

UNA LECTURA LATINOAMERICANA DESDE EL SALVADOR Y GUATEMALA

(1977-1998)



La Iglesia
DE LOS MÁRTIRES

JUAN VICENTE CHOPIN

El imprimatur que reproducimos a continuación vale para la edición romana del presente texto. Pero aquí lo presentamos para que quede constancia de las debidas licencias bajo las cuales fue publicado originalmente el texto.

Vidimus ac Typis Edendam Approbavimus

Prof. Gianfrancesco COLZANI (Moderatore)

Prof.ssa Sandra MAZZOLINI (1° Correlatore)

Prof. Carmelo DOTOLO (2° Correlatore)

Imprimi Potest

Prof. Alberto TREVISIOL

Decano de la Facultad

09 de mayo de 2008

Imprimatur

Con aprobación eclesiástica

Del Vicariato de Roma,

Mons. Mauro PARMEGGIANI

Prelado Secretario General

09 de mayo de 2008

Diagramación: Melissa Beatriz Méndez

Diseño de Portada: Claudia Elías

ISBN: 978-99923-50-21-8

Dedicatoria

Con amor y gratitud a mis padres: José Paz CHOPIN y Amalia PORTILLO, por sus sacrificios y por haber orientado a sus hijos siempre por la senda de la justicia. A mis hermanos, de los cuales siempre he recibido afecto y sostenimiento. A mis hermanos sacerdotes.

AGRADECIMIENTOS

Al Dios de Jesús que me ha dado la salud y el ánimo para terminar este breve escrito.

A las autoridades académicas de la Universidad Don Bosco, que han apoyado la publicación del presente texto.

A la COOPERATIVA SACERDOTAL LTDA. ARS (COOPESA), que ha financiado una parte de la presente publicación.

A todas las personas que siguen apoyando la investigación teológica.

SIGLAS Y ABREVIATURAS (orden alfabético)

Libros de la Sagrada Escritura

Ap	Apocalipsis	Jl	Joel
1 Co	1.ª Corintios	Jn	Evangelio de Juan
2 Co	2.ª Corintios	1 Jn	1.ª Juan
Col	Colosenses	Lc	Evangelio de Lucas
2 Cro	2.ª Crónicas	Mc	Evangelio de Marcos
Ef	Efesios	Mt	Evangelio de Mateo
Est	Ester	1 P	1.ª Pedro
Flp	Filipenses	Rm	Romanos
Ga	Gálatas	St	Santiago
Gn	Génesis	Tt	Tito
Hb	Hebreos	2 Tm	2.ª Timoteo
Hch	Hechos	2 Ts	2.ª Tesalonicenses
Is	Isaías		

Actas del Concilio Vaticano II

AS Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, Romae, 26 Voll., 1970-1980.

Documentos del Concilio Vaticano II

AG Decreto *Ad Gentes* (7 de diciembre de 1965), AAS 58 (1966), 947-990.

GS Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965), AAS 58 (1966), 1025-1120.

LG Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964), AAS 57 (1965), 5-75.

UR Decreto *Unitatis Redintegratio* (21 de noviembre de 1964), AAS 57 (1965), 90-112.

Documentos del Magisterio Pontificio

EN Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), AAS 68 (1976), 5-76.

- RM JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptoris Missio* (7 de diciembre de 1990), AAS 83/1 (1991), 249-340.
- TMA JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (10 de noviembre de 1994), AAS 87/1 (1995), 5-41.
- TMI JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (6 de enero de 2001), AAS 93 (2001), 266-309.
- UUS JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Ut Unum Sint* (25 de mayo de 1995), AAS 87 (1995), 921-982.
- VS Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (9 de agosto de 1993), AAS 85 (1993), 1133-1228.

Del área centroamericana

AC	Acción Católica
ANEP	Asociación Nacional de la Empresa Privada
ARENA	Alianza Republicana Nacionalista
ASC	Asamblea de Sectores Civiles
C. A.	Centro América
CEDES	Conferencia Episcopal de El Salvador
CEG	Conferencia Episcopal de Guatemala
CNR	Comisión Nacional de Reconciliación
COOPESA	Cooperativa Sacerdotal de El Salvador
EGP	Ejército Guerrillero de los Pobres
FAL	Fuerzas Armadas de Liberación
FAR	Fuerzas Armadas Rebeldes
FARO	Frente Agrario de la Región Oriental
FECCAS	Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños
FIL	Fuerzas Irregulares Locales
FMLN	Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional
FPL	Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí
FUNDAPI	Fundación de Ayuda al Pueblo Indígena
MLN	Movimiento de Liberación Nacional
MRP-Ixim	Movimiento Revolucionario Popular
ODHAG	Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala
ORDEN	Organización Democrática Nacionalista

ORPA	Organización del Pueblo en Armas
OSSAG	Oficina de Servicio Social del Arzobispado de Guatemala
PAC	Patrullas de Autodefensa Civil
PAN	Partido de Avanzada Nacional
PCS	Partido Comunista Salvadoreño
PGT	Partido Guatemalteco del Trabajo
REMHI	Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica
SD	Su Diario [El Diario de Oscar Arnulfo Romero, San Salvador 2000]
SP	Su Pensamiento [Colección de homilías de Oscar Arnulfo Romero, 7 vol., San Salvador 2000]
UCA	Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”
URGN	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca
UTC	Unidad de Trabajadores del Campo

Otras abreviaturas

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AL	América Latina
ASETT/EATWOT	Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo
AT	Antiguo Testamento
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BTC	Collana Biblioteca di Teologia Contemporanea
CCC	Catecismo de la Iglesia Católica
CCL	Corpus Christianorum. Series latina
CDF	Congregación para la Doctrina de la Fe
CELAM	Conferencia del Episcopado Latinoamericano
CEP	Centro de Estudios y Publicaciones (Lima, Perú)
CICM	Congregación del Inmaculado Corazón de María
CJ	Cristianisme i Justícia
CPS	Corona Patrum Salesiana. Series graece [P. Ricaldone (dir.), Torino 1934ss.]
CTI	Comisión Teológica Internacional
CTITM	Comisión Teológica Internacional de la Sociedad de Teólogos del Tercer Mundo
CTP	Collana di Testi Patristici [Antonio Quacquarelli (dir.), Roma 1976ss.]
Dz	Denzinger
ECE	Enchiridion Œcumenicum
ET	Escritos Teológicos

EV	Enchiridion Vaticanum
FP	Fuentes Patrísticas [Eugenio Romero Pose (dir.), Madrid 1999ss.]
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller [Otto Stählin (dir.), Leipzig 1936ss.]
GDT	Collana Giornale di Teologia
MSC	Misioneros del Sagrado Corazón
NBA	Nuova Biblioteca Agostiniana [Agostino Trapé (dir.), Roma 1965ss.]
NN.UU.	Naciones Unidas
NT	Nuevo Testamento
PG	Padres Griegos [J.-P. Migne (dir.), Paris 1886ss.]
PL	Padres Latinos [J.-P. Migne (dir.), Paris 1878ss.]
PUG	Pontificia Universidad Gregoriana
PUL	Pontificia Universidad Lateranense
PUU	Pontificia Universidad Urbaniana
s.a.	Sin año
s.n.	Sin número
SC	Sources Chrétiennes (H. de Lubac, J. Daniélou, C. Mondésert, Du Cerf (dir.), Paris 1955ss.)
SelTeol	Selecciones de Teología (revista teológica de Barcelona)
TdL	Teología de la Liberación
UFCO	United Fruit Company

PREFACIO

El P. Juan Vicente Chopin Portillo me ha solicitado elaborar una presentación de un fragmento de su tesis doctoral, titulada LA IGLESIA DE LOS MÁRTIRES. Una lectura latinoamericana: Guatemala y El Salvador (1977-1998), preparada y defendida en la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma, en la Facultad de Misionología.

Ante todo, alabo el esfuerzo del P. Chopin por emprender la elaboración de una tesis doctoral, ya que nuestra Iglesia salvadoreña cuenta con pocos estudiosos de la teología. El P. Chopin escogió un tema muy debatido y controversial dentro del pensamiento teológico: el martirio en la realidad vivida en nuestra América Latina, centrado en la muerte martirial de Mons. Oscar Arnulfo Romero y Mons. Juan Gerardi.

La comunidad cristiana, a lo largo de todas las etapas de su historia, ha sufrido persecución y martirio, tal como lo preanunció Jesús: "En el mundo tendrán pruebas, pero sepan que yo he vencido al Mundo" (Jn 16,33). Desde los tiempos de la Iglesia primitiva la comunidad cristiana vive su seguimiento a Jesús bajo la impronta del martirio. Memorables para la Iglesia son los mártires de los primeros siglos, pero tenemos mártires a lo largo de todos los siglos de la historia del cristianismo. La primera hora del martirio de la Iglesia fue provocada por el Imperio Romano.

Pero, también la Iglesia latinoamericana ha experimentado tiempos difíciles de persecución y martirio en el siglo pasado. Como sabemos se vivieron situaciones histórico-políticas muy confusas y de difícil interpretación. Y quizá la situación más apremiante sea la pobreza generalizada de mucha gente que ve limitada su posibilidad de realización como persona. El documento de Medellín (1968) invitó a la Iglesia de Latinoamérica con su documento sobre "La pobreza" (Documento n. 14) a la búsqueda de superación de ese mal del continente. Por eso se fue generando un anhelo grande de terminar con la pobreza y se buscaron afanosamente soluciones, incluso de carácter social y político. Hubo intromisión y utilización de distintos sectores políticos para aprovechar la fuerza moral de la Iglesia católica. También a nivel de pensamiento e interpretación este afán condujo a buscar una interpretación teológica de lo que estaban viviendo las comunidades cristianas. Así se fue perfilando la Teología de la Liberación, como enfoque y reflexión de la vida de nuestras comunidades cristianas. Algunos hablan de diversas corrientes en la Teología de la Liberación. La Iglesia, a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe, quiso clarificar, definir y orientar estas interpretaciones teológicas con la publicación de dos documentos (Instrucción *Libertatis Nuntius* de 1984 e Instrucción *Libertatis Coscientia* de 1986).

En las tres últimas décadas del siglo pasado, a lo largo de América Latina, hubo muchas muertes: unas por la fe, otras por anhelos políticos, otras por ambos motivos. Entre estas muertes violentas se dio también el asesinato de Monseñor Oscar Arnulfo Romero aquí en El Salvador, y posteriormente el de Monseñor Juan Gerardi en Guatemala.

En ocasión del Jubileo del año 2000 el Papa Juan Pablo II pidió a las Conferencias Episcopales del mundo y de América Latina que elaboraran la lista de aquellos fieles cristianos católicos que habían sido asesinados por su fe y su vida cristiana. La Iglesia salvadoreña presentó en esa ocasión más de cien nombres de fieles cristianos que sufrieron la muerte violenta, por tales motivos. El caso más emblemático es el de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. Al informe presentado al Papa se suman los datos y testimonios que el P. Tomás O'Nunain (ofm) ha recogido en las parroquias y comunidades eclesiales salvadoreñas, se trata de más de 500 hermanos asesinados por ser catequistas, dirigentes de comunidades católicas, etc.

Nuestro recordado y tan amado Santo Padre Juan Pablo II, en la visita *ad limina* del año 2001, nos invitó a los obispos salvadoreños a compartir un almuerzo con él, y el diálogo comenzó con estas solemnes palabras del amado Papa: "ROMERO È MARTIRE" ("Romero es mártir") y lo enfatizó repitiendo: "ROMERO È MARTIRE". Sabe muy bien la Iglesia salvadoreña el aprecio del Papa Juan Pablo II por la figura de Monseñor Romero.

Pero si Monseñor Romero es considerado "mártir", el motivo desencadenante de su muerte no concuerda con el clásico concepto que la Iglesia ha utilizado para declarar a un fiel cristiano como mártir: el "ODIUM FIDEI" ("odio a la fe"). En Monseñor Romero no se aplica literalmente el "Oidium fidei" porque se supone que los que planificaron y llevaron a cabo su muerte profesaban la fe cristiana.

Por esto el P. Juan Vicente Chopin afronta y propone en su tesis doctoral el replanteamiento por parte de la Iglesia sobre el concepto de martirio cristiano. Su tesis precisamente consiste en una propuesta más amplia del concepto teológico de martirio. En el caso de Monseñor Romero, propone que sea declarado "mártir de los derechos humanos", "de la paz" o de la dignidad humana, es decir mártir por defender al ser humano, especialmente los pobres, ante los crueles asesinatos que sufrieron muchos pobres y gente sencilla, y que Monseñor Romero defendió constantemente.

Tratándose de una tesis doctoral se exige que la investigación utilice y abarque lo que se ha escrito sobre este tema —y subrayo escrito—. La diversidad de opiniones exige que el debate se realice sobre las opiniones escritas: las opiniones

orales pueden ser muy variadas y susceptibles de interpretaciones diversas. Entre aquellos que han escrito sobre el martirio se encuentran también algunos teólogos de la liberación. Por eso el P. Chopin necesariamente debe presentar, explicar y debatir lo que ha expuesto la Teología de la Liberación.

El P. Chopin ha centrado su debate doctoral sobre la Iglesia de los mártires en Guatemala y El Salvador; su tesis comprende a los teólogos o intentos teológicos de estas iglesias, particularmente los exponentes y representantes de la teología en El Salvador. Como es sabido los sacerdotes de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), P. Ignacio Ellacuría y P. Jon Sobrino, son exponentes de una corriente de la Teología de la Liberación y el P. José M. Tojeira afrontó el tema del martirio en su obra (*El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*, San Salvador 2001). Por otra parte, el P. Ignacio Ellacuría también murió de una manera violenta. Ante su muerte el P. Jon Sobrino ha expresado su punto de vista teológico: se trata de una teología vivida en carne propia, de un sufrimiento que ha estado muy cerca de su vida. La posición teológica de los padres de la UCA no necesariamente son compartidos por todos, porque los teólogos exponen sus ideas de manera original y libre. Posteriormente, el Magisterio de la Iglesia, va clarificando estas posturas. Hemos sido testigos de la clarificación de algunas posturas o puntos de vista del P. Jon Sobrino sobre temas de Cristología por ejemplo. También el P. Chopin se adentra en algunas de estas ideas, aunque no toquen directamente la tesis que propone.

Es necesario decir que la tesis del P. Chopin va a suscitar reacciones encontradas porque toca un tema candente y se refiere a un período histórico muy cercano: hay personas que se vieron implicadas en los hechos narrados o que sufrieron lo que se expone, personas e instituciones protagonistas de ese período histórico; por eso mismo, todavía persisten sentimientos y resentimientos profundos. Por tanto, es normal que su tesis desate pareceres contradictorios, dependiendo del punto de vista y de la postura frente a la historia reciente que ha vivido El Salvador.

Por otra parte es necesario iniciar un diálogo y una reflexión teológica de alto nivel acerca de nuestra vida cristiana en el tiempo actual, en el momento histórico y en la historia reciente que hemos vivido. La historia requiere interpretación para no repetir en lo posible los errores pasados. Cada autor o investigador ofrece un ángulo de interpretación, pues la historia tiene distintas perspectivas y puntos de vista variados, dependiendo de quién la escribe y describe.

Auguramos con la publicación de esta tesis, el inicio y la continuación de un serio y científico debate intelectual sobre nuestra historia. Y en el plano eclesial, deseamos que la propuesta de tesis también pueda ampliar el espectro de lo que es el “martirio” en la Iglesia, que incluya a testigos privilegiados de la fe, cuya muerte no resulta fácil catalogar.

También pedimos y animamos al P. Chopin a que continúe su labor investigativa y su reflexión teológica para bien de la Iglesia. Fue invitado a enseñar en la Universidad Pontificia Urbaniana, esperamos que continúe publicando sus reflexiones y se una al concierto mundial de los teólogos, que van tratando de explicar y expresar nuestra fe acorde al pensamiento contemporáneo.

Mons. Elías Samuel Bolaños Avelar, sdb
Obispo de Zacatecoluca

ÍNDICE

Dedicatoria.....	1
Agradecimientos.....	3
Abreviaturas.....	5
Prefacio.....	9
Índice General.....	13
Introducción general.....	17
PRIMER CAPÍTULO	
EL SIGLO XX, SIGLO DE MÁRTIRES: EL MARTIRIO EN LATINOAMÉRICA	23
I. UN SIGLO DE MÁRTIRES.....	24
II. LOS MÁRTIRES DE LA IGLESIA CENTROAMERICANA: EL CASO DE EL SALVADOR Y GUATEMALA.....	33
1. «De la locura a la esperanza» (martirio en El Salvador).....	34
a) El contexto histórico: El Salvador, «un pueblo crucificado».....	35
• Un país en guerra civil: Movimientos revolucionarios y organizaciones militares irregulares.....	33
• La Iglesia salvadoreña y la organización popular.....	39
b) El martirio de Romero.....	48
2. «Guatemala nunca más» (martirio en Guatemala).....	53
a) La Iglesia guatemalteca, gobiernos militares y movimientos revolucionarios.....	53
b) Proceso de negociación y recuperación de la memoria histórica.....	62
III. CONCLUSIÓN: LOS «PUEBLOS CRUCIFICADOS» DEL SIGLO XX.....	65

SEGUNDO CAPÍTULO	
EL «RETORNO» DE LOS MÁRTIRES A LA IGLESIA: DEL «DIOS CRUCIFICADO» AL «PUEBLO CRUCIFICADO»	69
I. LA MEMORIA DE LOS PERSEGUIDOS.....	71
1. <i>Memoria Iesu Christi</i>	72
2. <i>La Iglesia de la «compassio»</i>	76
II. DEL «DIOS CRUCIFICADO» AL «PUEBLO CRUCIFICADO».....	80
1. <i>El «Dios crucificado»</i>	81
• <i>Iglesia y martirio</i>	86
2. <i>El «pueblo crucificado» según los teólogos de la UCA: Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría</i>	89
a) <i>La cuestión del martirio en los documentos del CELAM</i>	90
b) <i>La teología de la liberación y el martirio</i>	96
c) <i>El Jesús liberador</i>	99
d) <i>La muerte de Jesús y la liberación en la historia</i>	101
e) <i>Los «crucificados de la historia»</i>	103
III. CONCLUSIÓN.....	124
TERCER CAPÍTULO	
LA IGLESIA DE LOS MÁRTIRES. UNA LECTURA LATINOAMERICANA	127
I. EL LEGADO DE LOS MÁRTIRES.....	128
1. <i>La Iglesia perseguida y el sentido de la liberación en Arnulfo Romero</i>	131
• <i>El sentido de la liberación en Romero</i>	134

2. <i>Una ecclesiología con responsabilidad histórica: el sentido de la Iglesia en Ignacio Ellacuría</i>	143
a) <i>Una ecclesiología con responsabilidad histórica</i>	144
b) <i>La Iglesia, signo creíble</i>	149
c) <i>Romero y Ellacuría, la interacción entre praxis eclesial y ecclesiología</i>	151
II. LA SACRAMENTALIDAD RESPONSABLE	155
1. <i>Responsabilidad, esperanza y martirio</i>	156
2. <i>Ejercicio de la libertad y sacramentalidad del martirio</i>	162
3. <i>Martirio, sacramento para todos los tiempos</i>	166
III. CONCLUSIÓN	174
CONCLUSIÓN GENERAL	177
Bibliografía	181

INTRODUCCIÓN

Desde los tiempos de San Agustín se dice que la Iglesia camina entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios y esta constatación entró en el Concilio Vaticano II; donde se afirma, en el n. 8 de la LG, que así como Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia está destinada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación¹. Para la Iglesia, entonces, no es opcional el realizar su misión en pobreza y persecución, esa condición le viene impuesta desde su misma naturaleza histórico-sacramental. La misión iniciada por los apóstoles y continuada en la Iglesia antigua sigue siendo el modelo fundamental de la evangelización para todos los tiempos, una misión continuamente marcada por la persecución, como demuestra el siglo apenas pasado. Es el martirio que da credibilidad a los testigos, que no buscan poder o ganancia material, sino que donan su propia vida por Cristo. Ellos manifiestan al mundo la fuerza inerme y colmada de amor por los hombres. De este modo los cristianos desde los albores del cristianismo hasta nuestros días, han sufrido persecución a causa del evangelio². Así expresan los documentos de la Iglesia el modo como la Iglesia realiza su misión en el mundo. Nosotros no pretendemos agotar éste vasto tema, por ello hemos delimitado el presente trabajo en los márgenes que anotamos a continuación.

El título —*La Iglesia de los Mártires. Una lectura latinoamericana: Guatemala y El Salvador (1977-1998)*— expresa ya los límites del presente trabajo. Se trata de hacer una lectura eclesial del martirio desde la experiencia latinoamericana del mismo. Cronológicamente va de la muerte del jesuita salvadoreño Rutilio Grande, miembro de la diócesis de San Salvador, asesinado el 12 de marzo de 1977, a la muerte del obispo auxiliar de ciudad de Guatemala, Mons. Juan Gerardi, acaecida el 26 de abril de 1998. Se ponen estos límites, porque no obstante existan datos de asesinatos de otros sacerdotes antes de R. Grande³, con él es la primera vez que un sacerdote, en modo sistemático y programado, es asesinado por ser considerado enemigo de los intereses del Estado por los aparatos represivos del gobierno. Rutilio Grande era profesor del Seminario Mayor Interdiocesano de San Salvador y trabajaba en una parroquia en la pastoral campesina. El punto es que a partir de R. Grande los homicidios de sacerdotes y agentes de la pastoral continuaron en modo corriente hasta finales

1. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964), n. 8: AAS 57(1965), 11.

2. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización* (3 de diciembre de 2007), n. 8, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, 14.

3. Por ejemplo el sacerdote Nicolás Antonio Rodríguez Aguilar fue asesinado en 1970, pero no se puede decir que a partir de él se haya generado una represión sistemática contra los agentes de la pastoral de la Iglesia. Esto sí puede decirse, en cambio, de R. Grande, cfr. W. GUERRA, B. TOBAR, R. MORÁN, E. VILLALOBOS, C. MEJÍA, J. F. LÓPEZ, *Testigos de la fe en El Salvador. Nuestros sacerdotes y seminaristas diocesanos mártires (1977-1993)*, COOPESA, San Salvador 2007, 262-273.

de los años 90. La muerte de R. Grande fue determinante para la postura que el nuevo arzobispo de San Salvador, Arnulfo Romero, tomaría de frente a la represión del Estado y él mismo murió asesinado en 1980.

Hablamos también de la muerte de J. Gerardi, si bien en un modo más limitado, porque nos permite no sólo delimitar el tema cronológicamente, ya que después de él no se ha sabido que por la defensa de los derechos humanos se hubiera asesinado a otro obispo en la región centroamericana, sino porque nos sitúa también en el contexto de la Iglesia guatemalteca, la otra región que nos interesa, por su notable cantidad de población indígena reprimida y perseguida. De hecho Gerardi dedicó mucho tiempo al trabajo pastoral con ellos. Por tanto, el escrito no mira de modo inmediato al nominativo *Ecclesia* (“Iglesia”), como concepto que exprese, *a priori*, una manera de entender la asamblea de los creyentes en Cristo, sino que da prioridad al genitivo *martyrum* (“de los mártires”), pues sólo a partir del análisis de la experiencia del martirio y del modo como el mártir vive y entiende la Iglesia logramos determinar en qué tipo de *Iglesia* estaba pensando y de cuál Iglesia hablamos en los límites de este trabajo cuando hablamos de la *iglesia de los mártires*. Al referirnos a éste tema, entonces, no intentamos agotar la realidad que engloba la expresión *iglesia de los mártires*, que va desde Jesucristo hasta nuestros días, sino que hablamos de una parte de ese universo de mártires e iglesias perseguidas, la que establece los parámetros temporales y locales expresados en el título de este trabajo y en el modo en que han quedado explicados. Por otra parte, llamar a la Iglesia de hoy, *iglesia de los mártires* no es un fenómeno totalmente extraño⁴.

El de José María Tojeira es uno de los mejores trabajos sobre el martirio realizado hasta ahora en Centroamérica: *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*, UCA Editores, San Salvador 2001. Un trabajo hecho desde la perspectiva de la TdL; su mérito está en que el autor, habiendo sido provincial de los jesuitas centroamericanos y rector de la UCA de San Salvador, conoce muy bien la realidad de la que habla en su texto. Ciertamente el autor desarrolla cuestiones del martirio que han sido ya ampliamente tratadas, como por ejemplo la persecución en los primeros siglos o el origen del concepto, son cuestiones que actualmente no aportan alguna novedad. También Jon Sobrino tiene un artículo sobre la relación entre TdL y martirio, que ha ayudado a entender mejor el fenómeno desde el punto de vista teológico⁵.

4. Lo ha hecho el Papa: JUAN PABLO II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (10 de noviembre de 1994), n. 37: AAS 87 (1995), 29; se habla de ello en ámbito misionero, cfr. *La Iglesia martirial interpela nuestra animación misionera. Cinco siglos unidos en la fe*. XLI Semana Española de Misionología, Burgos, Julio de 1988, Talleres Gráficos Diarios de Burgos, Burgos 1989. Y hay ya lecturas teológicas en la zona centroamericana, cfr. J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*, UCA Editores, San Salvador 2001.

5. Cfr. J. SOBRINO, «De una teología de la liberación a una teología del martirio», en J. COMBLIN – J. I. GONZÁLEZ FAUS – J. SOBRINO (ED.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 101-121. J. Sobrino tiene muchos trabajos más relacionados con el martirio, pero pienso que éste sea uno de los más significativos.

Téngase en cuenta que en la Iglesia centroamericana la cuestión del martirio y la teología han surgido prácticamente al mismo tiempo, se trata de una «teología martirial».

El presente trabajo consta de tres capítulos: en el primero se da un panorama histórico general de la cuestión del martirio con la intención de demostrar la actualidad del fenómeno. En el segundo capítulo se trata de describir el modo cómo, a partir del Concilio Vaticano II, se ha ido perfilando la teología contemporánea del martirio, que pasa por el concepto de memoria de la vida Jesucristo, por una Iglesia de la compasión, hasta la teología del “Dios crucificado”, en fin, hasta hablar del “pueblo crucificado”. El tercer capítulo plantea la posibilidad de una teología sistemática del martirio y una praxis eclesial que le corresponda; tal praxis es comprendida desde una eclesiología históricamente responsable, como clave para la credibilidad de la Iglesia. El presente trabajo se centra principalmente en dos perspectivas: una histórica y otra teológico-sistemática.

Aspecto histórico. Para esta parte hemos utilizado principalmente dos fuentes, se trata de dos informes. El primero, elaborado por una comisión de las Naciones Unidas, titulado *De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador*. Es el informe de la Comisión de la Verdad para el Salvador (1992-1993). La *Comisión de la verdad* es una de las instituciones que nacieron de los Acuerdos de Paz firmados el 16 de enero de 1992 entre el gobierno de El Salvador y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional. La Comisión tuvo a su cargo la investigación de graves hechos de violencia contra los derechos humanos ocurridos desde el inicio de la guerra civil (enero de 1980) hasta el cese de las hostilidades (julio de 1991). La fuente resulta fiable, pues aun no siendo de carácter religioso, registra los asesinatos de cristianos: sacerdotes, religiosas, laicos, por lo cual no se corre el peligro de la alteración ideológica de los datos. El otro informe, realizado por la oficina de derechos humanos del Arzobispado de Guatemala, titulado *Guatemala: nunca más (Informe final del proyecto «Recuperación de la memoria histórica REMHI»)*, 4 vol. (Guatemala 1998), tiene una función análoga al informe salvadoreño, sólo que este es más extenso y ha sido realizado por la misma Iglesia, lo cual no le resta objetividad. El objetivo del capítulo histórico es demostrar, a partir de estas dos fuentes, que la cuestión del martirio tiene actualidad y no pertenece al pasado de la Iglesia. Pero, sobre todo, se muestran las nuevas modalidades del martirio. Aquí se supera definitivamente el *odium fidei*: los mártires de Centroamérica son mártires por la justicia, por los derechos humanos y por la defensa de los pobres.

Aspecto sistemático. Los capítulos segundo y tercero afrontan el proceso de reconstrucción del debate teológico sobre el martirio y su gradual inserción en la visión eclesiológica. La teología del martirio ha cobrado fuerza sólo después de la

renovación eclesial realizada a partir del Concilio Vaticano II, pero no ha cobrado fuerza como tema en sí, es decir, no se ha hablado del martirio en sí mismo, sino que, sobre todo en los teólogos Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner, ha sido utilizado como argumento de autenticidad de frente a los desafíos de la modernidad. En los teólogos Metz y Moltmann se inicia a hablar de las víctimas de la historia y en sus teologías; sobre todo en la de Moltmann, aparece el tema de la Iglesia de los mártires y el martirio en sí en modo tardío; inicialmente la atención de estos teólogos se orientó hacia cuestiones que tenían que ver con la posibilidad del dolor en Dios, más en la línea de la teodicea⁶ y en diálogo con la modernidad⁷. Donde efectivamente el tema del martirio es fuerte es en la TdL centroamericana, y esto explica el porqué de nuestro interés en esta temática. Es en esta teología que encontramos un desarrollo de la eclesiología que habla de la Iglesia de los mártires como Iglesia samaritana o de la misericordia o «pueblo crucificado en la historia» (I. Ellacuría, J. Sobrino, A. Romero). La Iglesia de los mártires en cuanto «pueblo crucificado», ni agota la totalidad de la Iglesia de los mártires, ni es una Iglesia paralela a la única Iglesia de Cristo, sino la más alta expresión de su testimonio histórico-salvífico, naturalmente con las características que impone cada contexto eclesial. En la experiencia eclesial en cuestión, se cumple lo que expresa el n. 8 y el n. 42 de la LG, es decir, que la Iglesia desarrolla su misión en la pobreza y la persecución y que el martirio se entiende sobre todo en modo positivo, como la más alta expresión de la caridad cristiana.

Al final del escrito planteamos algunas cuestiones que nos ayuden a aprovechar mejor, como Iglesia, el hecho histórico del martirio cristiano. La primera cosa es captar la herencia de los mártires, es decir, identificar aquellas características que han configurado su experiencia del martirio y que pueden ser utilizadas en una teología del presente. Por ejemplo, los mártires se sienten responsables

6 El término "Teodicea", se remonta a Leibniz, quien en 1710 publicó una obra titulada *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Teodicea significa, según etimología, "justificación racional de Dios", y designa la disciplina teológica destinada a explicar la existencia del mal y a justificar la bondad de Dios. Cfr. W. KERN – J. SPLETT, «Teodicea», en K. RAHNER (ed.), *Enciclopedia Sacramentum Mundi*, vol. 6, Herder, Barcelona 1976, p. 522-523.

7 En sentido lato la modernidad es la condición característica del período histórico conocido como época moderna, cuyos límites cronológicos más significativos, sin afán de ser rigurosos, se colocan entre mediados del siglo XVI y finales del siglo XVII. En este período tiene una fuerte centralidad la razón, como elemento superador y, muchas veces, en dialéctica con la religión. En el plano filosófico el debate sobre la modernidad se torna más complejo. Por una parte se propone que la Modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo; que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo. Esta sería la visión eurocentrista del fenómeno, que estaría vinculada a fenómenos como: el Renacimiento, la Reforma Protestante, la Ilustración y la Revolución francesa. Pero, otros consideran que la Modernidad europea no es un fenómeno autorreferente, sino que tiene una expresión mundial, que ha quedado mucho más evidenciada a partir del fenómeno de la colonización. La Modernidad tiene un centro hegemónico en Europa y tiene también una periferia referencial: los países y continentes colonizados. Cfr. E. DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta/UAM-I/UNAM, Madrid/México 1998, 50. Hay quien discute y defiende incluso que la Modernidad no ha perdido vigencia. Cfr. H. FLORES, «El mundo único fragmentado: contextualización del problema de nuestro tiempo (Parte I)», en *Teoría y Praxis* 4 (2004) 62-86.

no sólo de su comunidad eclesial, sino que se interesan de la dignidad de las personas. En ello hemos querido percibir una responsabilidad incluso ética, que sobrepasa los límites impuestos por la pertenencia eclesial, para abrirse a los problemas del mundo. Luego nos hemos cuestionado por el sentido de tal responsabilidad para preguntarnos luego si es posible que toda la Iglesia pueda ejercitar su sacramentalidad en modo responsable. La conclusión es que una «sacramentalidad responsable» se funda en el ejercicio de los caminos normales que propone la Iglesia, por ejemplo el bautismo y la eucaristía, entendidos no solo en modo ritual, sino como una «liturgia vivida» en modo martirial.

Con la articulación expresada quedan determinadas en modo general las líneas metodológicas que hemos seguido. La cuestión es sacar algunas conclusiones teológicas a partir de la interacción entre el dato histórico, el dato bíblico y el magisterio de la Iglesia. Como se notará, uno de los límites del trabajo es que, al dar más espacio a la experiencia concreta del martirio, nos detenemos más sobre la interpretación eclesial del martirio y menos en su sentido eclesiológico, laguna que esperamos superar en sucesivas investigaciones. También hemos omitido el capítulo bíblico, que estaría proporcionando un elemento muy importante en la fundamentación teológica del trabajo. Nos hemos limitado a señalar algunos pasajes bíblicos que consideramos esenciales a la hora de hablar de una eclesiología martirial. En una futura publicación integraremos el capítulo bíblico. El presente trabajo recoge los tres capítulos que la comisión evaluadora de la Pontificia Universidad Urbaniana (Ciudad del Vaticano, Italia), consideró pertinente publicar, para que el autor optara al título de Doctor en Teología. Queda bajo nuestra responsabilidad el proponerles en una publicación posterior, la versión completa del estudio sobre la visión eclesial del martirio. De momento ponemos en sus manos estas primicias.

Con este trabajo nos proponemos responder a las siguientes cuestiones: ¿Se puede hablar de una perenne actualidad del martirio? ¿Se puede aplicar el concepto clásico de martirio a todos los contextos eclesiales en el mismo modo? ¿En qué modo entienden los documentos de la Iglesia el tema del martirio? ¿En qué modo se entiende el martirio en la Iglesia Centroamericana? ¿Es posible hablar de una sacramentalidad responsable? Y si es posible ¿en qué sentido?

PRIMER CAPÍTULO

EL SIGLO XX, SIGLO DE MÁRTIRES: EL MARTIRIO EN LATINOAMÉRICA

En su carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, Juan Pablo II, después de haber recordado que la Iglesia del primer milenio nació de la sangre de los mártires, afirma que «al término del segundo milenio, la Iglesia ha vuelto de nuevo a ser Iglesia de mártires»¹; esto significa —dirá el pontífice— que «la experiencia del martirio y de los testigos de la fe no es característica solamente de la Iglesia de los orígenes, sino que connota cada época de la historia»². Además, el pontífice especifica que el tema del martirio debe ser tratado en términos de memoria³; así, en la *Novo Millennio Ineunte* habla de la necesidad de «recoger las memorias preciosas de los testigos de la fe en el siglo XX». Se trata de «una herencia que no se debe perder y que se ha de transmitir por un perenne deber de gratitud y un renovado propósito de imitación»⁴. El martirio, entonces, no es un elemento marginal en la auto-comprensión de la Iglesia, es un elemento que pertenece a la «genealogía»⁵ de la Iglesia, en cuanto que ayuda a entender su génesis y su naturaleza histórico-sacramental⁶.

En un sentido más amplio los documentos de la Iglesia colocan el tema del martirio en lo más específico de la naturaleza misionera de la Iglesia. Lo presentan como «máximo testimonio de amor» y de fe⁷; como «el supremo testimonio de la verdad de la fe»⁸; los mártires «son los anunciadores y los testigos por excelencia»⁹.

Ahora bien, si el martirio cristiano no ha perdido su actualidad, es decir, si «siempre ha acompañado y acompaña la vida de la Iglesia»¹⁰ y es «patrimonio común»

1. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (10 de noviembre de 1994), n. 37: AAS 87 (1995), 29.

2. JUAN PABLO II, *Insegnamenti I martiri: lievito della storia del novecento* (7 de mayo de 2000), 773.

3. Sobre el concepto de *memoria* se retorna en el capítulo 3.

4. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte* (6 enero 2001), n. 7: AAS 93 (2001), 270. Para una visión general del martirio en el siglo XX, en comparación con la valoración que de él hace Juan Pablo II, véase V. CÁRCEL ORTÍ, «Persecuzioni religiose e martirio del XX° secolo», en *Monitor Ecclesiasticus* 123 (1998), 648-732.

5. La expresión «categoría genealógica» la encontramos en Lübbe, que la utiliza para sostener que la secularización es una categoría genealógica, en el sentido que ilumina el pasado y permite descubrir los orígenes de la situación actual, cfr. H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1960, 75.

6. Pablo VI dirá que los mártires no son figuras anacrónicas e irreales para nosotros: es más, nos dicen mucho, y casi nos reprochan nuestra incertidumbre, nuestra fácil volubilidad, nuestro relativismo, que tantas veces prefiere la moda a la fe, cfr. PABLO VI, *Insegnamenti Eroica testimonianza soggettiva e oggettiva della fede* (21 giugno 1970), 656.

7. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Lumen Gentium*, nn. 42 y 50: AAS 57(1965), 47 y 55.

8. CCC, 2473.

9. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptoris Missio* (7 de diciembre de 1990), n. 45: AAS 83(1991), 291.

10. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis Splendor* (9 de agosto de 1993), n. 90: AAS 85(1993), 1205.

de todos los cristianos¹¹, esto significa que el estudio del desarrollo histórico y sistemático del martirio enriquece y ayuda a profundizar el conocimiento y significado de la realidad eclesial.

Por tanto, si el martirio es un elemento central en la vida de la Iglesia y en su magisterio, es pertinente preguntarse: ¿Cómo es posible que se tenga tan poca memoria y conciencia del hecho? ¿Por qué se manifiesta tan poco interés en querer sacar todas las consecuencias teológicas?¹² Las cuestiones denotan una paradoja: por una parte se afirma la centralidad del martirio cristiano en la vida de la Iglesia y, por otra, se le da escaso espacio¹³.

I. UN SIGLO DE MÁRTIRES

«El siglo XX, más que otras épocas de la historia de la Iglesia puede ser calificado como “el siglo de los mártires”»¹⁴. Y puede parecer paradójico, pero el tema del martirio ha cobrado actualidad a partir de dos hechos diametralmente opuestos: el reclamo del papa Juan Pablo II de recuperar la memoria de los mártires cristianos del siglo XX (2000) y la concepción del martirio que se ha ido formando en la opinión pública después de los atentados de las Torres Gemelas en Nueva York (2001), dos fenómenos cercanos en el tiempo, pero de matriz diversa. El primero, busca dar un nombre a todos aquellos que han sido asesinados dando testimonio de la fe cristiana y de la caridad; los otros —entiéndase la versión terrorista del testimonio islámico— por su parte, no «son martirizados», sino que buscan ellos mismos morir, reclamando también para sí el nombre de «mártires»¹⁵.

11. Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto *Unitatis Redintegratio* (21 de noviembre de 1964), n. 4: AAS 57 (1965), 94; JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Ut Unum Sint* (25 enero 1995), n. 1 y 84: AAS 87 (1995), 921 y 971.

12. Como ha señalado R. Scaffi, la cruz de Cristo transforma el dolor del hombre en «martirio», es decir, en testimonio de la verdad última, suprema, intangible al intelecto humano, y de este modo se convierte en «piedra de escándalo» para todos los siglos venideros, como locura condenada y perseguida por cualquier sistema de pensamiento o de poder que no acepte esta verdad última, cfr. R. SCALFI, «Soffrire per Cristo nella chiesa dell'Est», en *Communio* 92 (1987), 55-56. Pero, sobre todo, es ínsito a la memoria de las víctimas el ser un acto subversivo, «ya que recuerda que la historia narrada por los vencedores fundamenta sus logros sobre el desdén de millares de seres anónimos», CH. DUQUOC, «La memoria de las víctimas», en *SelTeol* 39 (2000), 121.

13. Poniendo en relación la cruz con la Iglesia, R. Scaffi, sostiene que si cada acción, cada palabra de Cristo es redentora, la plenitud de la redención se consume sobre la cruz, donde se celebran las bodas entre Cristo y la Iglesia. Remitiéndose a la teología oriental que, según él, designa al Cristo sufriente como Esposo, dirá que el sacrificio de Cristo que continúa por medio de los mártires es la fuente más abundante de gracia y el testimonio más evidente de la victoria de Cristo, de la presencia del Resucitado: es el sacrificio de Cristo hecho presente en la historia. Por consiguiente, el sufrimiento por Cristo no puede constituir un aspecto secundario en la conciencia de los cristianos, porque olvidar la cruz [de Cristo] equivaldría a descuidar el elemento sustancial que da vida a la Iglesia, cfr. R. SCALFI, «Soffrire per Cristo nella chiesa dell'Est», 61-63.

14. Véase el editorial «Il senso del martirio cristiano», en *La Civiltà Cattolica* 151 (2000,III), 107; 156 (2005,I), 319-328.

15. Sobre las diversas distinciones en la concepción islámica del martirio, véase: R. PETERS, «Shāhid», en *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, 207-208; K. GRAGG, «Šahāda», en *Enciclopedia delle religioni*, vol. 8, 564-566; A. RIPPIN, «Witness to Faith», en *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 5, 488-491.

Este segundo fenómeno, más que ayudar a aclarar el concepto de martirio, ha complicado aun más el sentido positivo de la definición, pues aquí no solo se trata de un gesto suicida, sino homicida. Aquí justamente se puede decir que, mientras un tiempo el martirio tenía entre sus principios la distinción del suicidio, hoy tiene entre sus problemas el de distinguirse del suicidio¹⁶. Por ello, si bien por vía negativa, estamos obligados a precisar mejor el sentido cristiano del martirio y a valorarlo siempre críticamente.

La consideración de algunos escritos posteriores al año 2000, en los que se aborda la cuestión del martirio, nos proporciona algunas de las perspectivas en las que se ha movido últimamente la investigación sobre el tema. Se privilegian los trabajos de tipo histórico, pues el capítulo trata de demostrar la actualidad del tema, pero se agrega el trabajo de Tojeira, que escribe desde el contexto centroamericano y la colección de artículos a cargo de Valentini, que orienta el tema en el horizonte de una espiritualidad ecuménica. Visión general, contexto y perspectivas son los aspectos que interesan.

El autor que probablemente ha traducido mejor, desde el punto de vista histórico, la inquietud del papa Juan Pablo II, con respecto al tema del martirio cristiano durante el novecientos, ha sido Andrea Riccardi; en su escrito *El Siglo de los mártires*¹⁷ el autor aborda el tema, que él mismo coloca entre la historia y la memoria. Riccardi constata que el martirio durante el siglo XX ha sido un «martirio en masa». Para este trabajo el historiador ha tenido en cuenta los documentos llegados a Roma por petición del pontífice polaco y que han sido catalogados y estudiados por la Comisión Nuevos Mártires, constituida en el contexto del gran jubileo¹⁸.

Con el trabajo de Riccardi se constata que «el martirio es una realidad del cristianismo contemporáneo»¹⁹. El autor no se propone reflejar aspectos de la Iglesia, sino dar un enfoque histórico de los mártires del siglo XX desde el punto de vista cristiano. Se trata de dar una versión del mundo desde el punto de vista de los vencidos, pues, la historia de su muerte — dirá— es la de su derrota. El libro entonces, se centra sólo en los «nuevos mártires», entendiendo por tales los del siglo XX. Para el fundador de la Comunidad de San Egidio los testimonios recogidos en su libro «muestran el rostro inhumano, violento, intolerante y terrible

16. Cfr. R. PANATTONI – G. SOLLA, «Verso una deposizione del cristianesimo», en ID. (ed.), *Teología política*, vol. 3: *Martiri*, Marietti, Genova/Milano 2007, 12-13.

17. De la edición española, Plaza & Janes, Barcelona 2001 [El original italiano: *Il secolo del martirio*, Mondadori, Milano 2000]. Trabajando el material llegado a la Comisión Nuevos Mártires hasta el 31.03.2000, el autor presenta un total de 12.692 nuevos mártires, con testigos venidos de todos los estratos de la estructura eclesial.

18. «Para el papa era urgente preservar la memoria de los “nuevos mártires”, “testimonios de la fe”. Por ello nació la Comisión Nuevos Mártires, que ha recogido y catalogado más de doce mil historias de cristianos caídos en el siglo XX», A. RICCARDI, *El siglo de los mártires*, 10.

19. A. RICCARDI, *El siglo de los mártires*, 11.

de ese siglo»²⁰. En su opinión un estudio serio del cristianismo contemporáneo, que quiera tener una base antropológica y espiritual, no puede dejar de tener en cuenta este «mundo de mártires». Esta marea de mártires pone en movimiento a la Iglesia a través de la memoria y la abre a un ecumenismo más fértil²¹.

El autor no esconde que este trabajo de recuperación de la memoria martirial ha producido «cierta perplejidad en los propios ambientes católicos»²², por el temor, sostenido por algunos, de que ciertos mártires se convirtieran, más que en testimonios de la Iglesia en verdaderas banderas²³, pero el autor está convencido, que cada mártir está inserto en la historia y que no existe un testimonio de fe más allá de la historia.

Dos aspectos que el autor resalta y, que no están privados de valor, son, en primer lugar, la muerte de los obispos, que dieron su vida como en los primeros tiempos del cristianismo y, en segundo lugar, la presencia femenina, pues cree que el martirio cristiano del siglo XX es una página de la resistencia femenina en nombre de la fe y de la propia dignidad.

El límite mayor que el mismo autor ve en su escrito es que no trata de trazar los límites del «mundo del martirio» en el siglo XX, pues se funda en los aportes mandados por las Iglesias locales de todo el mundo, y, por lo mismo, será siempre incompleto. De todos modos, el autor considera que este tipo de investigación desencadena un proceso en la conciencia cristiana que conduce a una visión más rica de la vida de la Iglesia y a una visión más profunda del mensaje evangélico.

20. A. RICCARDI, *El siglo de los mártires*, 12.

21. Inaceptables son los trabajos sobre el martirio, que ponen en duda la importancia del diálogo ecuménico, a veces se describe del modo siguiente: «una deletérea interpretación del diálogo ecuménico en el mundo católico, que padece una fuerte influencia del conformismo *politically correct*», A. SOCCI, *I nuovi perseguitati. Indagine sulla intolleranza anticristiana nel nuovo secolo del martirio*, PIEMME, Casale Monferrato (AL) 2002, 74. El autor no debería olvidar que el ecumenismo, actualmente, no es opcional para la Iglesia, pues la división «perjudica la causa santísima de la predicación a toda creatura y cierra a muchos las puertas de la fe» (EN 77). Siempre en la misma línea, pero con una posición más moderada, G. FAZZINI, *Lo scandalo del martirio. Inchiesta sui testimoni della fede del terzo millennio*, Ancora, Milano 2006. Apreciable en estos escritos la condena del poco espacio que el tema del martirio tiene en los medios de comunicación, incluso católicos.

22. A. RICCARDI, *El siglo de los mártires*, 15.

23. Es muy probable que por esa razón se haya publicado una notificación de la Congregación vaticana para la causa de los santos en la que se pedía que se hiciera una clara distinción entre los mártires en sentido estricto y los testigos de la fe en sentido amplio, para referirse a los mártires del siglo XX: «Per non generare confusione tra i fedeli, sembra opportuno attirare l'attenzione sul vero significato dei termini. Il termine "martirio", riferito ai santi e ai beati martiri, va inteso, secondo l'insegnamento di Benedetto XIV, come: "volontaria mortis percussio sive tolerantia propter fidem Christi, vel alium virtutis actum in Deum reatum" (De servorum Dei Lib. III, cap. 11,1). Tale è stato il costante insegnamento della sede apostolica. Questo senso stretto, specifico o teologico-giuridico del martirio va chiaramente distinto dal "martirio" inteso in senso largo. Ne consegue che i fedeli, la cui morte non è stata ancora riconosciuta dalla chiesa come vero martirio, dovranno essere chiamati semplicemente "testimoni della fede"», CONGREGAZIONE PER LE CAUSE DEI SANTI, Nota *Nella lettera apostolica circa la memoria dei "testimoni della fede"* (28 dicembre 1999): EV 18, 1575.

El mismo año en que fue publicado el libro de Riccardi (2000) veía la luz otro texto con la misma temática: *The Catholic Martyrs of the Twentieth Century*²⁴. También el texto de Royal, como el de Riccardi, presenta el martirio como un fenómeno que se puede encontrar prácticamente en todos los contextos geográficos y eclesiales a lo largo del siglo XX. El método adoptado por Royal consiste en presentar ejemplos de mártires que, en algún modo, sirvan de paradigma de la persecución en los diversos contextos eclesiales; pero el autor no se detiene sólo en el momento puntual de la muerte del mártir, sino que se esfuerza por presentar el conjunto de la vida del mártir para concluir que la muerte martirial es el culmen de una humanidad que se ha vivido en la profundidad de la fidelidad.

El trabajo de Royal tiende a hacer referencia a una base antropológica, pues para él los mártires «son seres humanos como nosotros»²⁵ y «la única vía para comprender los mártires se abre posicionándose desde el punto de vista del reino del espíritu, es decir, de aquella particular motivación, típica del hombre, hacia la verdad y la bondad»²⁶. Por tal motivo, hay que mirar al mártir no sólo en lo que tiene de manifestación exterior, sino desde su interioridad, pues ellos «nos manifiestan una humanidad luminosa»²⁷ que tiene un efecto liberante.

Entre las dificultades que encuentra Royal está el hecho que el tema del martirio no pertenece a las categorías comunes del pensamiento moderno. Además, indica uno de los principales problemas de los tantos estudios contemporáneos con que nos encontramos sobre el martirio, es decir, con mucha frecuencia se detienen en la simple narración del hecho martirial sin sacar las consecuencias teológicas del mismo, lo cual genera una sensación de repetición o de estar escuchando un relato romántico del martirio.

Por tales razones, el autor cree que sea importante, siempre que sea posible, recuperar el nombre de cada mártir, no sólo como acto de justicia, como paso previo, sino como participación literal a la pasión de Cristo²⁸. Los mártires no son, entonces, simplemente modelos para imitar, sino, como todos los santos, personas con quienes estamos en una común esperanza.

Los textos de Riccardi y Royal son, hasta el momento, seguramente los que mejor han presentado el martirio como fenómeno generalizado durante el siglo XX. Los autores utilizan fuentes diversas, Riccardi tiene la ventaja de consultar los datos

24. De la edición italiana: R. ROYAL, *I martiri del ventesimo secolo. Il volto dimenticato della storia del mondo*, Ancora, Milano 2002.

25. R. ROYAL, *I martiri del ventesimo secolo*, 13.

26. *Ibidem*.

27. R. ROYAL, *I martiri del ventesimo secolo*, 14.

28. Cfr. R. ROYAL, *I martiri del ventesimo secolo*, 458.

venidos de todos los contextos eclesiales del mundo con motivo de la conformación de la Comisión Nuevos Mártires; Royal se conforma con muchos trabajos que son, ya, una interpretación de los hechos. Pero ambos autores logran objetivos comunes: llamar la atención sobre la perenne actualidad del martirio, demostrando que el fenómeno no puede ser circunscrito a los primeros siglos del cristianismo y no se esconde además el escándalo que el tema genera incluso al interno de la misma estructura eclesial.

De la presentación general del tema del martirio pasamos a una más contextual. Una interesante publicación en este sentido, que intenta presentar las diversas dimensiones del martirio es la de José María Tojeira²⁹, rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (San Salvador) desde 1997, fue provincial de los jesuitas para Centro América de 1988 a 1995.

El autor investiga cómo se fue gestando el término mártir; reconstruye históricamente las características del martirio durante los tres primeros siglos del cristianismo, para encontrar el dato fundante del concepto de martirio. Pero además trata de aplicar la experiencia de los primeros siglos a la experiencia de algunos testimonios martiriales de Latinoamérica³⁰.

La obra es estructurada en seis capítulos. Los primeros cinco capítulos prácticamente desarrollan el tema del martirio con atención al *ayer* (historia): el primero trata del fundamento bíblico; el segundo capítulo afronta las causas de la persecución en la Iglesia primitiva; los capítulos tres, cuatro y cinco presentan un desarrollo histórico del concepto de martirio. En fin, el capítulo seis hace referencia al *hoy* de la historia.

En el capítulo seis Tojeira presenta, en primer lugar, las dimensiones del concepto de martirio: mística, eclesial, moral, profética (de anuncio y de denuncia), política, práctica, psicológica y apostólica³¹. En un segundo momento, hace una crítica al concepto jurídico del *odium fidei* (odio a la fe)³². Según el rector de la UCA, este concepto no era un elemento definidor del martirio en sus orígenes, al contrario, los primeros mártires definían la realidad del martirio desde un aspecto positivo, a partir de sus actitudes de fe, resistencia, libertad y solidaridad. Constata que «en muchas de las persecuciones actuales es sumamente difícil probar el odio del perseguidor, al menos con la claridad con que se podía probar en regímenes o sociedades en las cuales la religión estaba legalmente proscrita»³³. Insistir, pues, hoy en el odio de la fe para considerar a una persona mártir sería caminar en contra

29. J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*, UCA Editores, San Salvador 2001.

30. Cfr. J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy*, 11.

31. Cfr. J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy*, 138-146.

32. Cfr. J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy*, 146-155.

33. J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy*, 147.

de la tradición más rica de los primeros siglos respecto del martirio. Tojeira prefiere hablar de «odio a la humanidad»³⁴, porque el ataque más fuerte es orientado no sólo a los que se llaman cristianos sino a los promotores en general de los derechos humanos. Pero previene el jesuita de no llamar mártir a todo el que muere por una causa justa, y aclara que, quienes asumen la defensa de los derechos de la persona en razón de su fe cristiana, están convirtiendo su fe en símbolo muy concreto del doble y básico mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. Concluye el autor citando dos ejemplos de martirio de la Iglesia centroamericana: Mons. Romero (1980) y los jesuitas de la UCA (1989).

El trabajo de Tojeira tiene el mérito de replantear la cuestión del concepto clásico de martirio y de proponerlo en los términos de la teología latinoamericana, con las notas características que esta teología tiene en Centroamérica. Es uno de los pocos trabajos que hacen un intento de lectura desde una Iglesia local con el interés además de contribuir al debate general sobre la teología del martirio.

El libro a cargo de Valentini³⁵ recoge una serie de artículos que leen el tema del martirio en relación con la santidad como principio para una lectura ecuménica del mismo. En la visión de Valentini, el mártir hace creíble la Verdad de la revelación, no solamente por la palabra que es anunciada, sino principalmente por la sangre que se hace Palabra de vida, todo esto a partir del ejemplo originario y del seguimiento del primer testigo (Ap 1,5)³⁶. Los mártires presentados en este trabajo como ejemplos —Edith Stein, Dietrich Bonhoeffer, Pavel Florenskij— tienen un valor a la vez simbólico y paradigmático, en cuanto que evidencian el valor ecuménico del martirio. Estos ejemplos estarían referidos a una santidad evocadora de una realidad eterna, pero que está presente en el mundo y en la historia³⁷.

En este escrito descubrimos «el valor ecuménico de la solidaridad en el martirio», en cuanto herencia común que los cristianos del siglo XXI pueden acoger. De particular importancia es la constatación que «el testamento de los mártires no ha sido abierto: estamos todavía en los inicios de la lectura de este gran documento histórico, humano, cristiano, que es el martirio»³⁸.

34. J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy*, 148: «En efecto, son hoy los gobiernos sistemáticamente violadores de los derechos humanos los que habitualmente persiguen a las Iglesias, entre otros sectores. Y son, a su manera, los que más se parecen a los idólatras de antaño, dispuestos a sacrificar las vidas inocentes de quienes se oponían a sus idolatrías».

35. N. VALENTINI (ed.), *Testimoni dello Spirito. Santità e martirio nel secolo XX*, Paoline, Milano 2004. Otro libro escrito con una metodología similar, pero que leía el martirio en cuanto juicio y don para la Iglesia es: P. SINISCALCO – CL. LEONARDI – A. GALLAS – M. TOSCHI, *Martiri. Giudizio e dono per la chiesa*, Marietti, Torino 1981.

36. N. VALENTINI (ed.), *Testimoni dello Spirito*, 8.

37. Cfr. N. VALENTINI (ed.), *Testimoni dello Spirito*, 11.

38. A. RICCARDI, «I “martiri” del secolo XX», en N. VALENTINI (ed.), *Testimoni dello Spirito*, 27.

El trabajo dirigido por Valentini tiene el mérito de identificar algunos aspectos que arrojan luz sobre la teología y la antropología del martirio. El aporte de la Bettinelli, por ejemplo, al referirse a E. Stein resalta la importancia de la cruz en la consideración del martirio: «se llega a poseer una *scientia crucis* solo cuando se experimenta hasta el fondo la cruz»³⁹. El mártir en efecto, es el testigo más genuino de la verdad sobre la existencia. Él sabe que ha encontrado por medio de su encuentro con Jesús, la verdad sobre la vida y nada ni nadie podrá nunca arrebatarse esta certeza⁴⁰.

El artículo de G. Bellia se centra sobre el testimonio de D. Bonhoeffer y presenta el martirio en toda su «irritante nulidad», como un gesto excesivo que sólo el ojo de la fe sabe comprender como verdad profética⁴¹. Según este autor, para entender al mártir se debe tratar de comprender en algún modo el don de gracia que le ha sido concedido. Para comprender cómo se concede ese don, es decir, cómo se llega a ser mártir por Jesucristo y su evangelio, es necesario referirse a las raíces bíblicas y antropológicas del martirio cristiano, esto supone una nueva comprensión, o al menos, una nueva significación del sentido histórico, teológico y existencial del «escándalo» del Crucificado⁴². Para Bellia el sentido paradójico que Bonhoeffer da al martirio evidencia el hecho que no se va a la cita con la cruz como fuertes, como vencedores, sino como frágiles, débiles, como «crucificados» que esperan de otro la fuerza para resistir⁴³. Desde la «soledad» del martirio se muere en la consciente debilidad de la propia *finitud*, pidiendo perdón, no amenazando con vengarse y sin mostrar alguna superioridad ética sobre el comportamiento injusto y ofensivo del otro⁴⁴.

Enzo Bianchi concluye el texto recordando que el martirio en el siglo XX ha superado la categoría religiosa, para colocarse en el plano en que va colocada la fe cristiana: en la historia y en la praxis evangélica⁴⁵; el martirio aparece menos como perfección individual y más como expresión de una *martyria* eclesial, lo cual potencia su calidad; en fin, el martirio es juicio no sólo para el mundo, sino también para los cristianos y para la Iglesia misma⁴⁶.

En fin, presentamos además el número monográfico de la revista *Cristianesimo nella storia*⁴⁷, dedicado al tema del martirio. El número se adentra en cuestiones

39 C. BETTINELLI, «La donna passionale, pensante, martire», en N. VALENTINI (ed.), *Testimoni dello Spirito*, 62.

40 C. BETTINELLI, «La donna passionale, pensante, martire», 64.

41. G. BELLIA, «Dietrich Bonhoeffer, testimone di Cristo nei luoghi dello sterminio», en N. VALENTINI (ed.), *Testimoni dello Spirito*, 67.

42. G. BELLIA, «Dietrich Bonhoeffer, testimone di Cristo nei luoghi dello sterminio», 71.

43. Cfr. G. BELLIA, «Dietrich Bonhoeffer, testimone di Cristo nei luoghi dello sterminio», 73.

44. G. BELLIA, «Dietrich Bonhoeffer, testimone di Cristo nei luoghi dello sterminio», 79.

45. E. BIANCHI, «L'ecumenismo dei martiri», en N. VALENTINI (ed.), *Testimoni dello Spirito*, 183.

46. E. BIANCHI, «L'ecumenismo dei martiri», 185.

47. *Cristianesimo nella storia* 27 (2006,1).

que en este trabajo sólo pueden ser mencionadas como perspectivas de futuras investigaciones. El número intenta presentar la complejidad que el fenómeno ha ido adquiriendo a lo largo de la historia. Concretamente, el martirio es presentado desde la perspectiva de la muerte voluntaria leída en referencia a tres religiones emparentadas en sus orígenes: hebraísmo, cristianismo e islam. Los aportes son estructurados en tres partes: (a) *Martirio voluntario como desafío*⁴⁸; (b) *Martirio voluntario, guerra y derecho*⁴⁹; (c) *Martirio voluntario y propaganda*⁵⁰. Según los autores que escriben en este número, el martirio voluntario siempre ha estado presente en la historia de estas religiones. Para nuestro interés nos parece significativo el artículo de Paolo Evangelisti, que confronta el martirio voluntario con la ideología de la cruzada, tomando como punto de referencia la experiencia franciscana del alto Medioevo.

La primera cuestión que Evangelisti se plantea está relacionada con la definición tomista del martirio, que ve el martirio como acto de la virtud y en directa relación con el acto de voluntad, es decir, ¿cómo se relaciona la dimensión interior, íntima y volitiva del martirio, con la inderogable dimensión pública del mismo? El martirio como práctica religiosa y como condición de santidad, de testimonio de fe, se habría totalmente transformado desde el fin de la antigüedad en otras formas de santidad y de elevación de la vida cristiana, individuando en el monacato eremítico y en la acción de los obispos confesores la nueva declinación de la santidad cristiana después del final de las persecuciones romanas⁵¹. Los «verdaderos mártires» tornarían sólo en tiempos modernos, en tiempos de apologética contra la Reforma, en tiempos de la cultura humanística y renacentista. En cuanto se refiere a la Edad Media:

«Los mártires, y el discurso martirial, no habrían tenido razón de existir siendo el tiempo de la *res publica Christiana*, excepto para particulares formas de martirio relacionadas con la evangelización y con la conquista de los territorios paganos de Europa en época carolingia y, con características diversas, al interno de la compleja

48 J.-P. SONNET, «La morte di Sansone: Dio benedice l'attentato suicida? Sulla necessità di leggere meglio», 17-29 (del mismo autor sobre el mismo tema se vea: *Revue théologique de Louvain* 35 (2004) 372-381; J. W. VAN HENTEN, «Martirio e morte nobile nel giudaismo e nelle fonti dell'antico ebraismo ellenistico», 31-65; A. FALCETTA, «From Jesus to Polycarp: Reflections on the Origins of Christian Martyrdom», 67-98; A. R. BIRLEY, «Voluntary Martyrs in the Early Church: Heroes or Heretics?», 99-127.

49 E. COHLBERG, «Shahīd: a Framework on Islamic Martyrdom», 129-141; J. A. BRUNDAGE, «Voluntary Martyrs and Canon Law. The Case of the First Crusaders», 143-160; P. EVANGELISTI, «Martirio voluntario ed ideologia della Crociata. Formazione e irradiazione dei modelli francescani a partire dalle matrici altomedievali», 161-248; N. EL-BIZRI, «Being-towards-Death: on Martyrdom and Islam», 249-279.

50 A. PAROLA, «“È l'anima che muove la macchina-uomo”: soldati, patrioti, eroi nella psicologia militare di p. Agostino Gemelli», 281-300; A. MELLONI, «Il “martirio manufatto” nel Novecento», 301-318; M. CAMPANINI, «The Party of God (*Hizbullāh*): Islamic Opposition and Martyrdom in Contemporary Imamate Shiism», 319-334.

51 P. EVANGELISTI, «Martirio voluntario ed ideologia della Crociata», 163.

confrontación con el Islam europeo, africano y mediorienta que se desarrolló entre los siglos VII y XV»⁵².

Ahora bien, planteadas así las cosas, el autor se pregunta: ¿en qué modo se viene elaborando un estatuto martirial en la Edad Media occidental, que modifica necesariamente, desde el alto Medio Evo, el modelo y la hipostización del *μάρτυρ- testigo* consolidado en la época comprendida entre el III y el V siglo, es decir, la de las *pasiones* y de las reflexiones patrísticas desarrolladas desde Orígenes hasta Clemente Alejandrino, de Jerónimo hasta Agustín? La respuesta a esta pregunta pasa, primero, por el estudio de las codificaciones del martirio propuestas por el *Decretum* de Graciano y por la teología del Tomás de Aquino, el resultado de estas codificaciones⁵³ son confrontados con dos ejemplos: Bonifacio, mártir en Frisia (s. VIII) y los mártires de Córdoba (s. IX). Los mártires de la Iglesia de Córdoba, incitando a sus perseguidores, estarían afirmando su identidad cristiana y el primado de la fe, con lo cual intentan sostener la plena continuidad con el martirio de la época antigua y la insostenibilidad de un dominio cultural y político que profesa una fe diversa de la de ellos. El problema está en que el testimonio de fe de la época antigua estaba basado en el deber de testimoniar la propia fe sin provocar nunca al adversario. Sobre estos ejemplos, dirá Evangelisti, no es fácil trazar una línea de confín entre voluntariedad del martirio, deber de testimoniar, suicidio y victimización.

La propuesta franciscana, dice el autor, está también fuertemente inspirada en el martirio. De hecho, el santo de Asís, siempre deseó el martirio, aunque de hecho no lo sufriera⁵⁴. De modo que Evangelisti identifica tres modelos fundamentales de martirio en el franciscanismo: (a) un martirio expresado en una dimensión interior, que transforma el martirio en «deseo de martirio» y en una forma de ascesis de perfección espiritual del individuo; (b) un martirio testimonial que lleva al sacrificio supremo a muchos Franciscanos de la Orden de los Frailes Menores; (c) el martirio relacionado con la praxis de la cruzada. Si bien se mantengan los elementos característicos de la identidad franciscana, es decir, el estatuto pauperístico y la disposición al martirio, muchas veces, los comentaristas y biógrafos franciscanos, no esconden una exaltación del discurso dominativo de estas notas específicas

52. P. EVANGELISTI, «Martirio voluntario ed ideologia della Crociata», 163-164.

53 Los elementos que normalmente componen la noción clásica de martirio son: el valor sustitutivo del martirio como sacramento bautismal, la precisa delimitación del poder intercesor del mártir y el valor comunicativo asignado al sacrificio de sí. Los requisitos inderogables del estatuto martirial son: la voluntariedad [no suicida] del acto presentado como ostensión de un testimonio de fe y la necesaria presencia de la caridad, es decir, el dar la vida por Cristo, cfr. P. EVANGELISTI, «Martirio voluntario ed ideologia della Crociata», 166-167.

54 La sed del martirio, que en vano intenta realizar en los viajes a Oriente, en modo particular en el encuentro con el Sultán, encuentra pleno cumplimiento en la estigmatización del santo de Asís, cfr. P. EVANGELISTI, «Martirio voluntario ed ideologia della Crociata», 213. «Francisco, "seraphicus vir", "angelo del sesto sigillo", resta el modelo ideal por haber encarnado un martirio no con la muerte, sino con un doble martirio en vida: con las estigmas y con la disponibilidad a la muerte en la predicación a los infieles, en particular delante al Sultán», *Ibid.*, 231-232.

del franciscanismo: «el martirio y el argumento martirial franciscano, en cuanto martirio *en phaneroi*, tiene evidentes nexos con un horizonte de tipo dominativo, eclesiológico y político»⁵⁵. Esta constatación no significa el inicio de un proceso de secularización del valor del martirio cristiano, sino una etapa significativa de consolidación del valor y del estatuto martirial realizado en el lenguaje religioso cristiano y marcadamente franciscano⁵⁶.

Basta este breve elenco de escritos sobre el martirio posteriores al año 2000 para poner en evidencia algunos puntos que son de nuestro interés: el martirio es una constante en la historia del cristianismo, no se trata de un aspecto marginal, sino un constitutivo formal de su configuración histórica; esto significa que un estudio atento de sus modulaciones históricas y teológicas puede llevar a profundizar el sentido histórico-sacramental de la Iglesia y en el plano de la evangelización a hacerla más creíble. Ahora bien, los trabajos hasta ahora conocidos, muestran la realidad del martirio como aspecto innegable desde el punto de vista histórico, pero falta, en primer lugar, contextualizar el tema, es decir, que sean las comunidades eclesiales locales a narrar sus experiencias específicas del martirio y, en segundo lugar, que sea realizada la respectiva interpretación teológica; por tal motivo, es posible afirmar que la cantera del martirio contemporáneo ha sido explotada, es decir, leída e interpretada sólo en modo inicial. Finalmente, no se debe olvidar que el martirio, en modo particular durante el siglo XX, ha sido una realidad compartida por diversas confesiones cristianas, por tanto, debe quedar fuera de duda el valor ecuménico del martirio cristiano y la lectura teológica que de él se debe hacer.

II. LOS MÁRTIRES DE LA IGLESIA CENTROAMERICANA: EL CASO DE EL SALVADOR Y GUATEMALA

Iniciaremos este apartado presentando la figura de Mons. Romero y el contexto eclesial en el que vivió su ministerio. Con ello queremos proporcionar, en primer lugar, un ejemplo concreto e ilustrativo del martirio en el siglo XX, en éste caso de la Iglesia centroamericana y latinoamericana en general; en segundo lugar,

55 P. EVANGELISTI, «Martirio volontario ed ideologia della Crociata», 233.

56. P. EVANGELISTI, «Martirio volontario ed ideologia della Crociata», 247. Pablo VI, en la homilía de la canonización de los mártires Nicolás Tavelic, Deodato de Rodez, Esteban de Cuneo, Pedro de Narbonne, asesinados por la custodia de Tierra Santa, se pronuncia sobre el tema puesto en cuestión por Evangelisti. El pontífice, ante todo es consciente de la dificultad que produce este tipo de martirio, preguntándose incluso: si «¿es verdadero martirio?» [cfr. PABLO VI, *Eroica testimonianza soggettiva e oggettiva della fede*, 653]. Distingue entre una dimensión subjetiva y otra objetiva del martirio. Subjetiva porque el mártir se identifica con su misma personalidad, con la certeza que él posee y que no puede traicionar; objetiva, porque el mártir quiere anunciar a Cristo, probar que Cristo es la verdad, y que ésta verdad vale más que su propia vida. De este modo se transforma en motivo de credibilidad y adquiere fecundidad misionera. Por lo que respecta la justificación de un martirio voluntario, el pontífice hace lo mismo que Evangelisti ha hecho en su estudio, confronta los casos históricos con las reglas de la comunidad franciscana, así como la pensó su fundador, para ello véase: PABLO VI, *Eroica testimonianza soggettiva e oggettiva della fede*, 654-656.

queremos situar la perspectiva eclesial y teológica a partir de la cual intentamos presentar el tema del martirio en este trabajo.

El testimonio de obispos como Romero, de El Salvador, o Gerardi, de Guatemala, muestra una expresión renovada de la práctica y de la teología del martirio. Ellos son considerados mártires de la paz y de la justicia, porque fueron masacrados no en *odium fidei*, sino por defender los derechos humanos, sin renunciar a su condición de obispos, sino precisamente por haber puesto su ministerio episcopal al servicio de la comunidad a la que servían⁵⁷. Al considerar el martirio en Centro América tendremos en cuenta dos documentos: uno es del contexto salvadoreño⁵⁸ y el otro del contexto guatemalteco⁵⁹, pues, nos parece, que han sido estas dos Iglesias las que, entre los años 80 y 90, han aportado la mayor cantidad de testigos de la fe cristiana en esa región y cuyos acontecimientos fueron conocidos además en el ámbito internacional.

1. «De la locura a la esperanza» (martirio en El Salvador)

En el documento salvadoreño —*De la locura a la esperanza*— el caso de Romero y de los jesuitas de la UCA son presentados no como un caso más entre muchos otros, sino como casos ejemplares y sintéticos de la situación del país:

«Esos comportamientos [los asesinatos] conducían, asimismo, a la refinación tenebrosa de los escuadrones de la muerte: la bala expansiva que estalló en el pecho de Monseñor Romero cuando oficiaba la misa el 24 de marzo de 1980 en una Iglesia de la capital, es la cruda síntesis de la pesadilla que atravesó El Salvador durante la guerra. Y el asesinato de los seis sacerdotes jesuitas una década más tarde, fue la crisis final de un comportamiento delirante que había inficionado la institución armada y los más hondos repliegues de una parte de la dirigencia nacional»⁶⁰.

57 Cfr. J. SOBRINO, «Monseñor Romero, mártir de la liberación. Análisis teológico de la figura y obra de Mons. Romero», en *Misiones Extranjeras* 115 (1980), 262.

58 NN.UU., *De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador*. Informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador (1992-1993), Editorial Universitaria, San Salvador 1993.

59 ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*. Informe final del proyecto «Recuperación de la memoria histórica REMHI», 4 vol., ODHAG, Guatemala 1998. El tomo n. 1 trata del impacto que la violencia ha tenido en los distintos ámbitos de la vida humana: personal, familiar, comunitario, etc.; el tomo n. 2 habla de los mecanismos utilizados por el aparato represivo, por los grupos en guerra contra sus víctimas; el tomo n. 3 presenta el contexto histórico; y el tomo n. 4 presenta las víctimas del conflicto, un informe pormenorizado de ellas.

60 NN. UU., *De la locura a la esperanza*, 7. En el documento no han sido registrados todos los casos de asesinatos de cristianos, pues no es un documento hecho por la Iglesia, además, por evidentes razones de brevedad se omiten narraciones del martirio de otros sacerdotes y catequistas. Han sido presentados tres casos: el de Romero, el de los jesuitas de la UCA y el de cuatro religiosas norteamericanas.

El caso de los jesuitas de la UCA, por ejemplo, es presentado como «caso ilustrativo»⁶¹ de la violencia contra los opositores a las medidas gubernamentales, por parte de agentes del Estado. El martirio de Romero es tomado como el ejemplo que ilustra la persecución sufrida por la Iglesia centroamericana, lo mismo se puede decir de otros mártires, como Mons. Gerardi de Guatemala.

a) *El contexto histórico: El Salvador, «un pueblo crucificado»*⁶²

La historia de Centro América es una historia en la que se entrecruzan el coloniaje y la liberación; intereses económicos, políticos y religiosos, que han producido conflictos de cruentas consecuencias. El desenlace de estos conflictos producirá un fuerte impacto en la práctica pastoral y, sobre todo, en la comunión eclesial. La mayoría de las víctimas serán cristianos con un deseo auténtico de construir una sociedad mejor.

En lo que respecta a El Salvador, son tres los conflictos más significativos, en el plano socio-político, que se han sucedido después de la independencia colonial de 1821⁶³: a) el levantamiento indígena de 1832, b) levantamiento indígena-obrero-estudiantil de 1932, c) la guerra civil de 1980 a 1992.

El movimiento indígena iniciado en 1832 no fue un amplio movimiento revolucionario. El caudillo indígena Anastasio Aquino (1792-1833), descendiente de *mayas* y *nahoas*, fue el organizador del primer levantamiento significativo — después de la independencia — contra los «blancos». La expropiación de tierras llevada a cabo por gobiernos liberales dejaba prácticamente sin alternativas de trabajo a los indígenas y campesinos. Antes del primer intento de reforma agraria en El Salvador (1976), el 4.10 % de los propietarios de la tierra poseían el 67.28 % de ella, el 95.90% de propietarios poseían apenas el 32.72 % del total de la tierra salvadoreña⁶⁴. El presidente Mariano Prado, junto a criollos⁶⁵ y mestizos⁶⁶, organizó un ejército para terminar con la revuelta. Aquino fue capturado a mediados de abril de 1833, decapitado y su cabeza fue expuesta en una jaula de hierro como ejemplo preventivo contra otras posibles rebeliones. El Salvador, al igual que Centro América, lograda su independencia, cae en manos de los intereses

61 NN. UU., *De la locura a la esperanza*, 61.

62 Aquí la expresión «pueblo crucificado» no tiene el sentido teológico que adquiere en Sobrino, Ellacuría y Romero, se utiliza para expresar la violencia sistemática sufrida por comunidades enteras y organizaciones populares defensoras de los derechos humanos. Sobre el sentido teológico se retornará más adelante.

63 Para el proceso de independencia, con datos actualizados, véase L. E. AYALA BENÍTEZ, *La Iglesia y la independencia política de Centro América: «el caso de el Estado de El Salvador» (1808-1833)*, PUG, Roma 2007.

64 Cfr. R. DALTON, *El Salvador (Monografía)*, UCA Editores, 1963¹, 1989, 149

65 Los descendientes de españoles nacidos en América.

66 Los hijos de la unión entre un europeo y una indígena.

criollos, que nunca tuvieron un claro programa económico, que a la par de la independencia política lograra también aquella económica. La cuestión resulta interesante si se piensa en posibles investigaciones hechas desde la óptica de las *teologías indígenas*. Este tipo de teología busca el rescate de la «memoria indígena» y el establecimiento del diálogo entre la cultura indígena y la revelación cristiana⁶⁷.

En cambio, el primer levantamiento “popular”, que incluía elementos de la doctrina marxista se dio en 1932. Este movimiento sí tuvo un espectro más amplio en el país, que el de 1832, pues ya supone la existencia en el país de los movimientos de inspiración marxista. Los criollos salvadoreños habían construido una economía en total dependencia del café. En torno al año 1929, cuando la bolsa de valores de Nueva York entró en crisis, todo el Caribe y Centro América se vieron en la más profunda de las crisis económicas de su historia⁶⁸. La circunstancia fue aprovechada por los movimientos de izquierda, que desde 1920 habían comenzado a organizarse en El Salvador; no obstante, la primera célula comunista bien organizada surgirá con la fundación en 1930 del PCS⁶⁹. En este período, y apoyados por Estados Unidos, los cuadros de poder económico de la región comienzan una nueva táctica, por demás criminal, harán su aparición las dictaduras militares. En el mismo período histórico encontramos a Jorge Ubico en Guatemala, Tiburcio Carías en Honduras, Anastasio Somoza en Nicaragua y Maximiliano Hernández Martínez en El Salvador. Estos militares no hubieran podido subsistir en el poder sin el apoyo de Washington y su política de la «buena vecindad». En estas coordenadas debe leerse la revolución de 1932 en El Salvador⁷⁰. Agustín Farabundo Martí (1893-1932) es la persona que mejor encarna los objetivos revolucionarios de 1932. Farabundo integró en 1928 la revolución sandinista, pero se separó de Sandino por cuestiones de principios ideológicos⁷¹. Separado de Sandino, Martí regresa a El Salvador en el verano de 1930 para organizar la lucha. El alzamiento armado se decretó para el día 22 de enero de 1932. La noticia del alzamiento llegó a oídos del presidente⁷² Maximiliano Hernández Martínez, que inmediatamente convocó a

67 Sobre la teología india, cfr. J. GARCÍA GONZÁLEZ, *El rostro indio de Jesús. Hacia una teología indígena en América*, Diana, México 2002; E. LÓPEZ HERNÁNDEZ, *Teología India*, EMI, Bologna 2004; S. RUÍZ, *Cómo me convirtieron los indígenas*, Sal Terrae, Santander 2003; F. J. GÓMEZ DÍEZ, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI*, Desclée, Bilbao 2000; CELAM, *Teología india*, vol. 1: *Emergencia indígena, desafío para la pastoral de la Iglesia*, Celam, Bogotá 2006 (se trata del encuentro para obispos latinoamericanos empeñados en la pastoral indígena realizado en Oaxaca, México, del 21 al 26 de abril de 2002); CELAM, *Teología india*, vol. 2, Celam, Bogotá 2006 (Simposio-diálogo entre obispos y expertos, realizado en Riobamba, Ecuador del 21 al 25 de octubre de 2002).

68 Cfr. E. GALEANO, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, Madrid 2003²⁰, 145.

69 Cfr. R. DALTON, *Miguel Mármol*, UCA Editores, San Salvador, 1997².

70 Cfr. L. BETHELL, *Historia de América Latina*, vol. 14: *América Central desde 1930*, Crítica, Barcelona 2001, 54.

71 Cfr. T. ANDERSON, *El Salvador 1932*, EDUCA, Costa Rica 1982, 60-61.

72 Téngase en cuenta que este período los procesos democráticos estaban sistemáticamente viciados.

elecciones «democráticas», solicitando la inscripción de todos los partidos políticos, incluido el PCS, que dio los nombres de sus líderes, lista que después serviría para la realización de asesinatos selectivos. Este general gobernó el país de 1932 a 1944 en condición de dictador. Prácticamente es el responsable del genocidio más grande hecho en menos tiempo en El Salvador: en pocos días las fuerzas de seguridad asesinaron a 30,000 personas⁷³. Martínez no realizó, de inmediato, las elecciones prometidas y, por el contrario, ordenó masacrar los movimientos indígenas del occidente del país. El líder indígena Feliciano Ama (1881-1932), que se sumó también a la lucha contra Martínez y su régimen, fue capturado y golpeado hasta morir el 28 de enero de 1932, luego colgado en un árbol en presencia de los niños de la escuela como ejemplo del fin que todos los comunistas debían padecer⁷⁴ Farabundo Martí, Mario Zapata y Alfonso Luna (líderes de la revolución) fueron capturados el 19 de enero y el 1° de febrero de 1932 fueron fusilados tras un breve «consejo de guerra»⁷⁵. La mayor parte de las víctimas de la insurrección de 1932 eran indígenas⁷⁶.

La figura de Monseñor Romero, evidentemente está más relacionada con los hechos inmediatamente anteriores al tercer período (1980-1992), pues su asesinato fue una clara provocación, por parte de los escuadrones de la muerte, contra la organización social democrática. Para nuestro propósito, no interesan todos los datos socio-políticos de ese período, sino aquellos aspectos en los cuales entraron en contacto dialéctico los siguientes sectores: la pastoral de la Iglesia, los movimientos revolucionarios de inspiración marxista y la política represiva del gobierno. En concreto nos concentraremos en las posiciones internas a la Conferencia Episcopal de El Salvador, con particular referencia a la organización popular en los años inmediatamente anteriores a 1980⁷⁷.

Un país en guerra civil: Movimientos revolucionarios y organizaciones militares irregulares

La revolución cubana vencía en 1959, la de Nicaragua en 1979. El próximo eslabón podía ser Guatemala o El Salvador, dos países en estado de guerra civil.

Las organizaciones militares de carácter irregular en El Salvador, durante la guerra, eran de dos tipos: la guerrilla y los escuadrones de la muerte.

73 La cifra exacta de la masacre hasta la fecha no ha logrado establecerse.

74 Cfr. R. DALTON, *Miguel Mármol*, 313; véase además: O. MARTÍNEZ PEÑATE - M. E. SÁNCHEZ, *El Salvador. Diccionario: personajes, hechos históricos, geografía e instituciones*, Nuevo Enfoque, San Salvador 2004, 28.

75 Cfr. R. DALTON, *EL Salvador (monografía)*, 106.

76 Cfr. R. DALTON, *EL Salvador (monografía)*, 107.

77 Es importante tener en cuenta que en 1980 la pobreza en El Salvador afectaba al 68% de la población total del país, y más de la mitad, el 51%, se encontraba en situación de extrema pobreza, cfr. A. SEGOVIA, *Transformación estructural y reforma económica en El Salvador*, F&G Editores, Guatemala 2002, 176.

Las organizaciones militares irregulares de izquierda surgen en torno a los años 70. Desde la revolución de 1932 prácticamente fue imposible impulsar proyectos democráticos estables en ese país⁷⁸. Al mismo tiempo que las organizaciones militares irregulares de izquierda nacen los escuadrones de la muerte, con el objetivo de frenar el proceso revolucionario.

La primera organización guerrillera, compuesta por obreros y estudiantes, las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí (FPL) hace su aparición el 1° de abril de 1970. La última organización guerrillera irregular fue creada por el Partido Comunista Salvadoreño, es decir, las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL) en abril de 1979.

El agrupamiento de las organizaciones militares irregulares de izquierda en un ejército revolucionario regular se llevó a cabo en 1980⁷⁹. Tal ejército fue llamado Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). El FMLN realizó dos ofensivas significativas⁸⁰, una en 1981, la otra en 1989. En el contexto de la segunda ofensiva los militares asesinaron a Ellacuría y a los demás jesuitas de la UCA.

Los escuadrones de la muerte inician como organizaciones paramilitares, es decir, constituidas por personas civiles adoctrinadas por militares formados en los Estados Unidos y reforzados por partidos políticos defensores de los intereses de la oligarquía salvadoreña. La primera de ellas se llamó Organización Democrática Nacionalista (ORDEN).

Alfredo Cristiani, que fuera presidente de la república de El Salvador justo cuando Ellacuría y sus compañeros fueron asesinados, veía los escuadrones de la muerte como una respuesta a la violencia del FMLN.

Además sostenía que tales organizaciones se mantendrían el tiempo que durara el conflicto⁸¹.

78 En este sentido se puede estar de acuerdo con la tesis de Pompejano, es decir, que en El Salvador «la crisis [económica] de 1929 evidenció la debilidad de un proyecto reformador corporativo del cual se había hecho promotora el ala oligárquica más relacionada con la producción del café. Tal crisis produjo el baño de sangre de 1932 y una militarización de las relaciones sociales que dejó poco espacio a la política», D. POMPEJANO, «El Salvador nella bufera: una lunga crisi socio-economica», en M. DE GIUSEPPE (ed.), *Oscar Romero. Storia, Memoria, Attualità*, EMI, Bologna 2006, 89.

79 La CEDES, en una carta del 15 de septiembre de 1980, prácticamente da como un hecho el inicio de la guerra civil, cfr. G. RULLI, «Lettera pastorale dell'episcopato di El Salvador: "No alla guerra, sì alla pace"», en *La Civiltà Cattolica* 132 (19891, I), 186-191.

80 Por *ofensiva* ha de entenderse un ataque de alta intensidad llevado a cabo por el FMLN contra el ejército gubernamental con el fin de tomar el poder.

81 Cfr. P. MARTÍNEZ, *El Salvador. Del conflicto a la negociación 1979-1989*, Nuevo Enfoque, San Salvador 1999, 16.

La Iglesia salvadoreña y la organización popular

La polarización generada por la guerra en la población, provoca también una fuerte división en el modo de entender la pastoral de la Iglesia salvadoreña. Una parte del episcopado apoya las organizaciones populares en fidelidad a documentos como el Vaticano II, pero sobre todo el de Medellín. La otra parte, apelando a otros documentos, desapruueba tajantemente todo tipo de organización popular⁸². Las perspectivas teológicas y pastorales mencionadas iban perfilándose a tono con el desarrollo y las condiciones que iba adquiriendo el conflicto armado.

En junio de 1976, la Asamblea Legislativa salvadoreña decretó el primer proyecto de transformación agraria, lo que suponía una redistribución de la tierra en manera más equitativa. Esta medida tocaba una de las fibras más sensibles de la sociedad centroamericana: el latifundismo. Los terratenientes, sabida la noticia, presionaron al presidente⁸³ y a los legisladores, por lo cual, la Asamblea Legislativa se vio obligada a hacer enmiendas al primer decreto favoreciendo de este modo los intereses del gran capital, dejando al margen de los beneficios de la reforma a los campesinos menos acaudalados, es decir, la mayoría de la población salvadoreña⁸⁴.

Fueron pocas las instituciones que defendieron de modo serio los intereses de los campesinos, entre ellas, la UCA. En esa ocasión escribió Ellacuría:

82 La división del episcopado salvadoreño, respecto al tema de las organizaciones populares, estaba compuesta por dos bloques bien definidos: por una parte los obispos que respaldaban la organización popular, es decir, Oscar Arnulfo Romero, Arzobispo de San Salvador, y Arturo Rivera y Damas, obispo de la diócesis de Santiago de María; por la parte de los que se oponían a la organización de los campesinos estaban Pedro Arnoldo Aparicio y Quintanilla, obispo de la diócesis de San Vicente; Benjamín Barrera y Reyes, obispo de Santa Ana; José Eduardo Álvarez, obispo de la diócesis de San Miguel y Vicario Castrense; Marco René Revelo, Obispo Auxiliar de San Salvador. A éstos últimos se sumaba el sacerdote Fredy Delgado, secretario de la CEDES. Para una presentación más completa de las divergencias episcopales se puede ver O. A. ROMERO (ed.), *La Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, UCA Editores, San Salvador 1979. Por primera vez en Centro América, y en Latinoamérica en general, el conflicto al interno de la Iglesia no se plantea como diversidad de opiniones sobre el modo cómo se puede realizar la misión de la Iglesia, sino que se refiere a la concepción teórica y práctica de la misma: el mero anuncio del evangelio, entendido en modo tradicional, viene tolerado y muchas veces promovido por las autoridades civiles y militares, la efectiva realización de ese anuncio, en término de transformación histórica, es reprimido violentamente. Para una visión amplia del conflicto intraeclesial en Latinoamérica, cfr. J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, San Terrae, Santander 1984, 210-242.

83 Se trata del coronel Arturo Armando Molina, gobernó de 1972 a 1977.

84 Con respecto a la reforma, uno de los comunicados firmados por la Asociación Nacional de la Empresa Privada (ANEP) y apoyada por la organización FARO se declara lo siguiente: «Es hora ya que el presidente Molina abra bien los ojos y barra de su lado a toda esa maleza: técnicos fracasados[...]; agitadores comunistas[...], extremistas solapados[...], curas que no tardarán en hacer una novedosa teología marxista, en un esfuerzo por acondicionar, si ello es posible, la doctrina sagrada al pensamiento rector del materialismo dialéctico», citado en W. GUERRA, B. TOBAR, R. MORÁN, E. VILLALOBOS, C. MEJÍA, J. F. LÓPEZ, *Testigos de la fe en El Salvador*, 50. Sobre los orígenes de la organización campesina véase, J. I. ALAS, *Iglesia, tierra y lucha campesina. Suchitoto, El Salvador, 1968-1977*, Algier's Impresos, San Salvador 2003.

«Ante la presión del capitalismo nacional, y puede ser, el capitalismo centroamericano, el gobierno ha cedido, el gobierno se ha sometido, el gobierno ha obedecido. Después de tantos espavientos de presión, de fuerza, de decisión, ha acabado diciendo: a sus órdenes mi capital»⁸⁵.

La Iglesia, como cuerpo colegiado, no se pronunció, aún cuando sus bases cristianas están constituidas en su mayoría por campesinos. Ellacuría no escondió su desaprobación, «calló la Iglesia, callaron los gremios profesionales»⁸⁶.

El 6 de agosto de 1977, Mons. Romero publica su segunda carta pastoral titulada *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*⁸⁷. Para entonces, la Iglesia salvadoreña, y en modo particular la arquidiócesis de San Salvador, ya contaba con numerosos cristianos asesinados y perseguidos⁸⁸.

Romero sentía que era necesario afirmar la posición cristiana de la Iglesia en defensa de las víctimas del conflicto. Pero, este tipo de comportamiento generaba una reacción negativa en los gobernantes y en el ejército, la cual se manifestaba en continuas difamaciones en contra de la Iglesia, cuyas acusaciones fueron resumidas en modo negativo en tres puntos por la carta pastoral: a) «la Iglesia predica el odio y la subversión»; b) «la Iglesia se ha hecho marxista»; c) «la Iglesia ha sobrepasado los límites de su misión para meterse en política»⁸⁹. Por tal motivo Mons. Romero afirmaba que es necesario «dar razón de la posición de nuestra Iglesia, como una orientación, desde la luz de nuestra fe, a las múltiples reacciones que, desde diversos sentimientos, ha provocado esta posición que, en conciencia, hemos creído evangélica»⁹⁰.

85 I. ELLACURÍA, «A sus órdenes mi capital», en ID., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989), Escritos políticos*, vol. 1, UCA Editores, San Salvador 1993, 654.

86 I. ELLACURÍA, «A sus órdenes mi capital», 654.

87 El texto de la carta en *Il Regno-Documenti 1* (1978), 14-21. Un resumen de esta carta en O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, Publicaciones Pastorales del Arzobispado, San Salvador 20002, 152-159. Jon Sobrino afirma haber redactado esa carta él, cfr. *Il Regno-Documenti 7* (2007), 234.

88 En su discurso en Lovaina Romero hace un breve balance: «En menos de tres años más de cincuenta sacerdotes han sido atacados, amenazados y calumniados. Seis de ellos son mártires, murieron asesinados; varios han sido torturados y otros expulsados. También las religiosas han sido objeto de persecución. La emisora del Arzobispado, instituciones educativas católicas y de inspiración cristiana han sido constantemente atacadas, amenazadas, intimidadas con bombas. Varios conventos parroquiales han sido cateados», O. A. ROMERO, *La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador, Centroamérica*, en <http://servicioskoionia.org/relat/135.htm> (02.02.1980), 5.

89 O. ROMERO, «La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia», 19.

90 O. ROMERO, «La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia», 14. En la medida que el conflicto cobró víctimas en modo indiscriminado entre los cristianos, la pastoral de la arquidiócesis de San Salvador y su pastor se fueron acercando en modo más concreto al sufrimiento del pueblo. Lo cual hizo enojar los cuerpos represivos y los escuadrones de la muerte. Esta progresión es evidente en el diario de Romero, cfr. O. A. ROMERO, *Su Diario*, Arzobispado de San Salvador, San Salvador 2000.

El documento recuerda que la Iglesia es pueblo de Dios en el mundo, signo, sacramento: «la Iglesia está en el mundo para significar y realizar el amor liberador de Dios, manifestado en Cristo»⁹¹. Ahora bien, vistas las condiciones de persecución descritas por el documento, el arzobispo prefiere presentar la Iglesia como cuerpo de Cristo en la historia. Una Iglesia que está al servicio del mundo, en la cual se admite la unidad en la historia, oponiéndose a todo dualismo entre lo temporal y lo eterno, lo profano y lo religioso, entre mundo y Dios, entre historia e Iglesia⁹². El principio que altera la unidad de la realidad y de la misma Iglesia es el pecado, el cual no es visto sólo en modo individual, sino en su dimensión social y estructural. Para poder superar la división introducida por el pecado, se necesita una permanente actitud de conversión. Una conversión que no es entendida en modo genérico o espiritualista, sino que tiene un sentido preciso, es decir, el contexto eclesial en cuestión reclama una conversión hacia los más humildes, pero sobre todo, dirá el documento, «la Iglesia no habla aquí sólo de la conversión que otros deben realizar, sino, en primer lugar, de su propia conversión»⁹³. Ha sido en su encuentro con los pobres, en el constatar la injusticia contra ellos cometida, que la Iglesia «ha encontrado la más apremiante necesidad de conversión»⁹⁴. La Iglesia está llamada a anunciar el Reino de Dios especialmente a los pobres, aunque esta misión suponga la persecución. Al tiempo que anuncia el Reino de Dios, denuncia el pecado. Este comportamiento de la Iglesia de San Salvador, no es fruto del azar, sino que se funda en el trabajo pastoral iniciado por Mons. Luis Chávez y González, predecesor de Romero en San Salvador, y funda sus raíces en aportes de los documentos del Vaticano II y Medellín⁹⁵. Las acusaciones de las cuales hemos hecho mención no tienen fundamento y son motivadas ideológicamente: «a la Iglesia, por lo tanto, no le interesa ninguna ideología como tal y debe estar dispuesta a prestar su palabra crítica a la absolutización de cualquiera de ellas»⁹⁶. La carta pone en evidencia el punto que constituye el centro de la crisis:

«Mientras la Iglesia predique una salvación eterna y sin comprometerse en los problemas reales de nuestro mundo, la Iglesia es respetada y alabada, y hasta se le conceden privilegios. Pero si la Iglesia es fiel a su misión de denunciar el pecado que lleva a muchos a la miseria, y anuncia la esperanza de un mundo más justo y humano, entonces se la persigue y calumnia,

91 O. ROMERO, «La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia», 7.

92 Cfr. O. ROMERO, «La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia», 9.

93 O. ROMERO, «La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia», 11.

94 *Ibidem*.

95 En una de sus homilias Romero reconoce: «los predicadores de la palabra de Dios estamos de acuerdo en que lo que su obispo va dirigiendo, heredado de mi venerable predecesor, Monseñor Luis Chávez y González, es una línea de pastoral que no la estamos inventando hoy. Viene del concilio Vaticano II», en O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 157, 264.

96 O. ROMERO, «La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia», 29.

tildándola de subversiva y comunista»⁹⁷

La afirmación anterior anunciaba claramente la división en que caería la CEDES y que será evidenciada en dos publicaciones de 1978, que consideramos a continuación. Como sea, en su carta de 1977, Romero invitó al gobierno al diálogo, exigió el cese de la represión y la aclaración jurídica de los casos de evidente atropello a los derechos humanos.

En 1978, la Iglesia se manifestará de modo oficial respecto al tema de las organizaciones populares⁹⁸. Citaremos dos cartas pastorales que nos ayuden a entender cuáles eran las posturas al interno de la CEDES respecto a la cuestión de la organización de los campesinos.

La primera carta pastoral, firmada el 6 de agosto de 1978, muestra que una parte de los obispos, inspirados en documentos de la Iglesia, principalmente la *Gaudium et Spes*⁹⁹ y la *Evangelii Nuntiandi*¹⁰⁰, apoyan las organizaciones populares, pues las ven como un derecho humano¹⁰¹, con tal que no caigan en la violencia terrorista

97 O. ROMERO, «La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia», 33. Como se expresa la CEDES en otra carta del 1980, el principio cristiano del amor ha sido deformado: los comunistas pretenden amar al prójimo ignorando a Dios, y los de la derecha pretenden amar a Dios ignorando al prójimo, cfr. G. RULLI, «Lettera pastorale dell'episcopato di El Salvador: "No alla guerra, sì alla pace"», 189.

98 Es importante recordar que sobre la TdL —tema en pleno debate al momento de la publicación de estos documentos— ya se cuenta con las primeras reflexiones teológicas al respecto salidas del Vaticano. La Comisión Teológica Internacional se interesó por el fenómeno de la TdL desde 1974. Se creó una subcomisión presidida por K. Lehmann, con el encargo de preparar la asamblea plenaria de 1976 (Roma, 4 al 9 de octubre). El documento final es titulado *Promoción humana y salvación cristiana* y, según el mismo Lehmann, el documento intenta representar por escrito las ideas y opiniones presentadas en la asamblea plenaria por los teólogos Hans Urs von Balthasar, Karl Lehmann, Heinz Schürman y Olegario González de Cardenal. El objetivo final del documento no sería el de dar un juicio de valor sobre la TdL, más bien trata la fundamental cuestión teológica de la relación entre bienestar humano y salvación cristiana. Al final el documento resultó ser de mucha ayuda para la TdL, la cual se vio enriquecida con los aportes críticos hechos por los teólogos, cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología de la liberación*, BAC, Madrid 1978 [Edición original alemana: Theologie der Befreiung, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977]. La publicación contiene los estudios de K. LEHMANN, *Problemas metodológicos y hermenéutica de las "teologías de la liberación"*; H. SCHÜRMAN, *Salvación escatológica de Dios y responsabilidad profana del hombre*; O. G. DE CARDENAL, *Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica*; HANS URS VON BALTHASAR, *Reflexiones histórico-salvíficas sobre la TdL*; CTI, *Promoción humana y salvación cristiana*. Según Ellacuría, los aportes de la CTI de 1976 ayudaron incluso a contrarrestar los ataques en contra de la TdL, que desde el lado económico político, fue emprendida por Rockefeller, el grupo de Santa Fe y tantas otras fuerzas conservadoras y represoras en AL y que desde el lado eclesial fue conducida sobre todo por Veckemans, López Trujillo y Kloppenburg, cfr. I. ELLACURÍA, «Estudio teológico-pastoral de la "Instrucción sobre algunos aspectos de la TdL"», en ID., *ET*, vol. 1, UCA Editores, San Salvador 2000, 199-200. 398. Una buena visión de conjunto del fenómeno desde el punto de vista histórico en G. MICCOLI, *In difesa della fede. La chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2007, 31-70.

99 Es uno de los principales documentos del Concilio Vaticano II, es una constitución pastoral y trata sobre la Iglesia en el mundo actual, promulgada el 7 de diciembre de 1965.

100 Es un documento con la categoría de exhortación apostólica sobre la acción evangelizadora en el mundo actual, promulgado el 8 de diciembre de 1975.

101 De ella dice Romero que «el derecho de organización es un derecho humano. Nadie lo puede restringir [...]». Ahora bien, decía, «ni siquiera el diálogo servirá para restablecer la paz deseada si no se da la firme voluntad de transformar las estructuras injustas de la sociedad. Sólo esa transformación será capaz de eliminar las violencias concretas», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 111-112.

y piden al Gobierno y a su aparato represivo (el ejército y los escuadrones de la muerte) que cese la persecución. Nótese el tono utilizado en esta cita:

«Cesen ya de amedrentar al campesinado y pongan fin a esta trágica situación de enfrentamiento entre campesinos, explotando su pobreza para organizar a unos al amparo del Gobierno y perseguir a otros por organizarse para buscar su subsistencia y sus derechos en independencia de él [...]. A la Iglesia le compete recoger todo lo que de humano haya en la causa y lucha del pueblo, sobre todo de los pobres. La Iglesia se identifica con la causa de los pobres cuando éstos exigen sus legítimos derechos. En nuestro país, estos derechos, en la mayoría de los casos, son apenas sólo derechos a la supervivencia, a salir de la miseria»¹⁰².

La segunda carta pastoral, con fecha 28 de agosto de 1978, la firman cuatro obispos¹⁰³ con una postura diversa a la carta anterior, condenando dos de las principales organizaciones campesinas del país:

«[...] nosotros los obispos, en cumplimiento de nuestro ministerio pastoral, declaramos que las organizaciones de tipo político y de tendencia izquierdista conocidas como Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS¹⁰⁴) y Unión de Trabajadores del Campo (UTC) no son organismos de la Iglesia, y, por consiguiente, no tienen derecho a reivindicar para sí la protección de la Iglesia o quererla instrumentalizar para sus fines [...]. Los seglares católicos, responsables de llevar el mensaje de Cristo al campo social, político, cultural, eviten valerse para su obra evangelizadora de las organizaciones FECCAS y UTC y de cualquiera que se les asemeje en sus principios»¹⁰⁵.

Las argumentaciones de los obispos firmantes de la segunda carta pastoral serán aprovechadas por los escuadrones de la muerte para confundir a la población

102 O. A. ROMERO – A. RIVERA Y DAMAS, «La Iglesia y las organizaciones políticas populares», en O. A. ROMERO (ed.), *La Iglesia de los pobres*, 13-40. La posición de Romero tampoco era ingenua, pues tenía conocimiento de las manipulaciones en que se incurría: «Y la organización popular que quiera decir a los cristianos que no son cristianos, si no se hacen de FECCAS, de UTC, de ORDEN o de cualquier organización, están mintiendo, están abusando de la Iglesia», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 5, 55.

103 Los obispos son: Pedro Arnoldo Aparicio y Quintanilla, obispo de San Vicente y presidente de la CEDES; Benjamín Barrera y Reyes, Obispo de Santa Ana; José Eduardo Álvarez, Obispo de San Miguel y Vicario castrense; Marco René Revelo, Obispo auxiliar de San Salvador y el sacerdote Fredy Delgado, Secretario de la CEDES, *Declaración de cuatro obispos de la Conferencia Episcopal de El Salvador*, en O. A. ROMERO (ed.), *La Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, 63-65.

104 Sobre la relación de esta organización con el movimiento popular-revolucionario se pueden ver las últimas entregas que aparecen en el periódico digital *Centroamérica21*, cfr. www.centroamerica21.com.

105 CEDES, *Declaración de cuatro obispos*, 63-65.

con panfletos cargadas de mentiras en contra de los obispos y sacerdotes que apoyaban la organización popular¹⁰⁶.

Las peticiones hechas por organizaciones que gozaban de la simpatía y sostenimiento del gobierno, como el ya citado FARO, ya se habían hecho sentir en Roma, en el marco de la celebración de la IV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos de 1977, en la cual, Mons. René Revelo, en ese momento obispo auxiliar de la diócesis de Santa Ana, tuvo una intervención en la 5ª congregación general del 4-X-1977¹⁰⁷, en la cual acusaba de manera genérica a algunos sacerdotes de promover las ideas marxistas¹⁰⁸.

Este tipo de declaración dio fuerza al aparato represivo del gobierno salvadoreño, que se dio a la tarea de aniquilar a los supuestos representantes de una «teología de inspiración marxista», porque así los tildó una parte del episcopado salvadoreño. Algunos de los sacerdotes asesinados antes de Romero son: Rutilio Grande,

106 En uno de los panfletos en contra de Romero se lee: «El Arzobispo de San Salvador Arnulfo Romero, que preside en estos momentos la Iglesia política, celebró una misa mitin, en corredores y patios del Colegio María Auxiliadora de San Salvador, el 9 de julio de 1977. Romero, que antes era sacerdote católico, pero ahora actúa como agitador profesional, haciéndoles el “cachete” [“hacer el cachete” expresión popular que significa favorecer a alguien] a las organizaciones marxistas [...] expresó que la Iglesia es perseguida, pero no dijo que “su Iglesia política” ahora protege a organizaciones marxistas incluyendo a los “pobres perseguidos de las FPL”, citado por L. A. GONZÁLEZ, «Iglesia, organizaciones populares y violencia sociopolítica», en R. CARDENAL - L. A. GONZÁLEZ (Compiladores), *El Salvador: la transición y sus problemas*, UCA Editores, San Salvador 2002, 242. Por su parte el Frente de Agricultores para la Región Oriental (FARO), organización pro oligarquía, en comunicado publicado en el periódico *La Prensa Gráfica* del 31 de marzo de 1977, se expresa en los siguientes términos: «FARO tiene derecho a hacer pública su indignación y hace ver a todos los católicos que una oración tan importante como el “credo” ha sido sustituida por otra netamente política-social, pues éste es el verdadero significado del contenido del “nuevo credo”. FARO dice “no” al señor Arzobispo [se refiere a Mons. Oscar A. Romero], no adultere la religión, sus oraciones fundamentales, su dogmática. Y a la vez pide a Roma su intervención para que termine esa labor por politizar la religión e Iglesias católicas», *Ibidem*.

107 Después de informar sobre el trabajo que se está realizando en el campo de la formación de catequistas rurales se expresa así: «C'è l'inconveniente che i catechisti rurali, dotati forse di maggiori doti dirigenziali, facilmente cadono vittime del partito comunista e dei gruppi di estrema sinistra, di tendenza maoista; [...]. Ancor più grave è il problema di quei sacerdoti che vedono nel marxismo l'unica via per risolvere le ingiustizie e l'oppressione. Bisogna quindi agire in profondità sui parroci e sugli agenti della catechesi rurale, cercando di raggiungere il non facile equilibrio tra formazione religiosa e promozione umana. Come regolarsi con sacerdoti e religiosi che, di fronte alle innegabili situazioni di ingiustizia e di oppressione, hanno scelto una strada che i vescovi ritengono sbagliata?», en G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi. Quarta Assemblea Generale (30 settembre - 29 ottobre 1977)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1978, 94. Romero, desesperado por esta situación declara: «ya estamos aburridos de que se nos llame comunistas», cfr. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 253, 264-265. Romero realiza su ministerio como arzobispo de San Salvador de 1977 a 1980, de modo que afrontó las acusaciones de sus propios compañeros obispos, como la de Revelo, que no tuvo reparo en acusar a los sacerdotes de ser promotores de las ideas marxistas. Esto causó muchos problemas a Romero, como lo demuestran algunos testimonios: cfr. M. L. VIGIL, «“Aiutami a capire cosa mi accade in Vaticano”. L'incredibile storia che mi confidò Monsignor Romero», en M. DE GIUSEPPE (ed.), *Oscar Romero*, 2006; ID., «A los 25 años de Mons. Romero: memoria, discernimiento, futuro», en *Iglesia Viva* 221 (2005), 131-136; M. MAIER, «Erzischof Oscar Romero Kirchenkonflikte», en *Stimmen der Zeit* 130 (2005), 198-210.

108 En *SD* Romero habla principalmente de dos obispos con los cuales tenía mayores dificultades para entenderse: Mons. Pedro Arnoldo Aparicio y Mons. René Revelo, cfr. O. A. ROMERO, *SD*, 6, 8, 9, 14, 22, 27, 35, 55, 65, 104, 105, 106, 174, 182, 214, 223, 239-240, 242, 255, 258, 261-262, 311, 321-322, 371, 424-425.

el 12 de marzo de 1977¹⁰⁹; Alfonso Navarro, el 11 de mayo de 1977¹¹⁰; Ernesto Barrera, el 28 de noviembre de 1978¹¹¹; Octavio Ortiz Luna, el 20 de enero de 1979¹¹²; Rafael Palacios, el 20 de junio de 1979¹¹³, Alirio Napoleón Macías, el 4 de agosto de 1979¹¹⁴. Para Romero los sacerdotes asesinados han dado el supremo testimonio, el martirio, e invita a que su ejemplo no se pierda¹¹⁵, además su sentido pastoral lo indujo a afirmar que «el que toca a un sacerdote en comunión con el obispo toca al obispo»¹¹⁶. Con la muerte del jesuita salvadoreño Rutilio Grande, pionero de la pastoral campesina en El Salvador, se abría una nueva etapa en la historia de la Iglesia salvadoreña, pues, hasta ese

109 Cayó acribillado a tiros en una emboscada junto a dos personas que lo acompañaban. La homilía del funeral en O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 1-5, 97-102; O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 75; O. A. ROMERO, *SD*, 253, 255. Los primeros sacerdotes asesinados en Latinoamérica por defender los derechos humanos, después del Vaticano II, datan de finales de los años 60; G. Gutiérrez, por ejemplo habla del asesinato de un amigo suyo en 1969, sacerdote negro de Recife (Brasil), padre Henrique Antonio Pereira Neto, cfr. G. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca 2003, 164.

110 Nació el 22 de septiembre de 1942 en San Salvador. Ordenado sacerdote el 8 de agosto de 1967. Le hicieron en su cuerpo diversos disparos a sangre fría en su casa parroquial, no obstante recibiera un «tiro de gracia» en su rostro, no murió inmediatamente, sino minutos después en el hospital; fue asesinado también el joven Luis Torres de 14 años, le hicieron un disparo en la frente. Según testimonio de su hermano Napoleón, el arzobispo Romero asistió como testigo a la necropsia del padre Navarro. La homilía del funeral en O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 39-43; O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 75. Más particulares en W. GUERRA, B. TOBAR, R. MORÁN, E. VILLALOBOS, C. MEJÍA, J. F. LÓPEZ, *Testigos de la fe en El Salvador*, 36-77.

111 Nació el 27 de octubre de 1948. Ordenado sacerdote el 25 de noviembre de 1974. El padre Ernesto se identificó con el movimiento obrero, miembro de La Juventud Obrera Cristiana (JOC) y en ese ambiente, altamente peligroso en esos días, realizó su ministerio. Fue capturado vivo, torturado y luego ultimado con un disparo en el cráneo. La visión de Romero en O. A. ROMERO, *SD*, 69-70, 73, 75, 79, 148. La homilía del funeral en O. A. ROMERO, *SP*, vol. 5, 338-342. Más datos, en W. GUERRA, B. TOBAR, R. MORÁN, E. VILLALOBOS, C. MEJÍA, J. F. LÓPEZ, *Testigos de la fe en El Salvador*, 78-92.

112 Nació el 22 de marzo de 1944 en Morazán. Fue ordenado sacerdote el 9 de marzo de 1974. Pedro Armengol Martínez, uno de los sobrevivientes de la masacre y testigo ocular cuenta: «Estábamos reunidos en una casa de retiro llamada “El Despertar”, en el cantón San Antonio Abad, tocaron la campana para la oración de la mañana y luego pasar a desayunar. Nadie tenía armas, sólo la biblia y libros de cantos; habíamos meditado sobre un deber que nos había dejado el padre Octaviano [este es su nombre original, pero todos lo llaman Octavio] sobre el significado del siguiente texto: “Los sordos oyen, los mudos hablan y los cojos andan”. Al sonido de la campana, entró la guardia nacional con armas y una tanqueta. El padre Octavio gritaba: ¡Esperen, les vamos a explicar! Cuando dijo eso fue balaceado junto con cuatro jóvenes que estaban con él [David Caballero, 16 años; Roberto Orellana, 16 años; Angel Morales, 22 años; Jorge Gómez, 22 años]; cayó junto a una persiana y luego pasaron las ruedas de la tanqueta sobre la cabeza, que al instante se le destripó. Todos los demás jóvenes fuimos llevados a la cárcel del Polvorín en el cuartel central de la Guardia Nacional; desde el sábado hasta el martes, nos dieron tortillas nacidas y me metieron la cabeza a un servicio con excremento de hombre; violaron a varias mujeres en El Despertar y yo vi que los cuerpos de los cuatro jóvenes asesinados junto con el p. Octavio, los subieron al tejado y les colocaron armas en las manos», cfr. W. GUERRA, B. TOBAR, R. MORÁN, E. VILLALOBOS, C. MEJÍA, J. F. LÓPEZ, *Testigos de la fe en El Salvador*, 106; véase también: O. A. ROMERO, *SD*, 91-92, 119, 123, 127, 132, 161; ID., *SP*, vol. 6, 125-136.

113 Nació en San Luis Talpa (La Paz). Ordenado sacerdote el 26 de mayo de 1963. Palacios se dirigía hacia su automóvil, estacionado frente a la Iglesia El Calvario de Santa Tecla, cuando cuatro sujetos desconocidos, que se conducían en un vehículo, dispararon contra el sacerdote, cfr. W. GUERRA, B. TOBAR, R. MORÁN, E. VILLALOBOS, C. MEJÍA, J. F. LÓPEZ, *Testigos de la fe en El Salvador*, 113; véase también, O. A. ROMERO, *SD*, 205-209, 213, 234; ID., *SP*, vol. 7, 1-9.

114 Nació en San Vicente, el 20 de noviembre de 1941. Ordenado sacerdote el 21 de marzo de 1965. Fue ametrallado en el templo parroquial de San Esteban Catarina (San Vicente), entre el altar y la sacristía, cfr. W. GUERRA, B. TOBAR, R. MORÁN, E. VILLALOBOS, C. MEJÍA, J. F. LÓPEZ, *Testigos de la fe en El Salvador*, 146; O. A. ROMERO, *SD*, 237; ID., *SP*, vol. 7, 128.

115 O. A. ROMERO, *SD*, 221.

116 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 53.

momento, era inconcebible la muerte por asesinato de un sacerdote por mano de una institución del Estado¹¹⁷; y es sintomático que sea prácticamente el primer sacerdote salvadoreño que viene llamado «mártir».

Cuando Romero escribe su cuarta Carta Pastoral, firmada el 6 de agosto de 1979 —en la cual presenta oficialmente a sus feligreses el documento de Puebla confrontándolo con la realidad diocesana— la situación social en El Salvador había ya precipitado prácticamente la guerra civil. El documento, que tomaba en cuenta además los resultados de una consulta hecha a los agentes de la pastoral de la arquidiócesis, presenta la situación del país y la misión a la que está llamada la Iglesia en ese momento histórico; de hecho, el documento se titula: *Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país*¹¹⁸. La carta habla claramente de la situación en que vive el país: «El gobierno se muestra impotente para detener la escalada de violencia en el país», pero la cuestión más grave era la «sospechosa tolerancia de bandas armadas que, por su persecución implacable a los oponentes del gobierno, podrían considerarse como servidoras suyas»¹¹⁹.

Entre las cuestiones evidenciadas en la encuesta hecha a los agentes de la pastoral se ponía de manifiesto la división al interno de la Iglesia misma, que había quedado al descubierto en las cartas de los dos bloques de obispos. En realidad, como dirá la presente carta, la «desunión al interno de la Iglesia no es más que un eco de la división que existe a su alrededor, en la sociedad en que vive y trabaja»¹²⁰ y agregará que «sólo la opción preferencial por los pobres, entendida evangélicamente, puede ser la clave para [superar] esta crisis»¹²¹. Se plantea la cuestión fundamental: «¿Cual es pues, la contribución que la Arquidiócesis, en el

117 «Aguilares —parroquia donde fue asesinado Rutilio Grande—, en la Arquidiócesis de San Salvador, tiene ya un significado muy singular, desde que cae abatido por las balas el Padre Grande, con sus dos campesinos. Después la persecución a los sacerdotes, tan directa, a los catequistas, es sin duda una señal de predilección del Señor [...]. Aguilares, en este sentido, es una antorcha puesta en alto», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 99-101. Este asesinato, veinte días después de su entrada en la arquidiócesis, es considerado uno de los elementos principales que convenció a Romero de la gravedad de la situación de persecución de la Iglesia, cfr. P. ERDOZAÍN, *Monsignor Romero. Martire della chiesa*, EMI, Bologna 1983, 9; J. HERNÁNDEZ PICO, «Monseñor Romero: exigente conversión cristiana», en *Selecciones de Teología* 20 (1981), 84; I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, UCA Editores, San Salvador 2002, 75-77.

118 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país*, Arzobispado de San Salvador, San Salvador 1979. En su diario habla de la ayuda que pidió a los jesuitas de la UCA para preparar un esbozo de esta carta; especifica, además, que hay más personas participando en la preparación de la carta, cfr. O. A. ROMERO, *SD*, 135, 184, 216, 221. Sobre todo a partir de su segunda carta, Romero seguramente pidió asesoría para la elaboración de sus cartas, esto se nota en la estructuración y en el lenguaje mucho más logrado de los textos. Por ello, es necesario confrontar el contenido de las cartas con lo escrito en su diario y en sus homilias para hacerse una idea completa del sentido de su ministerio pastoral.

119 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 15.

120 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 23. Pero era también un fenómeno extendido a todo el continente y que se hizo particularmente evidente en *Puebla*, en las conclusiones del documento se afirma: «hermanos, no os impresionéis con las noticias de que el Episcopado está dividido. Hay diferencias de mentalidad y de opiniones, pero vivimos, en verdad, el principio de colegialidad, completándonos los unos a los otros, según las capacidades dadas por Dios», CELAM, *Documento de Puebla (Mensaje a los pueblos de América Latina)*, n. 4.

121 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 24.

espíritu de Puebla, ofrece al proceso de liberación de nuestro pueblo?»¹²². La respuesta es clara y no da espacios a interpretaciones ideologizadas: la Iglesia debe ser ella misma, y por consiguiente, «no busca ser una oposición, ni quiere chocar con nadie, sino que ella construye la gran afirmación de Dios y de su Reino y sólo chocan con ella los que se oponen a Dios y a su Reino»¹²³. No es constituyéndose en poder político ni haciendo otras cosas ajenas a su naturaleza y su misión, como la Iglesia puede contribuir fundamentalmente a la mejora de ese país. Ahora bien, ha sido dicho además por el documento, que la Iglesia faltaría a su misión, si por estar preocupada por su propia identidad, se inhibiera de acercarse al mundo. La misión evangelizadora de la Iglesia en Latinoamérica debe evitar dos reduccionismos: acentuar «sólo los elementos trascendentales de la espiritualidad y del destino humano, o, al revés, destacando sólo los elementos inmanentes de un Reino de Dios que ya debe comenzar en esta tierra»¹²⁴. Al dato de fe viene dado su justa colocación: «Enseñar las verdades del evangelio e iluminar con ella nuestras realidades para acomodarlas a la verdad de Dios y no a los amaños de los hombres resulta el servicio más importante de nuestra Iglesia al país»¹²⁵.

A la raíz de todo el desorden en que está sumido el país se encuentra la absolutización de la riqueza y de la propiedad privada: «La absolutización de la riqueza [...] está en la raíz de la violencia estructural y de la violencia represiva y es, en último término, la causante de gran parte de nuestro subdesarrollo económico, social y político»¹²⁶. Es absolutizada además la «seguridad nacional», y en tantos casos la organización popular promovida por los movimientos revolucionarios, que hacen declinar las opciones personales de fe de los cristianos por los proyectos revolucionarios de inspiración marxista y atea. La liberación que el arzobispo se esperaba era una liberación integral, lo cual, en el contexto salvadoreño suponía una versión social e histórica de esa liberación: «esto exige a la Iglesia una mayor inserción entre los pobres, con quienes debe solidarizarse hasta en sus riesgos y en su destino de persecución, dispuesta a dar el máximo testimonio de amor por defender y promover a quienes Jesús amó con preferencia»¹²⁷. Es este tipo de orientación en la pastoral lo que da fastidio a las fuerzas represivas; a partir de este momento, la pastoral acompaña decididamente los procesos de liberación, incluso los de tipo socio-político; un papel importante ejercerán las comunidades de base: «La Iglesia, por tanto, siente que no es un delito, sino al contrario un deber alentar y orientar a los cristianos que tienen capacidad para organizarse desde el pueblo y para el pueblo»¹²⁸.

122 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 30.

123 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 31.

124 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 36.

125 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 38.

126 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 45.

127 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 56.

128 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 65.

El presente documento acusó sin ambages el origen de la violencia: «la Iglesia condena la violencia arbitraria y represiva del gobierno»¹²⁹ y «la violencia propiciada por bandas terroristas de derecha»¹³⁰. No se olvide que la voz del arzobispo Romero era prácticamente la única que podía hacer estas denuncias, ya que los medios de comunicación casi en su totalidad eran controlados por las fuerzas represivas y los que no se sometían al sistema eran objeto de constantes atentados dinamiteros.

Una vez que hemos presentado estos antecedentes creemos que no es difícil entender los motivos por los cuales los escuadrones de la muerte, con la aprobación del gobierno, organizaron y ejecutaron el asesinato de Romero. Este último invitó siempre al diálogo a las partes en conflicto, y la Iglesia participó activamente en la promoción del diálogo, este ha sido el motivo de su credibilidad y el sentido de una pastoral que no abandona los procesos de liberación en los cuales han participado también los cristianos.

b) *El martirio de Romero*¹³¹

El documento *De la locura a la esperanza* describe del siguiente modo el asesinato del arzobispo:

«El lunes 24 de marzo de 1980 el Arzobispo de San Salvador, Monseñor Oscar Arnulfo Romero y Galdámez, en plena celebración de la misa¹³², en la capilla del hospital de la Divina Providencia¹³³, fue ultimado por un asesino profesional quien, de un solo disparo, desde un vehículo rojo, Volkswagen, de cuatro puertas, unicó un solo proyectil calibre 22 causándole la muerte, como consecuencia de una profusa hemorragia»¹³⁴.

129 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 71.

130 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 72.

131 Para los datos biográficos de Romero se recomienda: J. SOBRINO, *Monseñor Romero*, UCA Editores, San Salvador 1989; ID., «Monseñor Romero, mártir de la liberación, 255-284; los textos de Sobrino ayudan a entender la manera como ve la teología latinoamericana de la liberación su figura. Uno de los trabajos más recientes es el de R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Primero Dios. Vita di Oscar Romero*, Mondadori, Milano 2005, se trata de un trabajo bien documentado y un intento por superar la posición de la TdL. Teniendo presente esos trabajos el lector se hace una idea de los puntos esenciales del debate sobre la figura de Romero desde el punto de vista histórico y teológico. Proponemos además: J. R. BROCKMAN, *Romero. A life*, Orbis Books, NY (USA) 1989; M. TOSCHI, «Oscar Arnulfo Romero. Martire del vangelo del Signore nella comunione con i poveri», en P. SINISCALCO – CL. LEONARDI – A. GALLAS – M. TOSCHI, *Martiri*, 75-103; E. MASINA, *L'arcivescovo deve morire. Oscar Romero e il suo popolo*, Gruppo Abele, Torino 1995; R. ROYAL, *I martiri del ventesimo secolo*, 315-358; R. MOROZZO DELLA ROCCA (ed.), *Oscar Romero. Un vescovo centroamericano tra guerra fredda e rivoluzione*, San Paolo, 2003; M. LÓPEZ VIGIL, *Monsignor Romero. Frammenti per un ritratto*, Nda Press, Rimini 2005; M. DE GIUSEPPE (ed.), *Oscar Romero. Storia, Memoria, Attualità*, EMI, Bologna 2006; J. MEYER, *Oscar Romero e l'America Centrale del suo tempo*, Studium, Roma 2006.

132 «La misa, a las seis de la tarde, era en memoria de la madre de un amigo suyo, Jorge Pinto, hijo, dueño del periódico opositor *El Independiente*. Se habían publicado esquelas en dos diarios sobre la celebración de la misa: *La Prensa Gráfica* y *El Diario de Hoy*, lunes 24 de marzo de 1980. *Expediente judicial*, f. 42-43», NN. UU., *De la locura a la esperanza*, 172-173.

133 «Monseñor Romero habitaba una pequeña vivienda en el terreno del hospital de la Divina Providencia», NN. UU., *De la locura a la esperanza*, 173.

134 La narración completa del hecho en: NN. UU., *De la locura a la esperanza*, 172-179.

Romero —continúa el documento— refiriéndose a los antecedentes del asesinato, se había erigido en un reconocido crítico de la violencia y la injusticia y, como tal, se le percibía en los círculos civiles y militares de derecha como «enemigo peligroso»¹³⁵.

Medios de prensa de la extrema derecha lo criticaron en términos hostiles: «un arzobispo demagogo y violento... [Que] estimuló desde la catedral la adopción del terrorismo»¹³⁶ y, además «será conveniente que la Fuerza Armada empiece a aceitar sus fusiles»¹³⁷. El problema principal para Romero era afrontar a la parte conservadora de la CEDES. Cuando los militares mataron al padre A. Macías todos los obispos, incluso el nuncio, estuvieron dispuestos en condenar públicamente el hecho, pero cuando Romero propuso que se señalaran también las causas del asesinato, los demás se echaron para atrás argumentando motivos de infiltración marxista en la Iglesia¹³⁸. Romero informó a Roma de la situación del país y de su diócesis, pero a Roma llegaban informes negativos contra Romero de parte de sus acusadores. Después de su coloquio con el papa (7 mayo de 1979) declara: «salí complacido por este encuentro, pero preocupado por advertir que influía una información negativa acerca de mi pastoral»¹³⁹.

En la homilía del 17 de febrero de 1980, Romero se opuso a la ayuda militar de Estados Unidos a El Salvador, señalando que:

«Ni la Junta [de gobierno] ni los demócrata-cristianos gobiernan el país. El poder político está en manos de la Fuerza Armada. Ellos

135 NN. UU., *De la locura a la esperanza*, 173. En una de sus homilías dice de sus acusadores: «me colocan a la cabeza de la subversión» y haciendo alusión a una publicación donde se menciona una serie de sacerdotes señalados como subversivos dice: «Lo que más nos angustia a los sacerdotes que aparecemos en esa lista, es si esto sea ya el indicio de ir preparando nuevos crímenes», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 235.

136 *El Diario de Hoy*, San Salvador, 11 de febrero de 1980, 53. Este periódico publicaba las homilías de Mons. Aparicio; en *SD* anota Romero: « Mons. Aparicio [dijo] que mi predicación era violenta, subversiva, que estaba dividiendo al Clero y las diócesis», cfr. O. A. ROMERO, *SD*, 8.

137 *El Diario de Hoy*, 23 de febrero de 1980, 34.

138 «[...] cuando se trató de ver las causas [del asesinato de Macías], se dejó llevar la junta [de la CEDES] por los prejuicios de una infiltración marxista dentro de la Iglesia y no fue posible sacar de allí todos los prejuicios, a pesar de que traté de explicar que, la situación de persecución de muchos sacerdotes, es por querer ser fieles al espíritu del Vaticano segundo, traducido a América Latina por Medellín y por Puebla», O. A. ROMERO, *SD*, 239. Desde que su nombre comenzó a circular en listas anónimas, publicadas por los escuadrones de la muerte, entre los sacerdotes que los grupos extremistas amenazaban, la posibilidad del martirio se le tornó una cuestión real, cfr. O. A. ROMERO, *SD*, 158. El mismo gobierno le advierte del peligro y le ofrece guarda espaldas y un vehículo blindado. Romero se negó a aceptar la propuesta argumentando que «quería correr los mismos riesgos que está corriendo el pueblo; que sería un anti testimonio pastoral andar yo muy seguro, mientras mi pueblo está tan inseguro», cfr. O. A. ROMERO, *SD*, 252-253, 256, 297, 308. San Ambrosio de Milán, en su tiempo dijo algo parecido: «El siervo de Cristo es custodiado —como siempre sucede— no por guarda espaldas, sino por la providencia del Señor», «la custodia humana no tiene valor alguno», AMBROSIO DE MILAN, *Contra Auxentium de basilicis tradendis, Epistola 75*^o, 9-10 [*Opera Omnia* 21, 119,121 Biblioteca Ambrosiana/Città Nuova, Milano/Roma 1988]. El cronista de la *Civiltà Cattolica* narra que Romero le dijo de que su vida, como la de sus feligreses, estaba en peligro, cfr. B. SORGE, «L'assassinio di Mons. Oscar A. Romero, arcivescovo di San Salvador», en *La Civiltà Cattolica* 131 (1980, I), 65.

139 O. A. ROMERO, *SD*, 161. Sobre el encuentro con el papa Juan Pablo II y las malas informaciones que llegaban a Roma, cfr. A. GIOVAGNOLI, «Romero e Roma», en R. MOROZZO DELLA ROCCA (ed.), *Oscar Romero*, 75-81.

usan de su poder inescrupulosamente. Sólo saben cómo reprimir al pueblo y defender los intereses de la oligarquía salvadoreña»¹⁴⁰.

En 1987 fue interrogado el motorista que condujo al asesino al hospital de la Divina Providencia¹⁴¹, el cual declara, que Álvaro Saravia le ordenó conducir un Volkswagen, color rojo, al hospital de la Divina Providencia. Se estacionó frente a la capilla. Su pasajero, un desconocido de barba, le ordenó fingir un desperfecto mecánico. Escuchó un disparo, volteó y vio al sujeto quien sostenía un fusil con ambas manos con dirección al lado derecho de la ventana trasera del vehículo. Hecho el disparo, el individuo le dijo que pusiera en marcha el vehículo y que lo hiciera con calma. Garay sostuvo que llevó al individuo ante el ex-capitán Saravia, frente a quien el desconocido dijo «misión cumplida». Tres días después Garay condujo al ex-capitán Saravia a una casa en donde se encontraba el ex-mayor D'Aubuisson, ante quien Saravia dijo «ya hicimos lo que habíamos planeado de la muerte de Monseñor Arnulfo Romero»¹⁴².

La Comisión de la Verdad, al final de las investigaciones sobre el caso Romero concluye:

- «1. El ex-Mayor Roberto D'Aubuisson¹⁴³ dio la orden de asesinar al Arzobispo y dio instrucciones precisas a miembros de su entorno de seguridad, actuando como “escuadrón de la muerte”, de organizar y supervisar la ejecución del asesinato.
2. Los capitanes Álvaro Saravia y Eduardo Ávila tuvieron una participación activa en la planificación y conducta del asesino, así como Fernando Sagrera y Mario Molina.
3. Amado Antonio Garay, motorista del ex-Capitán Saravia, fue asignado para transportar al tirador a la Capilla. El señor Garay fue testigo de excepción cuando, desde un Volkswagen rojo de cuatro puertas, el tirador disparó una sola bala calibre 22 de alta velocidad para matar al Arzobispo.
4. Walter Antonio “Musa” Álvarez, junto con el ex-Capitán Saravia, tuvo que ver con la cancelación de los “honorarios” del autor material del asesinato.

140 NN. UU., *De la locura a la esperanza*, 173. De esto un representante de la embajada de Estados Unidos en El Salvador pidió explicación a Romero: O. A. ROMERO, *SD*, 400, 403. Una selección de textos de documentos hechos por diversas instituciones nacionales e internacionales, que piden a Estados Unidos no proporcionar ayuda militar al gobierno salvadoreño, en G. RULLI, «El Salvador: el calvario di un popolo», en *La Civiltà Cattolica* 132 (1981, II), 87-97.

141 Su nombre es Amado Antonio Garay, que era además el motorista del ex-capitán Álvaro Saravia, también implicado en el caso Romero, NN. UU., *De la locura a la esperanza*, 178.

142 NN. UU., *De la locura a la esperanza*, 178.

143 Roberto D'Aubuisson Arrieta, nació el 23 de agosto de 1947, murió el 20 de febrero de 1992. Fundador del partido político de derechas Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), que ha estado en el gobierno por 20 años, hasta la victoria, en marzo del 2009, del FMLN.

5. El fallido intento de asesinato contra el Juez Atilio Ramírez Amaya fue una acción deliberada para desestimular el esclarecimiento de los hechos.

6. La Corte Suprema asumió un rol activo que resultó en impedir la extradición desde los Estados Unidos, y el posterior encarcelamiento en El Salvador del ex-Capitán Saravia. Con ello se asigna, entre otras cosas, la impunidad respecto de la autoría intelectual del asesinato».

Después de Romero fueron asesinados: el 7 de octubre de 1980, el padre Manuel Antonio Reyes Mónico¹⁴⁴; el 25 de julio de 1980 fue asesinado también el seminarista Ohtmaro Cáceres¹⁴⁵; el día 23 de noviembre de 1980, el padre José Ernesto Ábrego Castro, junto a tres de sus hermanos y tres amigos desaparecieron, hasta la fecha no se sabe nada de ellos¹⁴⁶; el 28 de enero de 1980 también fue desaparecido el padre Marcial Serrano, de él hay más testimonios que aseguran que fue torturado y ultimado por los cuerpos militares, su cuerpo nunca se encontró¹⁴⁷; el 25 de junio de 1993 fue asesinado con diversos impactos de arma el ordinario militar Mons. Roberto Joaquín Ramos, nunca se hicieron las investigaciones necesarias¹⁴⁸; el 2 de diciembre de 1980 las religiosas norteamericanas Ita Ford, Maura Clarke (de las Maryknoll), Dorothy Kazel (ursulina) y Jean Donovan (laica)¹⁴⁹ fueron violadas y asesinadas.

El testimonio de Romero sigue siendo una interpelación para la Iglesia, en modo particular, para la jerarquía; su testimonio goza de estima incluso entre las bases populares de la derecha moderada, mientras se intenta por todos los medios lavar la memoria de un partido político (ARENA), que tiene como fundador al principal acusado de la muerte del arzobispo.

144 Nació el 13 de diciembre de 1945. Ordenado sacerdote el 23 de mayo de 1971. El 6 de octubre, cuerpos de seguridad allanaron la vivienda del sacerdote, lo sacaron violentamente de su casa y al día siguiente apareció asesinado. W. GUERRA, B. TOBAR, R. MORÁN, E. VILLALOBOS, C. MEJÍA, J. F. LÓPEZ, *Testigos de la fe en El Salvador*, 166-176.

145 Nació en Suchitoto el 19 de septiembre de 1951. Fue ametrallado junto a un grupo de campesinos, luego de ser acribillado los esbirros y escuadrones de la muerte se ensañaron macheteándole el rostro. Los nombres de las otras víctimas son: José Belarmino Reyes León, Santos Adrián Reyes León, Gilberto Antonio León, José Alfonso León, Lucio Eduardo Reyes León, David Hernández, José Ángel Rivas, Consuelo Molina (ella fue quemada), Víctor, Amílcar y uno del que no se conoce el nombre, cfr. W. GUERRA, B. TOBAR, R. MORÁN, E. VILLALOBOS, C. MEJÍA, J. F. LÓPEZ, *Testigos de la fe en El Salvador*, 157-165.

146 Cfr. W. GUERRA, B. TOBAR, R. MORÁN, E. VILLALOBOS, C. MEJÍA, J. F. LÓPEZ, *Testigos de la fe en El Salvador*, 177-190.

147 Cfr. W. GUERRA, B. TOBAR, R. MORÁN, E. VILLALOBOS, C. MEJÍA, J. F. LÓPEZ, *Testigos de la fe en El Salvador*, 191-207.

148 Cfr. W. GUERRA, B. TOBAR, R. MORÁN, E. VILLALOBOS, C. MEJÍA, J. F. LÓPEZ, *Testigos de la fe en El Salvador*, 208-244.

149 La descripción del caso en NN. UU., *De la locura a la esperanza*, 81-88; H. NOUWEN, *Amare in terre periculose. Una storia dal Guatemala*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 82-121.

El Papa Juan Pablo II, en el marco de su visita a toda Centro América, llegó a El Salvador el 6 de marzo de 1983. En sus discursos, por una parte reconoce que entre las víctimas producidas por el conflicto armado se cuentan sacerdotes, religiosos, religiosas y fieles laicos¹⁵⁰, e invita al diálogo y la reconciliación; por otra parte, pide a los fieles, particularmente, a los sacerdotes de no dejarse manipular por ideologías que presentan un Evangelio mutilado o instrumentalizado¹⁵¹. Estas «ideologías que falsean el Evangelio», el papa las reduce al «colectivismo marxista»¹⁵², cuando en realidad, según los datos históricos, las víctimas de la represión entre sacerdotes, religiosas y laicos, en Guatemala y El Salvador, habían sido prácticamente en su mayoría causadas por los escuadrones de la muerte de la derecha y no por los movimientos guerrilleros marxistas. En C. A. hasta la fecha no se ha hecho justicia en el explicar el sentido de la participación de los cristianos en los procesos revolucionarios durante los años de la guerra fría¹⁵³.

El conflicto continuó en El Salvador y continuaron aumentando las víctimas. Sólo un año y medio más tarde, cuando la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe hizo sus primeras declaraciones sobre el fenómeno de la TdL, se conocerá la versión oficial de la Santa Sede con la publicación de la «Instrucción sobre algunos aspectos de la TdL» por la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 6 de agosto de 1984¹⁵⁴.

150 « ¡Cuántos hogares destruidos! ¡Cuántos refugiados, exiliados y desplazados! ¡Cuántos niños huérfanos! ¡Cuántas vidas nobles, inocentes, tronchadas cruel y brutalmente! También de sacerdotes, religiosos, religiosas, de fieles servidores de la Iglesia, e incluso de un pastor celoso y venerado, arzobispo de esta grey, Mons. Oscar Arnulfo Romero [...]», en JUAN PABLO II, *Insegnamenti Pace a questa terra martoriata, riconciliazione tra i fratelli* (6 marzo 1983), 602. Su palabras son dichas en un estilo similar al de Romero: «cuántas familias destrozadas, cuántas angustias de desaparecidos, cuánto dolor en aquellos cadáveres ambulantes de las mazmorras de nuestras cárceles, torturados, flagelados horriblemente, injustamente, desaparecidos, muertos vivos de nuestra propia patria», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 213.

151 En su discurso a los sacerdotes reunidos en el Gimnasio «Marcelino Champagnat», en San Salvador, pide insistentemente la fidelidad a la doctrina católica y habla de «ideologías» sin especificar cuáles. Considerese las siguientes expresiones: «No vale la pena darla [la vida] por una ideología, por un Evangelio mutilado o instrumentalizado, por una opción partidista». «Identificarse con esa integridad doctrinal para ser a la vez el transmisor fiel de la doctrina de la Iglesia, en comunión con su Magisterio». «Por eso no defraudéis a los pobres del Señor que os piden el pan del Evangelio, el alimento sólido de la fe católica segura e íntegra, para que sepan discernir y elegir ante otras predicaciones e ideologías que no son el mensaje de Jesucristo y de su Iglesia [...]», (JUAN PABLO II, *Pace a questa terra martoriata*, 608

152 JUAN PABLO II, *Insegnamenti «Nuova evangelizzazione. Promozione umana. Cultura cristiana. Gesù Cristo ieri, oggi e sempre»* (12 octubre de 1992), 322.

153 No resultaba fácil al Papa Juan Pablo II asumir la complejidad de la situación política centroamericana, en donde los procesos revolucionarios no se podían entender sin la participación de los cristianos. En este contexto la imparcialidad pontificia se traducían fácilmente en favorecimiento de los cuerpos represivos. El cronista de la revista «La Civiltà Cattolica» hace un verdadero artificio periodístico para dejar a salvo la «libertad de la Iglesia», que reprendió en público a Ernesto Cardenal y le dio la mano, en gesto amigable, a R. D'Aubuisson, acusado de la muerte de Romero, cfr. B. SORGE, «Il Papa in America Centrale. Il senso d'un viaggio difficile», en *La Civiltà Cattolica* 134 (1983,II), 46-50. Una visión más equilibrada del viaje en G. CAPRILE, «Le tappe del viaggio apostolico in Centroamerica», en *La Civiltà Cattolica* 134 (1983,II), 50-67.

154 El documento lo firmaba el cardenal Ratzinger, en el cual se acusaba a una parte de la TdL de *inmanentismo historicista*, en el sentido en que lo entiende el marxismo, cfr. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción De quibusdam rationibus «Theologiae Liberationis»* (6 agosto de 1984): AAS 76 (1984) 876-909.

En su momento, la recepción del documento en El Salvador no ayudó a rebajar la represión contra la Iglesia, por el contrario, tuvo consecuencias violentas en un país en plena guerra civil con claros influjos internacionales en el contexto de la guerra fría. El ciclo represivo contra los agentes de la pastoral no se detiene, sino hasta la masacre de los jesuitas de la UCA (1989). En la madrugada del día 16 de noviembre de 1989 fueron asesinados a tiros, en el Centro Pastoral de la UCA de San Salvador y fueron asesinadas también con ellos una cocinera y su hija de dieciséis años. Entre las víctimas se encontraban los padres Ignacio Ellacuría, rector de la UCA; Ignacio Martín Baró, vicerrector; Segundo Montes, director del Instituto de Derechos humanos; y Amando López, Joaquín López y López, y Juan Ramón Moreno, todos ellos profesores de la UCA; y la señora Julia Elba Ramos y su hija, Celina Mariceth Ramos¹⁵⁵.

Alcanzada la firma de los acuerdos de paz (1992), el ejército es reducido al mínimo indispensable de sus miembros y el FMLN realiza la incorporación de sus combatientes a la vida civil y se convierte en partido político con el mismo nombre. Actualmente, el FMLN tiene el gobierno del país y ARENA es el principal partido de oposición. En cuanto respecta la amnistía acordada entre las partes incluso en la actualidad continúa causando discusión¹⁵⁶. Recientemente el gobierno de El Salvador está intentando seguir las indicaciones hechas por la Comisión Internacional de Derechos Humanos sobre el caso Romero y los tribunales internacionales dan seguimiento a los casos de lesa humanidad cometidos en el país.

2. «Guatemala nunca más» (martirio en Guatemala)

En este apartado reducimos notablemente el contexto histórico, pues consideramos que, en líneas generales, el área centroamericana, sigue un patrón similar en cuanto respecta a su historia, teniendo presente el contexto salvadoreño se puede hacer una idea del contexto guatemalteco: dictaduras militares, guerra civil, corrupción de las instituciones públicas, masacres masivas de comunidades campesinas e indígenas, etc. Aquí nos interesa conocer cuál fue la posición de la Iglesia guatemalteca en el conflicto y, en particular, proponer algunos ejemplos de cristianos asesinados durante ese período.

a) *La Iglesia guatemalteca, gobiernos militares y movimientos revolucionarios*¹⁵⁷.

Hasta la reforma liberal de 1871 el poder político y económico en Guatemala

155 Cfr. NN.UU., *De la locura a la esperanza*, 61-71; véase además: *Revista de Estudios Centroamericanos*, 34 (1989), 1125-1171.

156 Sobre el proceso de negociación hasta la amnistía, cfr. G. RULLI, «Un rapporto internazionale su El Salvador», en *La Civiltà Cattolica* 144 (1993, II), 395-403.

157 Para este apartado seguimos el tomo n. 3 del informe *Guatemala nunca más*.

permaneció en manos de familias descendientes de los conquistadores o los administradores coloniales españoles. Fue el general Justo Rufino Barrios quien impulsó las reformas liberales, pero asumiendo una dictadura personal. Esas reformas mezclaban los avances tecnológicos y las nuevas concepciones militares, como la organización de un ejército profesional, con la supresión de derechos comunales y eclesiásticos sobre la tierra y la instauración del trabajo forzado. Los más afectados fueron los indígenas, cuyas comunidades estaban ubicadas en las áreas de expansión cafetalera¹⁵⁸, especialmente en la bocacosta de Quetzaltenango, San Marcos y Alta Verapaz¹⁵⁹.

Es de este período liberal la implantación de la mano de obra forzosa. En 1877 se promulgó el Reglamento de Jornaleros y en 1878 la Ley contra la vagancia, que obligaba a los indígenas a trabajar de 100 a 150 días al año en las fincas cafetaleras. El despojo de tierras y la formalización de las nuevas propiedades se prolongaron hasta 1898. En 1893 el presidente José María Reina Barrios suprimió el trabajo forzado, pero el llamado «Batallón de Zapadores», es decir, aquellos indígenas que no pagaran su liberación del servicio o demostraran tres meses de trabajo en una finca de café, debían hacer trabajos para el Estado. Como se ve es sólo una variante del trabajo forzado. La militarización de los campesinos e indígenas era un hecho.

El presidente Ubico¹⁶⁰, después de unas elecciones en las cuales obtuvo más de 300,000 votos frente a ningún rival, fue electo en febrero de 1931. Creó, mediante acuerdo ministerial del 9 de julio de 1938, la figura de los «comisionados militares» como representantes locales del ejército. En esta institución se puede notar el germen de lo que hoy conocemos como grupos paramilitares y que, en tiempos de guerra civil, con facilidad degeneran en escuadrones de la muerte. Sus funciones eran *ad honorem* y se ejercía sin plazos, incluían los reclutamientos para el servicio militar, la captura de delincuentes, citaciones y llamamientos.

158 Galeano describe de este modo el ascenso del café centroamericano al mercado mundial: «De sus plantaciones [centroamericanas] recién nacidas provenía, hacia 1980, poco menos de la sexta parte de la producción mundial del café. Fue a través de este producto como la región quedó definitivamente incorporada al mercado internacional. A los compradores ingleses sucedieron los alemanes y norteamericanos; los consumidores extranjeros dieron vida a una burguesía nativa del café, que irrumpió en el poder político, a través de la revolución liberal de Justo Rufino Barrios. La especialización agrícola, dictada desde fuera, despertó el furor de la apropiación de tierras y de hombres: el latifundio actual nació, en Centroamérica, bajo las banderas de la libertad de trabajo», E. GALEANO, *Las venas abiertas*, 139-140.

159 Los liberales concedieron grandes espacios al capital norteamericano, en particular a la *United Fruit Company* (UFCO), que empezó a cultivar plátanos a principios del siglo XX.

160 Jorge Ubico Castañeda, (Guatemala, 1878 - Nueva Orleans, Estados Unidos, 1946) Político y militar guatemalteco. Gobernó en Guatemala de 1931 a 1944. Jefe de Estado Mayor, contribuyó a derrocar al presidente Carlos Herrera en 1921 y fue ministro de la Guerra de 1921 a 1923. Se presentó sin éxito a las elecciones presidenciales de 1922 y 1926, pero venció en las de 1931. Suprimió las libertades democráticas, pero se ocupó de las obras públicas y puso fin a la cuestión de límites con Honduras. Hizo grandes concesiones a los intereses privados y militares de los Estados Unidos, en particular a la *United Fruit*. En junio de 1944 fue derrocado por un movimiento cívico-militar apoyado por los sectores burgueses del país y se refugió en Estados Unidos.

El 20 de octubre de 1944 se registra una revolución que derroca al presidente Ponce Vaides¹⁶¹, electo en junio de 1944. En 1950 gana las elecciones presidenciales el coronel Jacobo Árbenz¹⁶², representante de la clase media. Árbenz comenzó a estudiar el problema agrario¹⁶³. El censo agropecuario de 1950 mostraba que el 99.1% de las fincas eran minifundios que sólo ocupaban el 14% de las tierras, mientras el 0.1% ocupaba el 41% de la superficie censada; el 40% de las fincas eran propiedad de 23 familias, 54 fincas disponían del 19% de la tierra y cerca de 250,000 campesinos carecían de ella. En este período se lleva a cabo una reforma agraria para favorecer a los campesinos, pero es boicoteada por la CIA¹⁶⁴. En mayo de 1954, se organiza la conspiración, los Estados Unidos firman tratados de ayuda militar con Honduras y Nicaragua, países desde los que se preparaba la intervención militar contra Guatemala¹⁶⁵. El 24 de mayo de 1954 la marina de los Estados Unidos comienza la *Operación Hardrock Baker*, el bloqueo marítimo a Guatemala. El 1 septiembre de 1954 el coronel Castillo Armas asume la presidencia; graduado en Fort Leavenworth, Kansas, abatió sobre su propio país las tropas entrenadas y pertrechadas, al efecto, en los Estados Unidos. El bombardeo de los F-47, con aviadores norteamericanos respaldó la invasión. «Tuvimos que deshacernos de un gobierno comunista que había asumido el poder», diría, nueve años más tarde, Dwight Eisenhower¹⁶⁷.

El poder de la Iglesia había sido reducido por los gobiernos liberales. El arzobispo Mariano Rossell y Arellano (1939-1964)¹⁶⁸ buscaba que la Iglesia recuperara

161 Juan Federico Ponce Vaides (26 de Agosto, 1889 - 16 de Noviembre, 1956) Político y Militar guatemalteco. Fue presidente de Guatemala del 4 de julio de 1944 al 20 de octubre de 1944. Continuador de la dictadura ubiquista. Fue contra su gobierno que se gestó la llamada *Revolución de Octubre*, la cual puso fin a un largo período de dictaduras militares en Guatemala.

162 De la caída de Ponce Vaides, 1944, a 1950 gobernó el país Juan José Arévalo Bermejo (Taxisco, 10 de Septiembre 1904 - Guatemala, 7 de Octubre 1990). A Arévalo Bermejo lo sucedió Jacobo Arbenz Guzmán (Quetzaltenango, Guatemala, 14 de Septiembre 1913 - México, 27 de Enero 1971). Político y Militar Guatemalteco. Presidente de Guatemala de 1951 a 1954. Electo democráticamente, fue derrocado por un golpe de Estado orquestado por la CIA de los Estados Unidos, que lo sustituyó por una dictadura militar. Murió en la ciudad de México. Sus restos regresaron a la ciudad de Guatemala el 19 de octubre de 1995, durante el gobierno de Ramiro de León Carpio.

163 «La revuelta de octubre de 1944 dio comienzo a un decenio singular de la historia política de Guatemala, un período cuyo carácter quizá se exprese mejor hablando de "diez años de primavera" que empleando el término "revolución", que es el que con mayor frecuencia se aplica a los gobiernos de Juan José Arévalo (1945-1950) y Jacobo Árbenz (1951-1954)», L. BETHELL, *Historia de América Latina*, vol. 14, 61.

164 Una cronología de las intervenciones de la CIA en, ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 9-12.

165 Sobre la intervención de los Estados Unidos en Centro América hasta los años '80, cfr. G. RULLI, «Stati uniti e Centro-América», en *La Civiltà Cattolica* 133 (1982, II), 82-90.

166 Carlos Castillo Armas (Santa Lucía Cotzumalguapa (Escuintla) 4 de Noviembre de 1914 - Ciudad de Guatemala, 26 de Julio de 1957). Militar y político guatemalteco. Presidente de Guatemala del 8 de Julio de 1954 hasta su asesinato en Julio de 1957. Fue conocido por liderar el movimiento de contrarrevolución de 1954, apoyado por la agencia estatal de la CIA de Estados Unidos.

167 E. GALEANO, *Las venas abiertas*, 149.

168 Sobre este prelado, cfr. R. BENDAÑA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. 6: *América Central*, CEHILA/Sígueme, Salamanca 1985, 365-366.

el poder y su influencia. Desde 1946 el episcopado de Guatemala había advertido contra la amenaza comunista. Durante los años 50 el clima anticomunista era generalizado en la Iglesia. En la teología práctica de muchos jerarcas figuraba como otro dogma. Russell veía la lucha contra el comunismo como una cruzada, de una de sus cartas pastorales son estas palabras: «estas palabras del pastor quieren orientar a los católicos en justa, nacional y digna cruzada contra el comunismo. El pueblo de Guatemala debe levantarse como un solo hombre contra el enemigo de Dios y la patria»¹⁶⁹.

En compensación al apoyo anticomunista de la Iglesia contra Árbenz, la constitución de 1956 reconoció a la Iglesia como persona jurídica con el derecho a poseer bienes, permitió la enseñanza religiosa, se permitió la entrada de misioneros. El mismo obispo que apoyó el anticomunismo, muerto el presidente Castillo Armas en 1957 declara: «El futuro presidente debe eliminar de su gobierno a todos los explotadores del proletariado [...] Más comunistas que los líderes Soviet, son los explotadores, porque éstos hacen comunistas de corazón, y aquellos hacen comunistas de ocasión»¹⁷⁰.

En este período la AC era reconocida por Rossell como un modelo evangelizador, un medio para influir en la sociedad y un arma contra el comunismo. En ese mismo sentido acompañó a las nuevas organizaciones de Acción Católica urbana (Frente Estudiantil Socialcristiano, Juventud Católica Centroamericana).

En los años 60 aparecen los primeros grupos guerrilleros y la Iglesia sufre notables transformaciones, a raíz de los nuevos eventos: el Vaticano II, Medellín y la TdL¹⁷¹.

Dos temas preocupan especialmente a los obispos guatemaltecos en esos años: el régimen de propiedad de la tierra y la violencia política. El primer comunicado de la Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG), que había sido creada en 1964, sobre la violencia, fue un mensaje del 9 de mayo de 1967:

«No podemos permanecer indiferentes mientras poblaciones enteras son diezmadas, sobre todo en la región noroeste del país; mientras cada día aumenta el número de huérfanos y viudas —víctimas inocentes de misteriosas luchas y venganzas— o cuando son ya muchos los hombres arrancados violentamente de sus hogares por incógnitos secuestradores y son detenidos

169 ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 12.

170 ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 13.

171 ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 68-69.

en lugares ignorados, o vilmente asesinados, apareciendo luego sus cadáveres horriblemente destrozados y profanados [...]. Nos sentimos profundamente preocupados al constatar que el clima reinante de inseguridad ahonda más y más los graves problemas morales, sociales y económicos de nuestra Guatemala [...]. Callar ante tanta injusticia, crimen y desolación, sería faltar al más sagrado de nuestros deberes [...]»¹⁷².

Desde 1965 los jesuitas y los Maryknoll organizaron cursillos de capacitación social en las áreas rurales, en los que participaron estudiantes avanzados, junto con sacerdotes y religiosas. Es a raíz de esos cursillos que nace el Cráter, un proyecto de formación y de trabajo entre indígenas. En esos cursillos trataban de conciliar el marxismo con el cristianismo. El documento menciona a los sacerdotes Marian Peter (Marjorie Melville) y Thomas Melville, de los Maryknoll, como integrados en la guerrilla¹⁷³. El arzobispo Mario Casariego¹⁷⁴, según testimonio citado por el documento, informó del hecho al gobierno, el cual procedió a la expulsión del país de los sacerdotes y a la represión de los integrantes del proyecto.

La década de los 70 es la década de la aparición de las comunidades eclesiales de base y de los centros de formación para laicos. Sacerdotes y religiosas trabajaban fuertemente en estos centros, que fueron apoyados por los obispos. En sus cartas pastorales se resalta la importancia de la participación política de los cristianos, se condena la situación de represión, pero ésta condena se hace de modo impersonal, sin señalar ni las causas, ni los protagonistas.

También en la Conferencia Episcopal de Guatemala notamos divergencias, pero diversamente al caso salvadoreño, aquí el que se oponía a una neta denuncia contra los atropellos era el cardenal arzobispo Casariego, mientras los otros miembros de la Conferencia se mantenían compactos. De hecho, aprovechando la ausencia del cardenal, la CEG publicó una carta pastoral titulada *Unidos en la Esperanza*, en la cual se puede leer una clara denuncia contra la violencia y sus causantes:

«Guatemala vive bajo el signo del subdesarrollo y de la dependencia que aparta a nuestros hermanos no sólo del goce de los bienes materiales, sino de su propia realización como seres humanos [...]. Las llamadas clases altas, formadas por los que detentan la riqueza y el poder han ido cediendo paulatinamente al avance de la inmoralidad, al deseo inmoderado de lucro, a la búsqueda

172 ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 70.

173 ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 71.

174 Sobre este arzobispo, cfr. R. BENDAÑA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. 6, 462-463.

insaciable del placer. Es increíble la bajeza, la decadencia moral que se descubren en muchos de estos sectores de nuestra sociedad [...]. Es aquí donde con mayor claridad y dramatismo aparece la injusticia que vive nuestra patria [...]. Este grave problema de la tenencia de la tierra agrícola y urbana, está en la base de toda nuestra situación de injusticia [...] ha creado y mantiene un clima de tensión, inseguridad, de miedo, de represión en nuestro país [...]. Guatemala vive desde hace largos años bajo el signo del temor de la angustia [...]. La represión no se hace esperar y hemos entrado [...] en lo que se ha dado en llamar la terrible “espiral de la violencia”, a la opresión responde la subversión, a la subversión la represión y así, poco a poco, el clima se hace más exasperante y el baño de sangre que padece nuestra patria es de características insufribles»¹⁷⁵.

Esta es una de las publicaciones más significativas en materia de protesta contra la violencia en esos años y en la que se manifestaba una corriente al interno de la CEG de acercamiento a los movimientos populares. Se esperaba una reacción del aparato represivo, de hecho, el 4 de mayo de 1977 la CEG respondió a las acusaciones de Mario Sandoval Alarcón, líder del MLN (Movimiento de Liberación Nacional, de inspiración derechista), de que la Iglesia era vehículo del comunismo internacional.

En el área Ixil y norte de la diócesis de El Quiché las acciones militares del Ejército entre 1975 y 1976 ya estaban cobrando las primeras víctimas entre la AC. El 19 de marzo de 1976 fueron secuestrados el presidente de la AC de Nebaj, los directivos de la AC de Cotzal y los directivos juveniles y adultos de la AC de Chajul. De noviembre de 1976 a diciembre de 1977, 143 directivos y catequistas de la AC del área Ixil y del Ixcán fueron secuestrados y asesinados.

A partir de la segunda mitad de los años 70 el influjo de la TdL era mucho más fuerte. El paso del movimiento social a la lucha armada, las relaciones entre los responsables de la parroquias y sus fieles no funcionaron de acuerdo a un solo esquema y en un único sentido. No por ello deja de ser cierto que fueron un punto de unión. Entre el grupo de guerrilleros dirigido por revolucionarios profesionales y las comunidades indígenas, la religión fue una de las mediaciones principales. Permitió a la guerrilla dar un salto cualitativo a partir de 1976¹⁷⁶.

175 ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 131.

176 El documento en este punto presenta uno de los testimonios: «De no haber sido por los catequistas, las organizaciones revolucionarias sencillamente no habrían podido reclutar un número significativo de *q'eqchi'és* [uno de los grupos étnicos de Guatemala]. Su papel fue decisivo, no sólo como líderes en las aldeas, sino también porque pudieron traducir la doctrina de la revolución política en términos localmente inteligibles. El análisis de clase de la guerrilla fue reformulado en una ideología de la comunidad», ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 133.

La radicalización política y la represión contra las estructuras de la Iglesia, lo mismo que en El Salvador, se inicia al final de los años 70. Se dan a continuación algunos nombres de personas asesinadas, pero téngase en cuenta que en Guatemala el asesinato sistemático de enteras comunidades fue una cuestión frecuente¹⁷⁷. La mayoría de las masacres registradas corresponden al departamento de Quiché (264 masacres). Le siguen Alta Verapaz (65), Huehuetenango (34), Baja Verapaz (13), Petén (10) y Chimaltenango (9). Los datos sobre las fuerzas responsables revelan la importancia de las masacres como parte de la política contrainsurgente. Los responsables fueron: el ejército con el 67.55% de las masacres; PAC y Comisionados el 23.52%; fuerzas civiles privadas el 2.07%; desconocidos el 2.27%; y la guerrilla el 3.16%. La mayor parte de las veces los comisionados militares y PAC no actuaron solos, sino en colaboración con el ejército¹⁷⁸. Entre las personas asesinadas tenemos: el 30 de junio de 1978 el padre Hermógenes López¹⁷⁹; en agosto de 1978 el padre José María Gran Cirera (MSC) (español); el 1 de mayo de 1980 el padre Conrado de la Cruz (CICM) (filipino); 12 de mayo de 1980 el padre Walter Voodeckters (CICM) (belga); el 10 de julio de 1980 el padre Faustino Villanueva (MSC) (español). En noviembre, el gobierno negó la entrada al país del presidente de la CEG y obispo de El Quiché, Juan Gerardi. En junio las autoridades eclesiales habían decidido cerrar esa diócesis¹⁸⁰.

177 Cfr. ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 2, 1. La violencia era orientada a zonas de alta densidad indígena, en Guatemala más de la mitad de la población es indígena de cultura maya. Como parte de la política contrainsurgente, el ejército, en un intento por destruir la guerrilla y su infraestructura, llevó a cabo una práctica de asesinatos selectivos para eliminar a los supuestos colaboradores FIL (Fuerzas Irregulares Locales) y posteriormente aniquilar globalmente a las comunidades consideradas como su base social, especialmente entre 1980 y 1983. Muchas de esas masacres contaron con la colaboración de población civil militarizada, en algunos casos ya indoctrinada, en otros obligada a participar en las masacres, como Comisionados Militares y Patrullas de Autodefensa Civil (PAC).

178 Para más datos sobre las masacres véase: ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 2, 1-47.

179 Monseñor Romero condenó el asesinato en su homilía del 2 de julio de 1978, cfr. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 5, 43.

180 No es común escuchar que se cierra una diócesis. Se trata de suspender, por algún tiempo y por motivos graves, los servicios pastorales; en este caso la decisión es tomada por la grave situación de violencia. Al respecto véase: *La Civiltà Cattolica* 131 (1980,III), 432; 132 (1981,II), 87. «En marzo, supuestos escuadrones de la muerte colgaron de la rejas de radio Quiché los cadáveres mutilados de dos catequistas. En mayo, trece mujeres fueron asesinadas en la plaza de Nebaj. A través de comunicados públicos la diócesis acusó directamente al ejército. Así fue creciendo la tirantez entre las autoridades militares y el obispo Juan Gerardi. Una selección de casos de catequistas asesinados en CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA, *Testigos fieles del evangelio*, San Pablo, Guatemala 2003; para la diócesis del Quiché, cfr. DIÓCESIS DEL QUICHÉ, *Dieron la vida*, vol. 2, San Pablo, Guatemala 2003. El 4 de junio, tras el cambio del comandante del destacamento militar de Chajul, fue asesinado el padre José María Gran, junto con su acompañante Domingo Batz. El 10 de julio mataron al p. Faustino Villanueva en su despacho parroquial. Gerardi, entonces, llamó a todos los agentes de pastoral a concentrarse en la capital para reflexionar sobre la situación y tomar una decisión. La decisión fue cerrar la diócesis. La diócesis y el obispo se encontraron solos ante esta decisión. Se les culpó como causantes de la gravedad de la situación, incluso dentro de la misma Iglesia. Gerardi se fue exiliado a Costa Rica. Solamente un sacerdote se quedó en la diócesis, el padre Axel Mencos, quien dio acompañamiento pastoral a las comunidades, no obstante las constantes presiones que sobre él ejercían los militares», ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 135-136.

En 1981 la Iglesia continuó sufriendo la represión y la acusación es siempre la misma, ser vehículo del comunismo¹⁸¹: el 15 de febrero de 1981 fue asesinado el padre Juan Alonso Fernández (MSC) (español); el 16 de mayo el padre Carlos Gálvez Galindo; el 8 de junio fue detenido el jesuita Luis Eduardo Pellecer Faena; el 1 de julio fue ametrallado el sacerdote franciscano Tulio Maruzo (italiano); el 2 de agosto es capturado y asesinado el padre Carlos Pérez Alonso (jesuita español). El 25 de julio aparecieron los cadáveres de los misioneros laicos Raúl Joseph Leger (canadiense) y Ángel Martínez Rodrigo (español). El 28 de julio fue asesinado el sacerdote estadounidense Francisco Stanley Rother¹⁸². Entre los protestantes asesinados entre 1980 y 1981 están los líderes evangélicos Marco Antonio Cacao Muñoz y Roberto Ortiz Morales. El 19 de noviembre de 1981 fueron secuestradas las monjas dominicas Jean Reiner y Hellen Lavalley, reaparecidas una semana después.

La CEG, en comunicado del 13.06.1980 describe la crisis guatemalteca como crisis de humanismo dado el grado de barbarie alcanzado: «en un país con prevalencia católica, han asesinado recientemente tres sacerdotes, uno está secuestrado, muchos sacerdotes y religiosos viven bajo amenaza de muerte y otros han sido expulsados del país» y se declara la excomunión a los mandantes de los asesinatos de sacerdotes¹⁸³. En otro comunicado del 6 de agosto de 1981, se pronunció en estos términos:

«Es inconcebible que haya católicos que asisten a misa y aun se acercan a recibir el Cuerpo de Cristo y luego permanecen indiferentes cuando se asesinan a sus sacerdotes o se tortura y masacra a sus hermanos. Algunos incluso aprueban estos hechos y unen sus voces a los que denigran a [...] la santa Iglesia. No podemos menos de manifestar también nuestra preocupación constante por la vida y la integridad física de nuestros sacerdotes, religiosos y catequistas, porque [...] a causa [...] de las campañas de desprestigio contra la Iglesia y por la impunidad con que se han cometido los sacrílegos crímenes, cualquier persona, aún por

181 El cronista de la *Civiltà Cattolica* constata que desde 1966 a los primeros meses de 1980 han muerto por razones políticas 20,000 personas. En 1980, como presidente está el general Romero Lucas García, en dos años de su mandato han sido asesinadas 4,000 personas; se habla de una media de 30 asesinatos al día, cfr. G. RULLI, «Guatemala: coraggiosa denuncia dei vescovi», en *La Civiltà Cattolica* 131 (1980, III), 430-433. Fernando Romeo Lucas García (San Juan Chamelco, Guatemala; 4 de julio de 1924 - Caracas, Venezuela; 27 de mayo de 2006) militar guatemalteco, presidente de Guatemala del 1 de julio de 1978 al 23 de marzo de 1982. Su gobierno se caracterizó por el alto número de violaciones de los Derechos Humanos y represión política. Fue responsable por la quema de la Embajada de España en Guatemala el 31 de enero de 1980, que provocó la muerte de 39 personas por lo cual le fue abierto un expediente en la Audiencia Nacional de España en 1999 después de que la petición fuera hecha por Rigoberta Menchú. Fue depuesto por un golpe de Estado liderado por Efraín Ríos Montt.

182 Cfr. H. NOUWEN, *Amare in terre periculose*, 13-81.

183 ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 433.

asuntos sin importancia, se siente autorizada y animada a proferir amenazas y hasta llevarlas a la práctica contra los miembros del clero y de las comunidades religiosas»¹⁸⁴.

En 1982, el 2 de enero, fue herido a tiros el padre Horacio Benedetti; el 4 de enero fueron secuestrados los sacerdotes Pablo Achildermans y Roberto Paredes Calderón, dejados libres tres días después. El 5 de enero fue asesinado el religioso Venancio Aguilar Villanueva; el 6 de enero fue desaparecida la religiosa betlemita Victoria de la Roca, la hermana fue torturada, llevada al hospital militar en condiciones graves, murió a causa de las torturas y no se supo establecer qué pasó con su cuerpo; el 19 de enero fue desaparecido el religioso belga Sergio Berten; el 20 de enero fue asesinado el dominico guatemalteco Carlos Ramiro Morales López, dirigente del grupo guerrillero MRP-Ixim; el 13 de febrero fue asesinado el hermano de La Salle James Alfred Miller; el 11 de septiembre fue capturado junto con otras personas el padre Andrés Lanz Andueza (español nacionalizado guatemalteco), sus cuerpos no han sido encontrados; el lunes 7 de noviembre de 1983 fue asesinado el padre Augusto Rafael Ramírez Monasterio (franciscano, guatemalteco).

El papel de la Iglesia guatemalteca en la época de recrudescimiento del conflicto a principios de los años 80 es todavía punto álgido de debate. Algunas conclusiones que saca el documento son las siguientes: (a) desde los años 60, pero sobre todo en los 70, la Iglesia fue un motor de cambio social y económico en las comunidades, el cual llevaba una dirección progresiva que chocó con la rigidez del sistema y, por otro lado, también provocó conflictos intracomunitarios. El marco de acción pastoral provenía del concilio Vaticano II y de las reuniones del CELAM en Medellín y Puebla; (b) algunos sacerdotes y religiosas abrazaron abiertamente la opción revolucionaria y otros, también una minoría pero menos militante, se inclinaron por el ejército, incluso trasladando listados de catequistas y sacerdotes sospechosos de colaborar con la guerrilla. Pero estaban aquellos cuya opción era la gente, no las ideologías ni los intereses políticos. También ellos fueron víctimas; (c) la cercanía general de la Iglesia con las comunidades y la promoción de distintas formas de organización de base despertó la sospecha del ejército y de aquellos sectores que hubieran preferido una Iglesia tradicional, más clerical e identificada con los grupos de poder; (d) la represión contra sacerdotes y religiosas fue selectiva y a la vez ideologizada, sobre todo en El Quiché. Ser católico y, peor, catequista era sinónimo de subversivo. Muchos catequistas enterraron su biblia por miedo a ser identificados y perseguidos¹⁸⁵.

184 ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 135-136, 137.

185 Si se desea ampliar estas afirmaciones véase: ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 138-144; las narraciones sobre algunos de los sacerdotes y religiosas asesinados en las páginas 144-154.

El 7 de marzo de 1982 se celebraron elecciones presidenciales en las que el general Aníbal Guevara se proclamó vencedor. Sin embargo, el 23 de marzo, 950 miembros del ejército llevaron a cabo un golpe de estado y nombraron un triunvirato presidido por el general Efraín Ríos Montt¹⁸⁶.

Con Ríos Montt la persecución contra la Iglesia adquirió otras características. Montt pertenece a la Iglesia evangélica llamada “del Verbo”. Cuando el papa Juan Pablo II visitó Guatemala, en 1983, fue saludado con seis fusilamientos y actos de agravio del presidente a la máxima autoridad católica. La llegada de Montt marca el inicio de la contra insurgencia utilizando el método de la propaganda evangélica pentecostal, que suponía un fuerte apoyo económico para las comunidades en conflicto y un proceso de des-concientización social¹⁸⁷.

b) *Proceso de negociación y recuperación de la memoria histórica*

Cuando el 30 de setiembre de 1987 se creó la Comisión Nacional de Reconciliación (CNR), el presidente Cerezo¹⁸⁸ le solicitó a la CEG la designación de dos delegados para representar a la Iglesia. Así fueron nombrados los obispos Rodolfo Quezada¹⁸⁹ y Juan Gerardi. Los otros miembros de la Comisión eligieron al obispo Quezada como presidente de la instancia. La CNR promovió un diálogo nacional que abrió espacios de participación a los sectores civiles y propició la negociación directa entre el gobierno y la URNG.

Después de un arduo camino, el 26 de abril de 1991 se firmó el acuerdo de México que incluyó un temario de discusiones. Un segundo encuentro, el de Querétaro, se firmó el 25 de julio de 1991 y en octubre se inició el tratamiento del tema de los derechos humanos. Este tema representaba el escollo más difícil de superar,

186 Militar y ex-dictador guatemalteco, nacido el 16 de junio 1926 en Huehuetenango, Guatemala. Fue Presidente de facto de Guatemala entre 1982 y 1983. En 1982 se organiza también una alianza estratégica de los movimientos en armas en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Se constituyeron cuatro proyectos separados, que confluyeron en la forma de la lucha armada: las (terceras) Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), desprendidas de las segundas FAR (PGT-FGEI); el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), nacido de la escisión de las segundas FAR; la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), originalmente llamada Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas, también surgida de una ruptura del regional de Occidente de las FAR; y el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), que sufrió sucesivas fracturas durante esa década, cfr. ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 196.

187 La Fundación de Ayuda al Pueblo Indígena (FUNDAPI), de la Iglesia “del Verbo”, se hizo responsable directamente de la construcción de pistas de aterrizaje en Chajul y Cotzal, y también de dar alimentos a viudas, huérfanos y refugiados. Asimismo, solicitó US\$3 millones a cristianos de los Estados Unidos para atender 50,000 familias que necesitaban medio millón de láminas de zinc. FUNDAPI, junto con el Instituto Lingüístico de Verano, comenzó a alfabetizar en ixil en Chajul, Nebaj y Cotzal a unas 5,000 personas cada año. El costo anual de su proyecto de alfabetización era de US\$360,000, de los cuales US\$260,000 serían para salarios de los promotores ixiles, cfr. ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 214.

188 Nació en Guatemala, 26 de diciembre de 1942 y fue presidente de Guatemala entre 1986 y 1990.

189 Es arzobispo de Guatemala. Nació el 8 de marzo de 1932 en Ciudad de Guatemala. Fue ordenado sacerdote el 21 de septiembre de 1956, y fue creado cardenal 21 de octubre de 2003.

ya que incluía, como en el caso salvadoreño, una comisión de la verdad para esclarecer los principales delitos contra los derechos humanos. La última ronda de negociaciones se llevó a cabo en México a partir del 5 de mayo de 1993. El 10 de enero de 1994 el gobierno de Ramiro de León¹⁹⁰ y la guerrilla dan paso a la mediación de la ONU. La CEG, en la persona de Quezada, quedó encargada de representar la Asamblea de Sectores Civiles (ASC). Las persecuciones no habían terminado, el obispo de El Quiché, Julio Cabrera y el de San Marcos, Álvaro Ramazzini¹⁹¹, sufren persecución por su apoyo a los refugiados asentados en territorio mexicano y a las comunidades de repoblación de la zona del Ixcán. Un comando de la inteligencia militar asesina a la antropóloga Mirna Mack¹⁹², quien apoyaba al obispo Cabrera. Ricardo de Falla, jesuita, uno de los que mejor han documentado la persecución en El Quiché, publica su libro *Masacres de la selva*¹⁹³. Como respuesta el ejército trató de capturarlo y, no logrando este objetivo, confiscó sus pertenencias.

En 1990 el obispo auxiliar de Guatemala, Juan Gerardi, fue encargado por el arzobispo Próspero Penados para organizar la Oficina de Servicio Social del Arzobispado de Guatemala (OSSAG), de donde surgió en ese mismo año la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG), que desarrolló un trabajo de documentación y asesoría de casos de violaciones de los derechos humanos y del derecho humanitario internacional. También esta instancia sufrió la presión del ejército.

El 20 de octubre de 1994 los obispos de la CEG decidieron avalar una iniciativa presentada por la ODHAG para diseñar el proyecto de REMHI como una contribución de la Iglesia a la reconstrucción humana de las comunidades afectadas por el conflicto armado. El proyecto se comenzó en 1995, con la participación de diez de las once diócesis en que en ese momento estaba organizada la Iglesia de Guatemala. Los principales agentes de este trabajo fueron: animadores de la reconciliación, catequistas, líderes de comunidades, que recibieron una capacitación en historia del conflicto, salud mental y levantamiento de información.

La negociación terminó en noviembre de 1995 y empezó la concertación entre la URNG y el equipo del que sería electo presidente en enero de 1996,

190 Nació en 1942, murió en el 2002. Político guatemalteco. Presidente de Guatemala del 5 de junio de 1993 al 14 de enero de 1996.

191 Véase, por ejemplo, las últimas amenazas contra Ramazzini, condenadas por la CEG, cfr. www.iglesiacatolica.org.gt/20080418.htm.

192 «La noche del 11 de septiembre de 1990 la antropóloga Myrna Mack Chang fue atacada por un comando de la inteligencia militar dirigido por el sargento Noel de Jesús Beteta Álvarez. El cuerpo de la víctima quedó mortalmente herido con 27 puñaladas», ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más*, vol. 3, 292.

193 R. DE FALLA, *Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala 1975-1982*, Editorial Universitaria, Guatemala 1992.

Álvaro Arzú¹⁹⁴ del PAN. La dirigencia insurgente no ocultó su preferencia por Arzú, asegurando que les permitiría concluir las negociaciones e iniciar el período del post conflicto.

Después de duras polémicas se acuerda una amnistía que favorecía más a los militares que a los insurgentes. En medio de estas dificultades, finalmente se firmó el Acuerdo de Paz Firme y Duradera la tarde del 29 de diciembre de 1996.

Al final de estas notas sobre el martirio en la Iglesia guatemalteca, es un deber recordar la figura de monseñor Juan Gerardi¹⁹⁵. Gerardi fue obispo auxiliar de la arquidiócesis de Guatemala de la Asunción, nació en la ciudad de Guatemala el 27 de diciembre de 1922, ordenado sacerdote el 21 de diciembre de 1946. Consagrado obispo el 30 de julio de 1967. Al ser nombrado como tercer obispo de la diócesis de Santa Cruz de El Quiché, el departamento más pobre de Guatemala y con alta densidad de población indígena, por su acción pastoral en favor de los indígenas tiene fuertes contrastes con el gobierno y el ejército hasta llegar, como hemos hecho notar más arriba, a cerrar la diócesis. Después de un período de exilio en Costa Rica, renunció jurídicamente a la diócesis de El Quiché el 14 de agosto de 1984 y fue nombrado obispo auxiliar de la arquidiócesis de Guatemala. Trabajó en la creación y coordinación de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado (1989). Fue el principal protagonista del proyecto REMHI, del cual nos hemos servido para presentar estos datos, que junto con un grupo de laicos han elaborado los cuatro tomos donde son presentados los principales atropellos contra los derechos humanos en Guatemala durante el conflicto. Gerardi, después de presentar su trabajo en acto público el 24 de abril de 1998, con el cual concluía tres años de intenso trabajo, fue asesinado el 26 de abril de 1998, domingo, aproximadamente entre las 09:45 y las 10:30 de la noche, mientras se encontraba en el garaje de la casa parroquial de la Iglesia de San Sebastián. Cayó en una celada, su cabeza fue desfigurada utilizando una piedra. El veredicto llegó el 9 de junio, dos meses después de la apertura del proceso iniciado el 23 de marzo, un tiempo récord en estos países. El proceso peligraba de quedar en la confusión¹⁹⁶ y en el olvido. Pero, la presión internacional y la opinión pública ayudaron a hacer luz sobre el asesinato. Fueron condenados a 30 años de reclusión *no conmutables* el coronel jubilado B. D. Lima Estrada, su hijo, el capitán B. M. Lima Oliva, y el ex-oficial J. O. Villanueva, mientras el sacerdote Mario Orantes Nájera descontará 20 años igualmente *no conmutables*, y la cocinera tres años por favorecimiento. Debe quedar claro que de los condenados ninguno es el autor intelectual del hecho.

194 Nació el 14 de marzo de 1946, Ciudad de Guatemala y fue el presidente de Guatemala entre 1996 y 2000.

195 Para los datos biográficos cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA, *Monseñor Juan Gerardi: testigo fiel de Dios mártir de la verdad y de la paz*, Arzobispado de Guatemala, Guatemala 1999, 21-44 (de la introducción).

196 Para la increíble cantidad de intentos por contaminar el caso, véase el trabajo, por otras razones altamente polémico de M. RICO – B. DE LA GRANGE, *¿Quién mató al obispo? Autopsia de un crimen político*, MR, Madrid 2005; véase además A. BORGHI, «La chiesa vuole giustizia», en *Il Regno-Attualità* 46 (2001), 405-407; una síntesis equilibrada en M. MINNOZZI, *Juan José Gerardi Conedera. Il vescovo dei diritti umani*, La Piccola, Celleno 2006.

Monseñor Julio Cabrera Ovalle, sucesor de Gerardi en la diócesis de El Quiché sostiene que, en el conjunto de Latinoamérica, Guatemala es una tierra privilegiada de profetas y de mártires. Se trata de la principal *buena noticia*, que anuncian sobre los pueblos oprimidos y desfigurados, los profetas y los mártires¹⁹⁷. Los mártires hablan de un Dios que no está alejado, que no actúa como los poderosos que se burlan de su aflicción con discursos y gestos de propaganda. Antes bien, Dios les envía sus mejores hombres y mujeres, los que son capaces de convertir en vida sus palabras, los que están dispuestos a firmarlas con su sangre. «A la luz de la memoria de monseñor Gerardi, brilla de nuevo en Guatemala la calidad humana y espiritual de los profetas y los mártires. Nos conviene contemplarla, para interpretar mejor la historia que vivimos»¹⁹⁸.

El 29 de octubre de 1998, monseñor Ríos, obispo auxiliar de Guatemala, se expresaba en estos términos:

«La impunidad que, hasta ahora, ha rodeado el asesinato contra monseñor [Gerardi], deja al descubierto la persistencia de grupos oscurantistas dispuestos a cobrar el más alto costo en vidas humanas para no perder su poder fincado en la injusticia y el miedo. Y más, mantener vigente una ley no escrita que ejercen desde hace mucho: decidir sobre la vida y la muerte de las personas. Mientras los aparatos de la muerte no sean desmantelados, aquí no concluirá la azarosa transición hacia el Estado democrático de derecho [...] *Guatemala nunca más* no es una simple denuncia; es, sobre todo, un anuncio. La buena nueva de la resurrección del pueblo martirizado»¹⁹⁹.

III. CONCLUSIÓN: LOS «PUEBLOS CRUCIFICADOS» DEL SIGLO XX

De las consideraciones hechas en este capítulo se pueden recabar algunas conclusiones, que inevitablemente plantean nuevas cuestiones con respecto al tema del martirio cristiano.

Los estudios de tipo histórico sobre el martirio cristiano han probado una cuestión que es de gran ayuda para replantear el tema del martirio: el martirio cristiano es una realidad presente e incluso continúa al inicio del tercer milenio. Se ha desmontado, entonces, la idea que por tantos siglos ha sido dominante, es decir, que el tiempo de los mártires se refiere principalmente a los primeros tres siglos

197 J. CABRERA OVALLE, «Monseñor Juan Gerardi Codenera, profeta y mártir», en CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA, *Monseñor Juan Gerardi: testigo fiel*, 212-231.

198 J. CABRERA OVALLE, «Monseñor Juan Gerardi Codenera, profeta y mártir», 212.

199 M. E. RÍOS, «Mártir de la verdad. *In memoriam* Monseñor Juan Gerardi», en CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA, *Monseñor Juan Gerardi: testigo fiel*, 250.

de la historia del cristianismo. Las estadísticas muestran que el siglo XX supera en cantidad de mártires y en formas de matar a todos los siglos anteriores.

Esta primera y fundamental constatación plantea un problema y una necesidad. Plantea el problema de la continuidad entre los estudios de la primera mitad del siglo XX²⁰⁰, más atentos a la forma típica del martirio antiguo, y los estudios de la segunda mitad del siglo en cuestión²⁰¹, en los cuales se cuenta con la teología del Concilio Vaticano II y con la experiencia de cruentas experiencias de martirio en las guerras mundiales y en los conflictos locales de los países del tercer mundo. En la segunda mitad del novecientos no siempre es posible encontrar en modo exacto la forma típica del martirio y, por consiguiente, la criteriología canónica debe ser replanteada; se debe abrir, entonces, el debate sobre el martirio, primero, a la teología del martirio, como intento de sistematización y superación de la reducción jurídico-apologética, y, en segundo lugar, a la teología ecuménica del martirio, como superación de una forma que lo limite a la tradición católico-romana.

Una necesidad, porque actualmente se requiere, como en la experiencia del martirio de los primeros siglos del cristianismo, que sean las Iglesias locales las que elaboren la historia y la teología de sus mártires. En este primer capítulo el propósito ha sido presentar la experiencia histórica del martirio en El Salvador y Guatemala, pues los estudios históricos que abordan el martirio en forma general lo tratan en modo más limitado al no concentrarse en una sola experiencia de martirio y porque cada experiencia eclesial de martirio tiene sus propias peculiaridades.

La expresión «pueblos martirizados» o «pueblos crucificados», expresión preferida por algunos teólogos de la liberación, como Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, no son simples metáforas y menos una provocación²⁰², sino una constatación histórica;

200 Ejemplos de la forma típica en que el tema es desarrollado en ese período: P. ALLARD, *Diez lecciones sobre el martirio*, Gratis Date, Pamplona 2000 (la conferencia es de 1905 y la segunda edición: *Sur le martyre; conférences*, Mame, París 1937); H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1933¹⁰; H. LECLERCQ, «Martyr», en F. CABROL – H. LECLERCQ (ed.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie*, Letouzey et Ané, Paris 1932; A. BUGNINI, «Martirologio», en PIZZARDO Giuseppe, *Enciclopedia Cattolica*, G. C. Sansoni, Firenze 1952, vol. 8, 244-258; amplia bibliografía de ese período en A. KUBIS, *La theologie du martyre au vingtieme siecle*, PUG, Roma 1968.

201 En esta parte histórica abundan las publicaciones en forma de colección de artículos sobre el tema, para ello remitimos a la bibliografía final de este libro; en los trabajos más sistemáticos la tendencia es la de proponer primero una experiencia concreta de martirio y luego se sacan las conclusiones sistemáticas, trabajos de este tipo actualmente encontramos relativamente pocos, véanse por ejemplo: J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*, UCA Editores, San Salvador 2001; J. SUNG YONG, *Il valore perenne del martirio cristiano. La testimonianza di fede delle giovane chiese nei primi secoli e della Corea nel sec. XIX*, PUU, Roma 2006.

202 Esto lo ha dicho claramente últimamente J. Sobrino, defendiendo su cristología ante las acusaciones de la CDF: «La cruz es, pues, todo menos metáfora»; lo escribe en el epílogo a la respuesta de los teólogos amigos suyos que escriben en J. M. VIGIL (ed.), *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL de la ASETT/EATWOT, edición digital: (<http://www.eatwot.org/TheologicalCommissio>) (<http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales>). En adelante para referirnos a este libro digital J. M. VIGIL (ED.), CTITM.

paradigmático en este sentido fue el caso de la diócesis de Santa Cruz del Quiché (Guatemala) con sus 264 masacres colectivas, auténtico exterminio de los pueblos mayas. Existe, pues, el hecho concreto del martirio, pero hay que intensificar su documentación histórica y, sobre todo, su interpretación teológica en las Iglesias locales.

SEGUNDO CAPÍTULO

EL «RETORNO» DE LOS MÁRTIRES A LA IGLESIA: DEL «DIOS CRUCIFICADO» AL «PUEBLO CRUCIFICADO»

El debate teológico protagonizado por Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner¹ es el primer intento por restituir al tema del martirio su justo valor teológico, pero los intentos de los dos teólogos no eran teologías hechas desde una experiencia concreta de martirio: ese momento ha sido un paso posterior a ese debate. En ese sentido la teología que puso al centro las víctimas y se veía como una teología desde el martirio se gesta a partir de la segunda mitad de los años 60. Hay algunos pasos previos que nos ayudan a comprender mejor la teología del martirio. En primer lugar, la necesidad de encontrar un concepto de «memoria» que no se reduzca a «mero recuerdo», sino que ejerza una función crítica al interno del debate sobre la modernidad; en segundo lugar, ¿en qué sentido se puede encontrar en la cruz el fundamento y el horizonte de la promoción de los derechos de la persona? El objetivo no es agotar el tema de la *teología política*² o de la

1 Es una etapa inicial muy significativa del debate sobre el martirio después del Vaticano II. En la visión de Balthasar, el criterio de veracidad de lo cristiano no es ni la filosofía religiosa (reducción cosmológica), ni la existencia (reducción antropológica). La tercera vía que propone el autor es el amor, que es visto no como una virtud entre las otras, sino como forma específica de la revelación cristiana. La cruz es el camino obligado para repensar el centro unitario de la revelación para aferrar la esencia del cristianismo. El autor habla de una «prioridad objetiva» del dato revelado. El cristianismo porta *en sí* la verdad y la manifiesta *de por sí* como amor absoluto de Dios en el signo de la cruz. De este modo afirma que la Iglesia misma ha nacido de la cruz de Cristo y que la prueba del martirio no es el simple hecho de morir por una causa justa, sino el morir por lo específico cristiano. En cambio Rahner, no parte *a priori* del dato revelado, sostiene más bien que la revelación de Dios sustenta la existencia, es decir, que ella es condición y posibilidad que precede la libre realización de las personas. Por tal motivo, al hablar del martirio este teólogo parte del dato antropológico de la muerte. Tenemos que saber, dice, qué es la muerte si queremos saber qué es el martirio. El martirio, de este modo, siendo la máxima expresión del morir cristiano, funciona como clave de lectura de la vida cristiana misma. En un primer momento (años '70) los dos teólogos no hablan de martirio en sí, más bien lo ven como argumento para justificar el punto de vista de cada uno de ellos con respecto al proceso de secularización que la modernidad suponía. El tema del martirio en sí fue retomado en 1983 por la revista *Concilium*, n. 19 (1983), más cercana a la posición rahneriana. El número monográfico integraba los puntos de vista de la TdL y de la teología política y proponía un ampliamento de la definición clásica en el plano teológico. La bibliografía esencial: BALTHASAR Hans Urs von, *Cordula overrosia il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968; ID., «Martirio e missione», en ID., *Nuovi punti fermi*, Jaka Book, Milano 1980, 155-168; ID., «E' beato il crocifisso», en *Communio* 92 (1987), 4-7; ID., «Testimonianza e credibilità», en *Communio* 113 (1990), 20-27. RAHNER Karl, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Morcelliana, Brescia 1972; ID., «Martirio», en ID. (ed.), *Enciclopedia Teologica Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1976, vol. 5, 83-86; ID., «Dimensioni del martirio. Per una dilatazione del concetto classico», en *Concilium* 19 (1983), 25-29.

2 La *teología política* no se ha de entender como una praxis partidista de la teología, en el sentido de los partidos políticos. La expresión alude a una corriente teológica y a una inevitable expresión del quehacer teológico. La Iglesia y su reflexión teológica, desde sus orígenes, tienen como contexto la *polis*, es decir, los ambientes urbanos con fuertes estructuras sociales. La teología política se refiere a la expresión pública de la iglesia y de su teología. En sentido estricto la teología política se ubica en el ámbito de la *teología fundamental del sujeto con carácter crítico-práctico y público*. Son fuertes representantes de esta corriente teólogos como J. B. Metz, J. Moltmann e incluso el mismo I. Ellacuría llegó a escribir un texto con ese título. Para ampliar este tema, cfr.: J. J. TAMAYO, «Teología política», en C. FLORISTÁN - J.-J. TAMAYO, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, 1351-1363.

theología crucis (teología de la cruz)³, sino mostrar cómo la teología del martirio se ha ido recuperando en este contexto de debate con la modernidad y al interno del proceso de secularización, naturalmente en experiencias eclesiales diversas.

Como escribe Ch. Duquoc, el «retorno» a la teología de la cruz, y en lo que nos respecta, a la teología del martirio, ha sido progresivo. Hemos pasado de las teologías de la cruz, organizadas en torno a la noción de redención, a la representación del evento histórico de la muerte de Jesús, superado así el carácter oneroso de nuestra reconciliación con Dios.

Por lo que toca la teología del martirio, ésta toma distancia de un adecuamiento acrítico a la situación de secularización⁴ y por ello mantiene hasta el último momento su principio dialéctico. Pero dialoga con ella en modo serio y responsable. En el contexto latinoamericano, por ejemplo, que el hombre sea responsable del mundo no significa la eliminación de Dios de ese mundo, sea como fenómeno cultural o como expresión de una fe, sino precisamente la «historización» de ese Dios, su participación en las situaciones mundanas de sufrimiento. Esto implica, por una parte, que el discurso radical sobre la muerte de Dios no es aplicable a todos los contextos en el mismo modo, ni siquiera como realidad futurible en los contextos culturales considerados «sub-desarrollados»; también es cierto que la no exclusión de Dios de la historia de los hombres sólo es posible sostenerla si algunos de esos hombres han dado testimonio, como Cristo, de un Dios-cercano. Nosotros creemos, a partir de la experiencia del martirio, en primer lugar, que el mártir no anula la presencia de Dios en el mundo, sino que por el contrario la acerca; en segundo lugar, que desde la experiencia de la secularización lo que sucede en torno a la experiencia de martirio es una «des-ideologización» de la religión, en el sentido que se excluye en ella toda representación de Dios que sea idolátrica⁵.

3 La *teología de la cruz* (en latín *theologia crucis*) es un fuerte filón argumentativo en la teología protestante de corte luterano. Según esta teología «la fe cristiana está indisolublemente unida al conocimiento del Crucificado, es decir, al conocimiento de Dios en el Cristo crucificado o, para decirlo todavía más precisamente con Lutero: al conocimiento del “Dios crucificado”», J. MOLTMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1977, 98-115.

4 No puede, ciertamente, asumir la secularización en el modo como es planteada en Th. Altizer y W. Hamilton, cfr. TH. ALTIZER – W. HAMILTON, *La teología radical e la morte di Dio*, Feltrinelli, Milano 1969; una presentación de las principales ideas de esta teología en R. GIBELLINI, *La teología del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, 1999⁴, 150-154; TH. OGLETREE, *La controversia sulla morte di Dio. Esposizione e valutazione critica degli scritti di Thomas J. J. Altizer, William Hamilton, Paul Van Buren*, Queriniana, Brescia 1967. Sobre las distinciones de los conceptos «secularismo», «secularización» y «secularidad», véase J. DANIELLOU, «Secularismo, secularización y secularidad», en J. DANIELLOU – C. POZO, *Iglesia y secularización*, BAC, Madrid 1973, 3-21. Un cuadro general de la cuestión en R. RICHARD, *Teologia della secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 1970; sobre las raíces de la secularización, cfr. E. ARRIGONI, *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten*, Marietti, Torino 1981.

5 En esta línea pueden resultar útiles las reflexiones de E. Jünger, cfr. E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, 65-142. La propuesta de una «deposición del cristianismo», entendiendo por tal un «enterramiento de los mártires», el tener la fuerza de olvidarnos de ellos, liberarse del sentido representativo del martirio, pone en peligro la tradición cristiana, que está fundada en la muerte martirial de Jesús. Sobre la «deposición del martirio» véase R. PANATTONI – G. SOLLA, «Verso una deposizione del cristianesimo», en ID. (ed.), *Teologia politica*, vol. 3: *Martiri*, 19.

Con Ch. Duquoc lo que sostenemos es que no basta hablar sólo de la cruz, sino del Crucificado, que es el Viviente. En este sentido la cruz no es vista como garantía religiosa de una ideología conservadora; ella manifiesta la seriedad con la que Jesús ha asumido su misión profética en nuestro mundo de violencia. Dios actúa ahí donde Jesús enfrenta la opresión hasta el don de su propia vida; así no existe otra vía de salvación para el opresor que hacer propia la situación del oprimido⁶.

I. LA MEMORIA DE LOS PERSEGUIDOS

Juan Pablo II ha hablado de la «memoria preciosa de los testigos de la fe [del] siglo XX», ahora bien, si esa memoria no la integramos en la vida de la Iglesia y en la reflexión teológica actual queda reducida a un mero recuerdo, que se agota en sí mismo. Y no sólo eso, se pierde además la dinámica que va de la experiencia subjetiva del martirio a su integración en la vida de la Iglesia. La comunidad puede tratar al mártir como un «objeto» más del culto, pero lo puede tratar como un elemento que ayude a su auto comprensión. En el primer aniversario del martirio del jesuita salvadoreño Rutilio Grande, amigo de Romero, el arzobispo insistía en que la memoria de su testimonio martirial era la voz viva e históricamente presente de Jesucristo, dejando claro que esa voz, que la violencia había intentado acallar, no había muerto⁷. En este sentido, Romero, sostenía que todo bautizado coherente provoca una crisis en la sociedad. Hablando del mártir esa crisis no tiene su fuerza en la persona, sino que se radica en aquello que representa, de modo tal que, «en cada bautizado lo que se persigue es a Cristo». Esto quiere decir, que cada bautizado «lleva una responsabilidad de la cual él no es dueño, es un representante de Cristo y tiene que dar fe»⁸ de ello.

La cuestión está, entonces, en encontrar un elemento que haga posible que el martirio no se agote en sí mismo, que sea espiritualizado o que sea confinado al «baúl de los recuerdos», sino que tenga un efecto crítico en la comunidad eclesial y en la sociedad. La respuesta más espontánea es colocar la cuestión en el plano de la misión o del proceso evangelizador de la Iglesia. Ahora bien, esa misión remite a Cristo, que a su vez «testifica de lo que ha visto y oído» (*Jn 3,32*), por tanto, siempre se necesita un elemento que pueda vehicular el hecho histórico-antropológico hasta situarlo en el plano eclesial. Nosotros creemos que ese elemento sea la memoria de Cristo crucificado y resucitado. Pero esa memoria reclama un sujeto. La Iglesia, al verse a sí misma como Iglesia de mártires y sustentada en el martirio originario de Jesús, testimonia algo que la precede y que da origen a su existencia

6 Cfr. CH. DUQUOC, «Attualità teologica della croce», en *La sapienza della croce oggi*. Atti del convegno internazionale di Roma 13-18 ottobre 1975, vol. 1: *La sapienza della croce nella rivelazione e nell'ecumenismo*, EDC, Leumann (Torino) 1976, 11-17.

7 Cfr. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 32.

8 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 53.

histórica y testimonia algo que está aconteciendo en el presente y que a su vez permite hablar de la credibilidad de la Iglesia y de la perenne actualidad del martirio.

1. *Memoria Iesu Christi*

En la teología política de Metz⁹ la memoria tiene un puesto relevante y un sentido preciso. Si las observaciones de G. Colombo y R. Gibellini son correctas, el tema de la memoria en Metz ha sido recuperado al intentar integrar en su teología la cristología y la «reserva escatológica»¹⁰, en cuanto que la teología política de Metz habría sido criticada de desenfoco cristológico; la fe va entendida como memoria y la memoria cristiana como memoria determinada que tiene un poder práctico y movilizante, en cuanto es un llamado al seguimiento¹¹. Metz habla de «memoria subversiva», como elemento superador de la apatía y la insensibilidad generadas o mantenidas por un método teológico desentendido de la realidad histórica o que es vista sólo a partir de «los vencedores» y no a partir de las víctimas. Se trata de una memoria en la línea de la tradición cristiana, pero aplicada a la historia y a la sociedad¹², por tanto no es simplemente recuerdo:

«Esta memoria rompe el círculo encantado del consciente dominante, y apela a conflictos reprimidos y esperanzas indeducibles difíciles de soportar. Se alza contra las ideas dominantes de las experiencias habidas y de esa forma sume en la inseguridad la obviedad del presente. Frente a la seguridad de aquellos “cuya hora ha llegado” (cf. *Jn 7,6*) moviliza, como potencia críticamente liberadora, la tradición»¹³.

En esta teología, el «futuro» no puede ser descrito sólo como radical novedad o como radical ruptura con el presente sin convertirse, en consecuencia, en

9 Según el autor, es una forma de hacer teología del mundo, diversa de la teología de la secularización y de la teología liberal, cfr. J. B. METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002, 85-95. La entiende: «en primer lugar, como un correctivo crítico frente a la extremada tendencia privatizadora de la teología actual; y, a la vez, en sentido positivo, como el intento de formular el mensaje escatológico en las condiciones propias de la sociedad presente», J. B. METZ, *Dios y tiempo*, 13. Pero advierte Metz: «cuando se relacionan “político” y “teológico”, no se trata sólo de una simple cuestión de aplicación, es decir, de una teología de la política, sino de un tema que alcanza a la sustancia misma de la teología y de la Iglesia. O sea, que no se trata de que la Iglesia y su teoría, llamada teología, se atrean ahora a reclamar sus derechos y a inmiscuirse en el campo político». Tampoco puede ser la teología política una derivación de la crisis de identidad, latente o en parte ya abierta, de la Iglesia y del cristianismo», J. B. METZ, *Dios y tiempo*, 71-72; cfr. J. B. METZ – E. WIESEL, *Conversaciones con Ekkhard Schuster y Reinhold Boschert-Kimmig*, Trotta, Madrid 1996, 27-66.

10 G. COLOMBO, «La teología política di Johannes Baptist Metz», en *Teología* 4 (1979), 336.

11 Cfr. R. GIGELLINI, *La teología del XX secolo*, 338-339.

12 Cfr. J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979, 101.

13 J. B. METZ, *Dios y tiempo*, 57.

algo incomprensible¹⁴. Metz ha revalorizado el carácter crítico de la escatología y con la *memoria subversiva* le confía una tarea constructiva¹⁵. En esta línea de pensamiento se intenta saber si es posible pensar la figura de Jesús, el testimonio de fe del creyente y la plenitud escatológica de la historia en términos de consonancia con la racionalidad crítico-práctica e históricamente determinada en los términos que la ha expresado la Ilustración¹⁶. Sólo de este modo se logra evitar que el *éschaton*¹⁷ sea reducido a mera ideología del futuro y sea incrementada la praxis crítica de la comunidad cristiana en la lucha por que el empeño humano se transforme en historia de la salvación¹⁸.

Por memoria se puede entender la facultad de hacer memoria/recordar o sus contenidos. En la concepción de Metz se habla prevalentemente de los contenidos de la memoria cristiana, que son movilizados en función práctica. No se trata, por tanto, de una memoria entendida en el sentido nostálgico-romántico como recuerdo dirigido al pasado para transfigurarlo y para reconciliarse con él, sino como «memoria peligrosa», en cuanto pone en discusión el presente¹⁹. No es considerada como entidad de lugares olvidados, sino como espacio de futuro que todavía tiene que darse, representación de un testimonio que incrementa la relación del presente con el futuro más que con el pasado²⁰.

El *pathos* del recuerdo es necesario en una época que él llama de «amnesia cultural», a la cual opone una «cultura anamnética»²¹. La importancia de esta «razón anamnética» es su compatibilidad con la Ilustración y la modernidad, que alcanza su legítima universalidad porque, en cuanto razón práctica, se orienta por una memoria definida, por la memoria del sufrimiento, y además no como memoria de sufrimiento egocéntrico (raíz de todos los conflictos), sino como memoria del sufrimiento de los otros, como recuerdo del sufrimiento ajeno²².

14 Una interpretación del futuro en el contexto de la teología política en, K. RAHNER, «La questione sul futuro. Sulla base teologica della critica cristiana alla società», en H. PEUKET (ed.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia 1971, 179-205.

15 Cfr. G. COLZANI, «"Eschaton" e storia. Panoramica delle posizioni escatologiche», en *Annali di Studi Religiosi* 2 (2001), 306.

16 G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1988, 19972, 528; K. FÜSSEL, «Memoria e critica. L'intento e la problematica d'una teologia politica», en K. FÜSSEL - J. B. METZ (ed.), *Ancora sulla "Teologia politica": il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975, 31-39.

17 La palabra griega *éschaton* significa *fin*. La escatología es la disciplina teológica que se ocupa de las cosas últimas o, mejor, de los acontecimientos últimos. El vocablo escatología debe su origen a la versión griega del AT, llamada de *Los Setenta*. Cfr. G. TORRALBA, «Escatología», en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 8, Rialp, Madrid 1984, 754.

18 Cfr. C. DOTOLLO, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007, 358.

19 Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 338.

20 Cfr. C. DOTOLLO, *Un cristianesimo possibile*, 358.

21 J. B. METZ, *Dios y tiempo*, 175.

22 J. B. METZ, *Dios y tiempo*, 207; J. B. METZ, «Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento», en *SelTeol* 33 (1994), 102.

Según Metz, el paradigma *post-idealista*, en el que inscribe su teología, nace en la encrucijada de tres crisis: el reto marxista, la catástrofe de Auschwitz y el reto del Tercer Mundo. Considera que un buen ejemplo de aplicación, con sus debidas distinciones, de sus intuiciones teológicas se puede encontrar en la TdL²³. Metz mira en Auschwitz un signo de los tiempos. En él se debe dialogar, desde el punto de vista de la teodicea, no sólo con una metáfora positiva de Dios, la del «amor de Dios», sino con una imagen oscura de Dios, una fe madura no puede prescindir de ella, embelleciéndola. Lo que está en juego en Auschwitz es una visión de Dios cercana a las víctimas, pero también un cristianismo que no olvida y que se identifica con las víctimas. En Auschwitz no hay que preguntarse sólo ¿dónde estaba Dios? sino también ¿dónde estaba el hombre?²⁴ En este sentido, H. Jonas hace un análisis que, en algún modo, se puede comparar con lo que ha sucedido en el caso de los mártires centroamericanos. El filósofo sostiene que, «los judíos de Auschwitz no murieron *por* la fe (como los antiguos testigos de Yavé) y no fueron

23 Cfr. J. B. METZ, *Dios y tiempo*, 119-139.

24 Cfr. J. B. METZ, «Auschwitz: termine locale irrinunciabile di un discorso cristiano su Dio», en BENEDETTO XVI, *Dove era Dio? Il discorso di Auschwitz*, Queriniana, Brescia 2007, 45-60. H. Jonas, por ejemplo, ha intentado dar una respuesta a ese problema. La respuesta de Jonas no consiste en negar la existencia de Dios, sino en presentar una concepción de Dios que pueda ser compatible con la existencia del mal en el mundo; de ahí su provocadora pregunta: «¿Qué clase de Dios pudo permitir eso?», cfr. H. JONAS, «El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía», en ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona 1998, 198. Jonas, sostiene que se puede aceptar que Dios siga existiendo, pero a condición que su existencia no se dé a espaldas del sufrimiento humano. Habla, pues, de un «Dios sufriente», no desde un sufrimiento puntual, como se da en Jesucristo, sino de un sufrimiento que se remonta hasta el momento de la creación, cfr. ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 203. Dios no puede ser entendido como una realidad inmutable, impassible, transtemporal, sino como un Dios que *deviene*, lo cual significa que Dios queda afectado con lo que sucede en el mundo, queda «temporalizado». Se trata, pues, de un Dios «*que está preocupado*» por sus creaturas. Se trata de un Dios amenazado, un Dios con un riesgo propio. Dios no es omnipotente, primero, por una razón lógica, es decir, «el poder absoluto, en su soledad, no tendría ningún objeto sobre el que pueda ejercer su efecto, pero como poder sin objeto, un poder es impotente y se anula a sí mismo», ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 206. En segundo lugar, por una razón teológica, pues desde «Auschwitz podemos decir, más decididamente que nunca, que una divinidad omnipotente o bien no sería infinitamente buena o bien totalmente incomprensible», ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 208. Por tanto, Dios es comprensible sólo si no es omnipotente y en Auschwitz «no intervino porque no quiso, sino porque no pudo», ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 209. Igual que Jonas ve la cuestión Horkheimer, para el cual, el dolor del mundo y la injusticia impiden creer en el dogma de la existencia de un Dios omnipotente y sumamente bueno, cfr. M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972, 20015, 68, 72. Greshake propone entender la omnipotencia de Dios como «potencia de su amor», en este sentido Dios se revela impotente hasta que nosotros no respondemos libremente. Hoy participamos a esta impotencia del amor como silencio de Dios, o mejor, como discreción de Dios. Dios nos toma en serio, es discreto porque nos ama. Si se desea ampliar estas ideas véase: M. PASTRELLO, «L'uomo di fronte ad Auschwitz: "Quale Dio ha permesso ciò?"». Hans Jonas e l'onnipotenza di Dio», en *Ricerche Teologiche* 13 (2002), 315-340; A. MICHELIS, *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma 2007, 244-252, con amplia bibliografía; más bibliografía en F. SAHAYADAS, «Hans Jonas (1903-1993). Bibliography», en *Salesianum* 66 (2004), 119-153. Este debate no debería referirse sólo a hechos pasados, pues, en muchos contextos tiene mucha actualidad, en el sentido que en el mundo existen muchas situaciones en las cuales la dignidad de la persona humana sigue siendo pisoteada. Por ello, creemos que sea lícito preguntarse por la sinceridad y las dimensiones que tienen ciertas preguntas: ¿qué significa que el problema de Dios no es un problema teórico, sino un problema que toca la *praxis* de la vida?, cfr. J. RATZINGER, «La fine del tempo», en T. RAINER PETERS – CL. URBAN (ed.), *La provocazione del discorso su Dio*, Queriniana, Brescia 2005, 44; y ¿cuáles implicaciones trae consigo la afirmación que la «crisis de Dios», que está en el fondo de la crisis de la Iglesia, no es a lo mejor causada por una crisis eclesial en la cual Dios ha sido anunciado y es anunciado de espaldas a la historia del sufrimiento humano?, cfr. J. B. METZ, «Dio. Contro il mito dell'eternità del tempo», en T. RAINER PETERS – CL. URBAN (ed.), *La provocazione del discorso su Dio*, 59.

asesinados por su fe o por alguna orientación de su voluntad como personas. Lo que precedió a su muerte fue la deshumanización por medio de la más extrema humillación y miseria»²⁵. Pues, bien, algo similar ha ocurrido con tantos mártires del siglo XX, en el sentido que los asesinos ya no asesinan sólo por «odium fidei», sino por motivos ideológicos o por odio a las personas que defienden los derechos humanos; el ataque va orientado no a la fe, sino a su consecuencia más normal, es decir, el ejercicio de la caridad. Así, el *odium caritatis* representa siempre el último y principal bastión del cristianismo. De este modo, la colocación del dolor como un fragmento de la incomprendibilidad del misterio de Dios²⁶, sin hacer referencia al modo como el amor de Dios se ha revelado en Jesucristo, corre el peligro de alejarnos de la integración del dolor que encontramos en los hechos históricos de la vida cotidiana con el Dios de Jesús²⁷.

¿Tiene sentido hacer memoria de los mártires? Nosotros creemos que sí. Sobre todo, porque la misma fe cristiana está fundada en la memoria en uno que fue martirizado en una cruz. En este sentido «hacer memoria de la Pasión de Cristo es un acto altamente subversivo ya que recuerda que la historia narrada por los vencedores fundamenta sus logros sobre el desdén de millares de seres anónimos»²⁸. En países como El Salvador, donde la amnistía ha encubierto crímenes graves contra la humanidad, la memoria se torna indispensable, pues muchas de las víctimas, además, son cristianos. «Sin la memoria de la víctimas, sin su sueño de un futuro otro y diferente del pasado que los martirizó, la justicia es menospreciada y la historia pierde su sentido»²⁹. Por ello, el hacer memoria de las víctimas es un deber que remite hasta el tiempo de la colonización, cuando ya Las Casas decía, hablando de las injusticias cometidas contra las poblaciones indígenas: «porque del más chiquito y del más olvidado tiene Dios la memoria muy reciente y muy viva»³⁰. Detrás de toda amnistía que no genere un serio proceso de reconciliación y de justicia, se esconde el miedo a tener que afrontar la verdad de una sociedad conflictual y estructuralmente injusta.

25 H. JONAS, *Pensar sobre Dios*, 197.

26 La referencia es a K. Rahner, que escribe su artículo sobre Dios y el dolor, salvando el misterio de Dios y entendiendo el dolor como una manifestación de ese misterio; lo que sorprende no es que se «deje a Dios ser Dios», sino que no se mencione para nada el modo en que ese misterio se revela en Cristo, cfr. K. RAHNER, «Perché Dio ci lascia soffrire?», en ID., *Sollecitudine per la chiesa. Nuovi saggi*, vol. 8, Paoline, Roma 1982, 542-562.

27 Greshake, al referirse al mismo tema, agrega la palabra «amor» al título de su artículo para acentuar la diferencia con el artículo rahneriano, para él la cuestión que relaciona a Dios con el dolor se resuelve no sólo con el concepto de «amor» visto en términos generales, sino en el modo como ha sido revelado en Jesucristo, cfr. G. GRESHAKE, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, Queriniana, Brescia 2008. También Kitamori critica a Harnack este grave olvido. Según el teólogo japonés el liberalismo consideró el amor de Dios revelado en Jesús como amor *inmediato* (in-mediato). Esto convierte el amor de Dios en algo completamente natural. En tal perspectiva, la *esencia del cristianismo* se transforma en esencia de lo que no es el cristianismo, cfr. K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca 1975, 49.

28 CH. DUQUOC, «La memoria de las víctimas», en *SelTeol* 39 (2000), 121. El artículo en francés en *Lumière et Vie* 243 (1999), 37-45.

29 CH. DUQUOC, «La memoria de las víctimas», 121.

30 B. DE LAS CASAS, *Obras completas*, vol. 13: *Cartas y memoriales*, Alianza, Madrid 1995, 67.

La memoria tiene sentido cuando no es recuerdo inútil, sino posibilidad de perdón y conversión incluso para el criminal. Evidentemente, la amnistía tiene sentido si se ha hecho la confesión reconociendo el crimen o la injusticia, «el perdón tiene pleno sentido humano si el criminal lo pide»³¹. De este modo la resurrección de Cristo no puede ser sinónimo de olvido del que murió en la cruz. De hecho, las pruebas de la resurrección son las marcas de las heridas de la crucifixión: «el Cristo glorificado no cesa de ser el crucificado»³². No se debe, entonces, aceptar tan rápidamente el axioma de Dostoiéwsky, es decir, que la belleza salva al mundo; en realidad, todos recuerdan la belleza de las pirámides de Egipto, pero casi nadie recuerda a los esclavos que las construyeron: «la belleza no justifica la historia asesina»³³. Por tanto, la teología del martirio reclama que la memoria de las víctimas mantenga su fuerza subversiva y tienda siempre a la transformación de la realidad, lo cual se traduce, en el plano ético-personal, en conversión³⁴.

2. La Iglesia de la «compassio»³⁵.

Toda memoria reclama un sujeto y si tratando de los mártires cristianos damos por aceptado que la Iglesia pueda funcionar como sujeto de esa memoria en la historia, hay que preguntarse entonces: ¿En qué modo ejerce esa función?

En la teología política la Iglesia se entiende:

«como institución de libertad socio-crítica de la fe; como transmisora pública de un recuerdo peligroso-liberador; como Iglesia universal culturalmente policéntrica; como comunidad de recuerdo y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, cuya primera mirada se dirige al sufrimiento ajeno y, por último — y a modo de síntesis —, como Iglesia de la compasión»³⁶.

31 CH. DUQUOC, «La memoria de las víctimas», 122.

32 CH. DUQUOC, «La memoria de las víctimas», 123.

33 *Ibidem*.

34 En fin, Moltmann propone una perspectiva sacramental de la memoria de los sufrimientos de Cristo. Las interpretaciones teológicas de su muerte deben presuponer la eucaristía como actualización de su sentido soteriológico; de otro modo resulta abstracta, cfr. J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensión mesiánica*, Sígueme, Salamanca 1993, 20002, 281. La cena del Señor es entendida como el signo del recuerdo actualizante de la pasión y muerte liberadora de Cristo (*signum rememorativum*), cfr. J. MOLTSMANN, *La chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Queriniana, Brescia 1976, 319.

35 Una visión de la compasión como «ser-con-el-otro» en C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile*, 210-220. En la visión de Dotolo, la pobreza y la vulnerabilidad devienen lugar revelativo de Dios, que promueve el convertirse en sujetos activos del Reino, en cuanto símbolo de la nueva humanidad.

36 J. B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007, 192.

En esta visión la identidad del cristianismo al estar inevitablemente fundada en el martirio de Jesús no puede hacer caso omiso de esa realidad fundante, de modo tal que la actual situación cristiana, por la memoria de sus mártires, está íntimamente relacionada con el martirio originario de Jesucristo. Si este principio es aplicado a la teología política de Metz, entonces, la memoria de los mártires, es vista como categoría de búsqueda de la identidad histórica, como expresión de credibilidad y como categoría de liberación. En términos generales el «recuerdo peligroso» rompe el embrujo de la conciencia establecida. Reclama los conflictos no solventados, sofocados, y las esperanzas incumplidas. Mantiene en alto, a contracorriente de las opiniones vigentes, las experiencias anteriores y de ese modo desbarata las evidencias del presente³⁷.

Se puede sostener, entonces, que la Iglesia, en cuanto reunión visible de los creyentes cristianos, tiene la misión de ser testigo y transmisora de una memoria que pone en evidencia las injusticias de los poderosos de este mundo. De este modo la Iglesia sólo tendría, en términos generales, dos opciones: o es continuadora de un sistema represivo o se convierte cotidianamente — jugándose con ello su credibilidad — en el faro que ilumina pasado y presente desde la luminaria de una memoria subversiva y liberadora. Pero se cuidará de que su ser sujeto visible en la historia no le haga perder de vista que el ser sujeto, en sentido estricto, queda «reservado» y se funda en Dios³⁸.

En cuanto respecta la *compassio*, no propone Metz una cuestión de héroes o algo fuera de lo común³⁹. Es algo que pretende estar al alcance de todos, una virtud cotidiana y básica de los cristianos, sin la cual la Iglesia misma perdería su razón de ser.

Una reforma de la Iglesia inspirada en la *memoria passionis* se opone, en primer lugar, a la tendencia de auto-privatización de la Iglesia en el contexto de una opinión pública mundial cultural y religiosamente pluralista⁴⁰. En segundo lugar, se opone, a la tendencia a una Iglesia de servicios aburguesada, una Iglesia de prestaciones. La Iglesia se enfrenta «al peligro de no representar ya más que la representación, pero no la insoslayable autoridad de los que sufren, que es la que

37 Cfr. J. B. METZ, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 208.

38 J. B. METZ, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 103.

39 Al presentar este concepto, Metz lo usa en su sentido literal, en su forma latina: *compassio*, es decir, «padecer-con», en el sentido de acompañar a otro en el dolor. El autor es consciente que el término suena demasiado sentimental, alejado de la praxis, demasiado apolítico. Por tanto, se halla sujeto a la sospecha de despolitizar las circunstancias sociales por medio de una excesiva moralización, de encubrir las injusticias dominantes a través del sentimentalismo. Por ello, precisa el teólogo, debe ser utilizado como «percepción participativa y comprometida del sufrimiento ajeno, como activa rememoración del sufrimiento de los otros», J. B. METZ, *Memoria passionis*, 167. La compasión como participación en la «iglesia de los pobres» en P.-H. KOLVENBACH, «La chiesa "con" i poveri», en *La Civiltà Cattolica* 146 (1995), 459-461.

40 J. B. METZ, *Memoria passionis*, 185.

en realidad quiere hacerse presente y tomar cuerpo en la rememoración eclesial de Dios»⁴¹.

¿Cómo es posible superar estos síntomas y tendencias a la auto-privatización? El autor utiliza una metáfora, que él llama del «elefante católico»⁴² y procede a explicarla con algunas puntualizaciones⁴³.

Constata que la Iglesia es una realidad mundialmente extendida y culturalmente policéntrica. Esta universalidad de la Iglesia induce a considerar el estado de la Iglesia en Europa, que sobretodo en Europa Central no hace sino «flaquear». En ella se ve un modelo que ha dejado de inventarse, pero al mismo tiempo, este destino europeo de la Iglesia se ha convertido hoy en un reto para la Iglesia universal en su conjunto.

Resalta además la memoria de la Iglesia, por ello se puede decir que tiene naturaleza rememorativa. Una memoria que nos ayuda a vivir (*biopolítica*) más de nuestras tradiciones y no sólo de nuestros experimentos. El ser humano no es sólo un experimento de sí mismo, sino también memoria de sí mismo. El propósito del autor es que la tan lenta como robusta memoria de elefante de la Iglesia en la forma de *memoria passionis* pueda convertirse en una memoria provocadora en el seno de nuestra opinión pública, amenazada de amnesia cultural. La Iglesia católica da la impresión de ser tan paquidérmica y obstinada como un elefante. En un doble sentido. Por una parte, y no obstante el *aggiornamento* de la Iglesia, ella cultiva una constitutiva desconfianza respecto de los atractivos e insinuaciones del llamado «espíritu de los tiempos», lo cual la hace ver retrógrada, renuente a aprender, una especie de dislexia en aprender en la escuela de la Ilustración y la modernización. Por otra parte, está la sospecha de haber devenido superflua a causa de una auto-secularización celosa hasta el exceso.

¿Dónde radica la resistencia productiva de la Iglesia al secularizado o post-secularizado espíritu de los tiempos? Evocando la metáfora, en cuanto a la sensibilidad del paquidermo, habla del «alma» sensible de la Iglesia. Esa alma del elefante católico el autor la refiere a la mística política de la compasión, y, por tanto, a la Iglesia de la com-pasión como expresión viva de su pasión por Dios: «con su mística de la *compassio*, la Iglesia no se halla por encima, sino bajo la autoridad de los que sufren»⁴⁴. El paso de una Iglesia mono céntrica, con su

41 J. B. METZ, *Memoria passionis*, 186.

42 J. B. METZ, *Memoria passionis*, 187.

43 Cfr. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 188-192.

44 J. B. METZ, *Memoria passionis*, 191: «Y la teología gana su libertad crítica en el espacio rememorativo de la Iglesia precisamente en la medida en que pregunta si — y, en caso afirmativo, en qué medida — la rememoración de Dios representada por la Iglesia es a la vez *memoria ex passionis* comunitaria, remembranza del sufrimiento ajeno; si — y, en caso afirmativo, en qué medida — la memoria dogmática de la Iglesia no hace ya tiempo que se ha alejado de la memoria humana de los sufrimientos que claman al cielo».

modelo europeo y norteamericano a otra policéntrica radicada en diversas culturas pasa por la mediación de la inculturación, una inculturación guiada por el espíritu de la *compassio*. En esta transición, este espíritu de la *compassio* eleva la autoridad de los que sufren a criterio insoslayable de todo diálogo cultural y religioso. Últimamente el papa Benedicto XVI ha escrito que la medida de la humanidad se determina esencialmente en la relación con el sufrimiento y con el que sufre. Y esto vale para el individuo como para la sociedad. Una sociedad, dice, que no logra aceptar a los que sufren y no es capaz de contribuir mediante la compasión a hacer de modo que el sufrimiento sea compartido y vivido interiormente es una sociedad cruel y deshumana⁴⁵.

La propuesta eclesiológica de Metz genera algunas cuestiones; las objeciones se generan, según nuestro modo de ver las cosas, en el contexto de una desproporción entre la fuerza que tiene su teología política y la realización de esa propuesta en la práctica de la Iglesia. En primer lugar, se puede comprender que el autor entienda la Iglesia como una *institución crítica*, pues de ese modo se asegura su visibilidad en la sociedad y, por consiguiente, su presencia en la vida pública, lo cual le permite tener una efectiva función política. Pero, precisamente aquí genera la primera cuestión: ¿no son las instituciones las que tienden siempre a la conservación de su status y no a la liberación? Además, la Iglesia no puede sustraerse al carisma profético, muy arraigado en la sagrada escritura, de modo que, siendo la profecía un carisma libre ¿cómo puede ser institucionalizado? ¿No corre el peligro la eclesiológica de Metz de disminuir el sentido de la Iglesia como *pueblo de Dios*, propuesta por el Concilio Vaticano II?⁴⁶

La otra objeción es dirigida contra el concepto de la *compasión*. De él se entiende su sentido literal de padecer-con, pero el término tiene además un sentido peyorativo, es decir, el de sentir lástima con quien sufre, es decir, experimentar un sentimiento de compasión, sin por ello llegar a una efectiva acción liberadora de quien sufre. Esa concepción sería la variante eclesial de la tendencia compasional típica de la «sociedad compasional» del conservadurismo norteamericano⁴⁷. En esa tendencia se afirma la solidaridad con los pueblos del tercer mundo, pero sin resolver efectivamente sus problemas, heredados desde el tiempo de la colonización⁴⁸. A no ser que ese «ser-con-el-otro» en la pobreza y la vulnerabilidad, como propone

45 BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Spe Salvi* (30 de noviembre de 2007), n. 38 [Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007, 74].

46 Cfr. A. GANOCZY, *Parlare di Dio nella società odierna. Nuovi sviluppi della "teologia politica"*, Paideia, Brescia 1980, 38; H. MAIER, «"Teología política"? Obiezioni di un laico», en H. PEUKERT (ed.), *Dibattito sulla "Teología politica"*, 27-60. Sobre la relación Iglesia-pueblo en Metz, cfr. J. B. METZ, «Chiesa e popolo ovvero il prezzo dell'ortodossia», en K. FÜSSEL – J. B. METZ (ed.), *Ancora sulla "Teología politica"*, 31-39; y la respuesta a Maier en J. B. METZ, «La "Teología politica" in discussione», en H. PEUKERT (ed.), *Dibattito sulla "Teología politica"*, 269-276.

47 Al respecto cfr. G. BORGOGNONE, *La destra americana. Dal'isolazionismo ai neocons*, Laterza, Roma-Bari 2003.

48 Cfr. R. PITITTO, *Ad Auschwitz Dio c'era. I credenti e la sfida del male*, Studium, Roma, 2005, 121.

Dotolo⁴⁹, sea pensado como lugar revelativo de Dios, que promueve el convertirse en sujetos activos del Reino, en cuanto símbolo de la nueva humanidad. Lo cual exige que se explique en qué sentido la *compasión* es más que un sentimiento y cuál es la propuesta práctica que hace de la *compasión* un principio de liberación en la historia.

II. DEL «DIOS CRUCIFICADO» AL «PUEBLO CRUCIFICADO»

Cuando Ellacuría escribió su artículo sobre el *pueblo crucificado*, advertía a sus lectores que su intento no era el de polemizar con el escrito de Moltmann sobre el *Dios crucificado*; de todos modos, la propuesta de Ellacuría era más radical que la de Moltmann, pues hundía sus raíces en una experiencia presente de martirio. Ellacuría estaba simplemente sacando las consecuencias de una experiencia concreta y presente de persecución y no estaba planteando la cuestión del sufrimiento en Dios o proponiendo un modelo eclesial, sino describiendo una realidad histórica, si bien hipotizando en qué modo esa experiencia eclesial pudiera ser vista como experiencia de salvación. De hecho su artículo lo entiende como una soteriología histórica.

Al considerar, pues, el texto de Moltmann sobre el *Dios crucificado*, la cuestión es llamar la atención sobre el re-descubrimiento del tema de la cruz como cuestión decisiva en la cual la teología re-encuentra su identidad cristiana y su relevancia social. Al confrontar a Moltmann con Ellacuría, uno de los resultados es que en Centro América la cuestión de la secularización no es vista como crisis de relevancia o crisis de identidad, ahí la emergencia era, en esos años, la superación de los sistemas militaristas represivos, el empobrecimiento de la sociedad y desenmascarar una visión de la Iglesia que actuaba como encubridora del aparato represivo del Estado. Por tanto, era irrelevante plantear la cuestión del «sufrimiento de Dios» en términos intra-trinitarios; la experiencia de Dios en Latinoamérica, desde su designio de amor, es la de un Dios que sufre junto con el pueblo; es un dato cierto que en Latinoamérica la tradición popular da más importancia al Viernes Santo, como entrega solidaria de Dios a su pueblo, y no al día de la Resurrección. Al hacer estas observaciones, no se trata de mutar el estatuto epistemológico de la teología, para generar un «camaleontismo teológico»⁵⁰, que sólo intente seguir la moda de los intereses y proyectos contemporáneos, sino de estimular la teología a ofrecer su propia contribución crítica para evidenciar el significado concreto y universal de la fe en la historia⁵¹. Según nuestro punto de vista,

49 Cfr. C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile*, 210-220.

50 Sobre el sentido de esta expresión en W. Kasper, cfr. W. KASPER, «Rivoluzione nel modo di comprendere Dio? Sulla situazione del dialogo ecumenico dopo "Il Dios crocifisso" di Jürgen Moltmann», en M. WELKER (ed.), *Dibattito su «il Dio crocifisso» di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia 1982, 150.

51 Cfr. G. COLZANI, «La croce come fondamento ed orizzonte della promozione umana sviluppo e riflessione sulla teologia politica di J. Moltmann», en *La Scuola Cattolica* 105 (1977), 309-310.

ese peligro de «camaleontismo teológico», del que habla el profesor Colzani, es posible superarlo si la fe cristiana va leída desde una experiencia concreta de Iglesia; la *iglesia de los mártires* es la concreción de la relación que se establece entre el Dios de Jesús y la humanidad por la mediación de Cristo y su Iglesia. El objetivo, como ya quedó dicho, no es agotar el tema de la *teología crucis* (teología de la cruz) o de la *teología política*, simplemente hacemos notar que la recuperación de la teología del martirio se da en ese contexto teológico de redescubrimiento de la centralidad de la cruz y desde una praxis eclesial que se toma en serio, sin ser reducida a ello, la lucha socio-política por los derechos de la persona.

1. El «Dios crucificado»

En el pensamiento de Moltmann hay dos momentos de su teología particularmente característicos: su *teología de la esperanza*⁵² y la teología sobre el *Dios crucificado*⁵³. Aquí no nos detenemos en su teología de la esperanza, pues sostenemos que el autor en su afán de diálogo con E. Bloch⁵⁴, al resaltar el *novum* —diciendo que «la esperanza cristiana se dirige a un *novum ultimum*, a la nueva creación de todas las cosas por el Dios de la resurrección de Cristo»⁵⁵ —, entendido como futuro⁵⁶

52 J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 20067. La obra de Moltmann es un ensayo de teología escatológica, donde los temas centrales del cristianismo son recorridos de nuevo en clave de promesa, esperanza y misión, cfr. R. GIBELLINI, *La teología del XX secolo*, 305; C. POZO, «Teología de la esperanza», en J. DANIELOU – C. POZO, *Iglesia y secularización*, 87-119. Colzani, hablando del redescubrimiento de la promesa y de su relación con la teología de la esperanza afirma: «La acogida del pensamiento de E. Bloch (1885-1977) y de W. Benjamin (1892-1940) devenía la bandera de un clima cultural que reivindicaba con fuerza y con optimismo el derecho de forjar el propio futuro; la teología de la esperanza devenía la desembocadura creyente de esta nueva sensibilidad epocal», G. COLZANI, «Escatología e teología della storia», en G. CANNobbio – P. CODA, *La teología del XX secolo un bilancio*, vol. 2: *Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 498-499; ID., *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Mondadori, Milano 2001, 32-33; otros puntos de vista en P. VANZAN, «Spingendo oltre il dibattito su “Il Dios crocifisso”», en *La Civiltà Cattolica* 133 (1982,IV), 257-262.

53 J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 20056.

54 Sobre el influjo de Bloch en Moltmann, cfr. P. A. SEQUERI, *Escatología e teologia. Infrastruttura concettuale del discorso su «Dios» come «futuro»*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore (VA) 1975, 41-49.

55 J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 42.

56 No se trata de cualquier tipo de futuro, sino más bien, desde el punto de vista teológico, del futuro de Jesucristo, y más precisamente del futuro que viene de su resurrección. La resurrección de Cristo de hecho da origen a un movimiento de la historia hacia un cumplimiento: el que la biblia indica como «el retorno» de Cristo, la «parusía». La esperanza constituye la forma de la existencia cristiana en cuanto reconoce en la resurrección de Jesús la «promesa» de aquel «cumplimiento», que aquel evento (la resurrección) ha «irrupido» en la historia. Según esto el cristianismo sería la religión del futuro. Como es de esperarse en esta visión, la teología no «describe» la realidad, sino que la «anticipa», iluminando el presente sobre la base de una mirada dirigida al futuro. Moltmann sostiene que la palabra *Zukunft* expresa la idea de *futurum* como la de *adventus*. Futuro es aquello que de-viene y aquello que ad-viene. La diferencia entre los dos significados estaría en el hecho que *futurum* es el simple resultado —cognoscible por «extrapolación»— de los datos ya ofrecidos por el presente o por el pasado; mientras *adventus* significa algo completamente nuevo, algo esencialmente diverso de aquello que se ha verificado en el pasado y se realiza en el presente. Como *adventus* el futuro puede solamente ser *anticipado* en el presente, nunca *extrapolado* por él, cfr. P. A. SEQUERI, *Escatología e teologia*, 50-51; C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile*, 359-364; G. COLZANI, *La vita eterna*, 25-36.

superador de los límites que impone el *primum* y el *ultimum* de la tradición judeo-cristiana⁵⁷, haya descuidado el *continuum*, y por consiguiente, el aguijón de la historia, es decir, el presente histórico de la cruz. En esa perspectiva «*el todavía no sofoca el ya*»⁵⁸, como diría Bonhoeffer: «algunos sueñan aún con nostalgia en un futuro más hermoso e intentan olvidar así el presente»⁵⁹.

A juicio de P. Ricoeur, en la teología de la cruz y en el ámbito de la cultura contemporánea, se da un nuevo interlocutor: no más el «principio esperanza» de Ernst Bloch, sino la «dialéctica negativa» y la «teoría crítica» de Adorno y Horkheimer⁶⁰. Su intento sería el de desarrollar una *teología crítica*, que tome conciencia de sus propios límites y los proclame valientemente⁶¹. El instrumento conceptual asumido es la cruz. Ahora bien, la teología de la cruz no pretende sólo responder a la «teoría crítica», sino más bien a la propia crisis: «crisis de relevancia» y «crisis de identidad»⁶². Pero la lectura que Moltmann hace de la Ilustración es positiva y optimista, pero no acrítica. De hecho, Moltmann se acerca al tema ilustrado del progreso por medio de la escuela de Frankfurt profundamente consciente de la miseria, del sufrimiento y negatividad conectadas al progreso mismo, y que ya ha operado una crítica a la concepción lineal y progresiva de la historia, específica de la Ilustración, como concepción abstracta y tecnocrática⁶³.

Según Mondin, la referencia a la cruz en Moltmann se diferencia de la referencia que hace Balthasar. Este último había lanzado un apasionado llamado en defensa de la cruz y había reivindicado su función central para la fe cristiana, pero más que como principio especulativo (hermenéutico) como principio ascético. Moltmann da un paso adelante, y quiere rehabilitar la cruz como fundamento de toda la dogmática cristiana y de la praxis que le viene en consecuencia⁶⁴. Moltmann

57 La esperanza en Bloch es un *afecto de espera positivo*, el más importante, contra los *afectos de espera negativos*: el miedo y el temor. La esperanza se corresponde a aquel apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que él consiste esencialmente, como ser insatisfecho: «es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes», E. BLOCH, *El principio esperanza*, vol. 1, Trotta, Madrid, Madrid 2004, 105. Distinguiendo entre utopía y utopismo Bloch critica todas aquellas corrientes de pensamiento que pretenden reducir las posibilidades de realización del hombre a su pasado, al modo de la *anamnesis* platónica, es decir, «la idea de un conocimiento dirigido exclusivamente al pasado», E. BLOCH, *El principio esperanza*, vol. 1, 176. El debate con Bloch, así como lo mira Moltmann ha sido expuesto por el teólogo en J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 437-466.

58 G. COLZANI, «La croce come fondamento», 323. También la teóloga D. Sölle le contesta a Moltmann que su discurso permanezca sólo a un nivel intrateológico, cfr. D. SÖLLE, «Dio e la sofferenza», en M. WELKER (ed.), *Dibattito su "Il Dio crocifisso"*, 118-125; sobre el debate entre Bloch y Moltmann, cfr. J. MOLTSMANN, *In dialogo con Ernst Bloch*, Queriniana, Brescia 1979.

59 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Sígueme, Salamanca 2001, 21.

60 Cfr. R. GIBELLINI, *La teología di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia 1977, 207.

61 Cfr. B. MONDIN, «Il Dio crocifisso», en M. WELKER (ed.), *Dibattito su "Il Dio crocifisso"*, 110.

62 P. RICOEUR, «"Il Dio crocifisso" di Jürgen Moltmann», en M. WELKER (ed.), *Dibattito su "Il Dio crocifisso"*, 16.

63 G. COLZANI, «La croce come fondamento», 335.

64 Cfr. B. MONDIN, «Il Dio crocifisso», 111.

intenta presentar su teología de la cruz no como una teología abstracta de la cruz⁶⁵ y de la pasión⁶⁶, sino una teología del crucificado⁶⁷. En realidad uno de los problemas de la teología de Moltmann, como lo ha hecho notar Colzani, es que la cruz aparece como antítesis de la resurrección y por ello también antitética al contenido de la salvación, si bien en relación a ella en unidad dialéctica. De hecho Moltmann habla de las dos contradictorias experiencias de Cristo, es decir, para los discípulos que predicán la resurrección, en primer lugar, la cruz de Cristo significa la experiencia del abandono divino del enviado de Dios; es decir, un *nihil* absoluto, que incluye a Dios. En segundo lugar, la experiencia de las apariciones del crucificado, significan para ellos la experiencia de cercanía de Dios al abandonado de Dios, la experiencia de la divinidad de Dios en el Cristo crucificado y muerto; es decir, un *totum* nuevo, que aniquila el *nihil* total. El peligro en esta dialéctica es perder de vista la relevancia salvífica de la cruz. Según Colzani, la muerte de Cristo no es la «muerte de Dios», sino la «pasión» de un Dios que sufre la agresividad de la muerte para mostrar que ahí su fidelidad y su amor soberano crean nuevas relaciones: él muere vencedor de la muerte, él sufre la negatividad y la maldición de la muerte sólo superándola y trascendiéndola. La muerte de Cristo no es el momento desolador de la tentación y del escándalo de la esencia de Dios, sino el momento consolante de la redención, de su presencia del amor hasta la muerte en cruz. Por tanto, la cuestión no es negar toda forma de esperanza del futuro, sino el afirmar que la esperanza va articulada con un empeño preciso en el presente histórico⁶⁸. El punto es que no se puede identificar el fundamento de la esperanza escatológica con su meta: mientras la resurrección de Cristo funda unívocamente la esperanza, la parusía de Cristo, que la realiza, exige ser pensada junto al futuro del hombre en el mundo. Mientras Moltmann habla de la accesibilidad de la esperanza de Dios sólo como meta, sólo como futuro, sólo como anticipación de la resurrección, manteniendo de este modo separados el sentido comprensivo de la historia y la cuestión histórica de la libertad humana, la concepción católica de la creación y de la encarnación relacionan la anticipación pascual a la presuposición de una estructura humana descrita como paradójicamente abierta al Absoluto, como abierta a una cosa que la cumple excediéndola⁶⁹.

La cosa que a nosotros interesa es su concepción del martirio y cómo esa concepción es colocada al interno del discurso eclesiológico. En otras palabras

65 Un cuadro general de su teología crucis en B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Paoline, Milano 1978, 310-321.

66 Moltmann recuerda que «el centro de la fe cristiana es la *historia de la Pasión de Cristo*. Pasión en el doble sentido: activo, de amor apasionado, y pasivo, de padecimiento. El centro de la fe lo constituye, pues, el sufrimiento del Cristo apasionado», J. MOLTSMANN, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», en *SelTeol* 33 (1994), 18.

67 Cfr. J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, 10; J.-P. THEVENAZ, «Pasión de Dios, pasiones humanas y simpatía de las cosas», en *SelTeol* 28 (1989), 164.

68 Cfr. G. COLZANI, «La croce come fondamento», 322.

69 Cfr. G. COLZANI, «L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni», en *La Scuola Cattolica* 122 (1994), 460.

interesa la afirmación que la identidad de la Iglesia esté relacionada con la cruz de Cristo, por tanto la forma en que Dios se identifica con las penas de los hombres en *todas* sus figuras y en la identificación igualmente diversificada de los cristianos con sus contemporáneos afligidos y en sufrimiento⁷⁰.

Pero antes de seguir hacemos dos observaciones: en primer lugar, que Moltmann no nos aclara si la cruz deba ser concebida solamente en el contexto de un advenimiento salvífico *proléptico*, anticipador, o si la cruz debiera ser entendida como el advenimiento mismo *trascendente* y anticipador. La segunda observación es que sus intuiciones teológicas, no obstante no quede siempre clara, en el plano teórico y práctico, la manera como entiende la relación dialéctica entre muerte y resurrección, han tenido buena acogida en algunas teologías contextuales⁷¹. En nuestra opinión, el influjo de Moltmann en las teologías del tercer mundo tiene que ver más con la teoría crítica y la dialéctica negativa, que ha motivado al autor a hablar de las víctimas generadas al interno del proceso de la Ilustración, y no tanto al debate, que empeña a la iglesia protestante sobre la prioridad de los aspectos inmanente y trascendente del sufrimiento al interno del misterio de Dios.

Moltmann habla de una doble crisis en las teologías, iglesias y hombres: *crisis de relevancia* y *crisis de identidad*. La Iglesia, preocupada por mantener su estructura y su ideología, habría descuidado su contacto con la realidad en la que vive. Esta ceguera delante a la realidad convierte la misión de la Iglesia en una cosa irrelevante. La crisis ha llevado a muchos a tomar conciencia del sufrimiento que hay en el mundo y han descubierto la pasión del empeño social y político. A su vez, esto ha llevado a criticar el método de la teología y el comportamiento de la Iglesia en este contexto de sufrimiento. Ahora bien, se pregunta Moltmann, ¿no será que esta forma de hacer teología y de concebir a la Iglesia quita de nuevo identidad a la Iglesia convirtiéndola de nuevo en una religión de la sociedad? La cuestión es, entonces, saber cómo la comunidad cristiana pueda devenir la «religión política» de la sociedad presente o futura sin olvidarse del hombre crucificado de Nazaret y sin perder la propia identidad respecto de su cruz. Su propuesta de solución está orientada en la línea de la no-identidad, es decir, en primer lugar, el no reducir la identidad a aspectos parciales de la condición cristiana: la pertenencia eclesial, la profesión de fe, etc. En segundo lugar, propone una constante interrogación sobre la relevancia de la propia identidad cristiana. La identidad cristiana, entonces, puede ser comprendida como acto de identificación con el Cristo crucificado, porque y en cuanto el anuncio tiene por objeto a aquél en el cual Dios se ha identificado con los sin Dios y con los abandonados de Dios, a cuyo número

70 Cfr. J. M. LOCHMAN, «L'essere di Dio è nella sofferenza. Sulla teologia trinitaria della croce di Jürgen Moltmann», en M. WELKER (ed.), *Dibattito su "Il Dio crocifisso"*, 25.

71 B. KLAPPERT, «Gesù abbandonato da Dio e il Dio crocifisso. Osservazioni sul problema di una *theologia crucis* nella cristologia del presente», en M. WELKER (ed.), *Dibattito su "Il Dio crocifisso"*, 77.

nosotros pertenecemos⁷². La teología cristiana va madurada en este pueblo y junto a este pueblo.

Se puede apreciar en Moltmann la perspectiva que pone en modo decisivo la cruz y su seguimiento en la base de la visión del mundo: esto equivale a poner el dolor, el sufrimiento y la muerte en el centro de la reflexión humana, desenmascarando todo esfuerzo de armonizar conceptualmente, con acento de abstracción, formal y forzada, y estableciendo la realidad histórica como ámbito donde se decide qué cosa sea la realidad. En otras palabras pasan a primer plano los vencidos, los oprimidos y olvidados y no sólo los vencedores. Evidentemente esto también genera una serie de cuestiones: ¿es el seguimiento de la cruz el que orienta en sentido mesiánico los procesos históricos o es lo profano que absorbe el futuro del Reino mesiánico? ¿No se corre el peligro de una inmanentización de las promesas escatológicas? ¿No se da una politización de la salvación? ⁷³

Una de las ideas de Moltmann, que más resonancia ha tenido en las teologías del tercer mundo, es su crítica a la mística tradicional de la cruz. Ha habido un abuso de la teología de la cruz y de la mística del sufrimiento. Con frecuencia, dice Moltmann, los exponentes de la religión oficial exhortaron a campesinos, indios y esclavos negros a aceptar su propia condición como «su cruz» y a no rebelarse⁷⁴. De lo que se trata no es de manipular la mística del dolor con fines ideológicos, políticos o económicos, sino de devenir pobres, es decir alienar y empeñar aquello que se es y aquello que se tiene para la liberación de los pobres: «La Iglesia del Crucificado ha sido desde el inicio, pero fundamentalmente lo será siempre, la Iglesia de los humillados y de los ofendidos, de los pobres y miserables, la Iglesia del pueblo»⁷⁵. Muchas de sus intuiciones teológicas se han cumplido en la praxis eclesial latinoamericana, por ejemplo, dice: «Solamente en el período del contraste entre Iglesia y sociedad se hace experiencia de un seguimiento consciente, surgen los mártires y se descubre el significado de la propia vocación a ser crucificados con Jesús»⁷⁶. En esta línea, en su interpretación de la teología del martirio de E. Peterson, Moltmann, está de acuerdo en que la Iglesia primitiva fue siempre la Iglesia de los mártires, pero al mismo tiempo cree que los sufrimientos del tiempo de los apóstoles pueden renovarse en la persona de los mártires del presente. Es necesario que el martirio trascienda la privatización del crucificarse con Cristo y su respectiva espiritualización, y llegue a una teología política del seguimiento de Cristo. Entonces, concluye Moltmann, la cruz apostólica, la

72 La teología cristiana, continúa diciendo Moltmann, encuentra su propia relevancia cuando profundiza y practica la esperanza en el Reino del Crucificado, es decir, cuando sufre del mismo «sufrimiento del tiempo presente» y hace suyo el grito que la criatura eleva a Dios y a la libertad, cfr. J. MOLTSMANN, *II Dio crocifisso*, 35.

73 Sobre estas y otras cuestiones, cfr. G. COLZANI, «La croce come fondamento», 345.

74 Cfr. J. MOLTSMANN, *II Dio crocifisso*, 64-65.

75 Cfr. J. MOLTSMANN, *II Dio crocifisso*, 68.

76 Cfr. J. MOLTSMANN, *II Dio crocifisso*, 70.

cruz del martirio, el sufrimiento que surge del amor por los que sufren y el sufrimiento de este mundo sin Dios, son elementos constitutivos de un discurso sobre la teología de la cruz⁷⁷.

Iglesia y martirio

En su eclesiología Moltmann dedica poco espacio al tema del martirio, es colocado en el contexto de las notas de la Iglesia, lo lee en la perspectiva del concilio, poniéndolo en relación con la TdL de G. Gutiérrez; pero su eclesiología resiente, además, del influjo de su teología de la esperanza. Por ello, es importante complementar su discurso eclesiológico con lo que afirma del tema en su cristología, donde la Iglesia es llamada *ecclesia martyrum* y donde evidentemente está más actualizado. Téngase en cuenta que su escrito sobre la Iglesia, aquí considerado, es de 1975, mientras el texto cristológico es de 1989.

La Iglesia es vista como una realidad abierta: a Dios, al hombre, abierta para el futuro de Dios y del mundo; se trata de una apertura escatológica. La Iglesia, si quiere ser una realidad creíble, no puede limitarse a ser presentada a partir de un discurso abstracto de su esencia eterna, sino que está llamada a ofrecer motivos que hagan posible la reforma de la comunión eclesial y una mayor credibilidad de su imagen⁷⁸.

Desde el punto de vista de su sujeto, la Iglesia, realizando su vocación mesiánica —la liberación de los oprimidos— está implicada en el presente. Pero será implicada además en el destino de la pasión y tendrá su propia cruz —la Iglesia verdadera es “la iglesia bajo la cruz”⁷⁹—. La Iglesia nace y está bajo la cruz de Cristo. Se hace experiencia del Dios crucificado y de los sin Dios cuando los cristianos cargan sobre sus espaldas su propia cruz, oponiendo resistencia común a toda forma de idolatría y de deshumanización, cuando juntos sufrirán opresiones y persecución. Sólo en la pasión del pueblo se hace visible la pasión de Cristo. Según Moltmann los mártires de la Iglesia antigua que rechazaron adorar al emperador han sufrido las consecuencias que se derivaban de ese rechazo, y es precisamente en ese modo que difundieron la libertad. Las iglesias, que han olvidado estos mártires «políticos», están continuamente expuestas al peligro de adaptarse a la religión política vigente en su propia sociedad⁸⁰.

Sobre el martirio, como hemos dicho, Moltmann inicia a hablar al final de su escrito eclesiológico⁸¹, ahí donde se refiere a las «notas de la Iglesia», en particular

77 Cfr. J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, 82-83.

78 J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, 16.

79 La participación en la cruz de Cristo, en la teología de Moltmann, se entiende como participación en el abandono de Dios, como explicó en su obra *El Dios crucificado*. Sobre el sentido de la Iglesia «bajo la cruz» se puede ver también D. BONHOEFFER, *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca 2004, 53-59.

80 Cfr. J. MOLTSMANN, *La chiesa nella forza dello spirito*, 130.

81 J. MOLTSMANN, *La chiesa nella forza dello spirito*, 455-463.

la santidad y a la apostolicidad de la Iglesia. En primer lugar, Moltmann no habla sólo de «santidad» en modo aislado, sino de «santidad en la pobreza», por tanto pone en relación los dos conceptos: los signos de la santificación de la Iglesia y de sus miembros son sobre todo los signos de su sufrimiento, de las persecuciones que debe soportar por la resistencia que opone, y de su pobreza fundada sobre la esperanza⁸². La Iglesia se santifica cuando participa de la humillación, impotencia, pobreza y pasión de Cristo. Y en los signos de su pobreza se manifiesta también su gloria. En un mundo dividido entre pocos ricos que ejercen el poder y muchos pobres con las manos vacías, la pobreza de la Iglesia deviene testimonio del Reino mesiánico. La comunión con Cristo pobre y sufriente, de hecho, es el misterio de la Iglesia santa y de la comunión de los santos. Es en su comunión que la comunidad deviene el pueblo pobre del Reino futuro y es aquí que ella se hace santa y alcanza la beatitud.

Habla también de «apostolado en el sufrimiento»⁸³. Participar en la misión apostólica de Cristo significa inevitablemente sufrir la tentación, la contradicción y el sufrimiento. El apostolado se realiza en la debilidad y la pobreza de Cristo, no por medio del poder o de grandes estrategias. Citando 2Co 6 y 7, dirá que la Iglesia manifiesta la propia apostolicidad en las persecuciones y sufrimientos. Moltmann afirmando la situación de martirio de las jóvenes iglesias, se adelanta a una cuestión que sólo en nuestros días se ha ido asumiendo como un hecho, es decir, que el número de los mártires en las «iglesias jóvenes», en tierra de misión, ha superado en número a aquellos de las iglesias de antigua tradición cristiana. En una lectura dialéctica sostiene Moltmann que si el apostolado tiene su cualificación escatológica en las apariciones pascuales del resucitado, en el seguimiento del crucificado aquel se cualifica en el sufrimiento y en el sacrificio. Son dos aspectos inseparables. De modo que la comunión de Cristo no determina solamente el contenido del apostolado, sino también su forma en la historia. Por tanto, debemos comprender esencialmente, y no solamente incidentalmente, el apostolado como sufrimiento activo y como actividad sufriente.

De la *Ecclesia martyrum*⁸⁴ habla Moltmann, en modo más articulado, en su escrito *El camino de Jesucristo* (1989). La lectura que hace de los sufrimientos de Cristo es apocalíptica: los «sufrimientos de Cristo» no se limitan a Jesús, sino que tienen dimensiones universales porque están en el horizonte apocalíptico del tiempo fijado para todos⁸⁵. Todo el que deviene discípulo de Jesús rompe con los lazos y las fuerzas dominantes en busca de la nueva creación y se expone a ser perseguido por esas fuerzas y a tener que sufrir: «Los “sufrimientos de Cristo” no son únicamente los sufrimientos de Cristo sino también sufrimientos por causa de Cristo padecidos por apóstoles y mártires»⁸⁶.

82 Cfr. J. MOLTSMANN, *La chiesa nella forza dello spirito*, 455-456.

83 J. MOLTSMANN, *La chiesa nella forza dello Spirito*, 462-463.

84 La expresión aparece en los Padres, véase por ejemplo, BASILIO MAGNO, *Homilía* 19, 8, PG 31.522.

85 Cfr. J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, 214.

86 J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, 218.

Los mártires de una iglesia ponen a ésta en una relación especial con el testimonio de Cristo en su pasión y muerte; olvidarse de ellos significaría la adaptación política de la Iglesia, «una señal de aburguesamiento»⁸⁷. Actualmente, dice el autor, muchas iglesias tienen también sus mártires, pero no saben cómo interpretar teológicamente el martirio cristiano, pues las experiencias de martirio son diferentes a la forma clásica. Existe la necesidad de encontrar un concepto teológico adecuado para ilustrar la realidad actual del martirio. Para ello propone algunos elementos actuales que determinan la realidad y la comprensión del martirio cristiano⁸⁸: (1) Los mártires, hoy, son torturados brutalmente y después «desaparecidos». No se conoce el lugar de su asesinato, no se encuentran sus cadáveres y se ignoran sus nombres⁸⁹, privando de este modo al mártir de la publicidad de su testimonio; (2) La persecución por causa de la fe es cada vez más infrecuente en la era de la «libertad religiosa», y pasa en primer plano la persecución por las obras de la fe; (3) La persecución contra los cristianos por parte de «estados paganos» o ateos es sólo una vertiente. La persecución contra los cristianos por parte de «estados cristianos» se ha hecho frecuente, es el caso de Latinoamérica; (4) El martirio se ha tornado anónimo, de grupos, pueblos, razas, etc.

Luego de presentar el ejemplo de tres mártires de nuestro tiempo (Paul Schneider, Dietrich Bonhoeffer, Oscar Romero⁹⁰), Moltmann explica lo que él llama «el lado apocalíptico del martirio»⁹¹. De los ejemplos citados sólo en P. Schneider mira Moltmann la expresión del martirio en sentido clásico. En el de Bonhoeffer ve un martirio por «actos de virtud política realizados dentro del espíritu de Cristo». No es fácil precisar las fronteras del martirio, es decir, son flexibles. Las fronteras imprecisas del martirio por actuaciones políticas basadas en la fe nos revelan un misterio: los mártires se encuentran en una comunidad más amplia. El martirio de Romero se dilata aún más: llega hasta el pueblo pobre e indefenso, un pueblo que deviene el testigo de la justicia y del Reino de Dios en el mundo. Se trata de la paradoja de un mensaje mudo, colectivo, anónimo.

El concepto teológico de martirio cristiano, concluye Moltmann, no posee sólo una vertiente cristológica, sino también una vertiente apocalíptica, escondida, según la cual «el mártir anticipa en su cuerpo los sufrimientos escatológicos que afectan a toda la creación, y atestigüa con su muerte la nueva creación»⁹².

87 J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, 219.

88 Cfr. J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, 272-273.

89 El 8 de agosto de 2007, el periódico salvadoreño *La Prensa gráfica*, publicaba la noticia del hallazgo de 23 osamentas de miembros de las comunidades de base, asesinados por elementos de la Guardia Nacional y por los paramilitares en 1980, fueron encontrados en las afueras de la ciudad de Santa Ana, al occidente del país, personas de las cuales, al momento de la noticia, no se conocía aun su identidad, cfr. J. C. BARAHONA, *Encuentran 23 osamentas humanas durante exhumación*, en: departamentos@laprensa.com.sv (8-27-2007), 1.

90 Cfr. J. MOLTSMANN, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 21.

91 Cfr. J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, 278-279.

92 Cfr. J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, 279.

Moltmann integró el tema de los mártires en su teología siguiendo las modulaciones que ha ido siguiendo su teología. De hecho, ni en su teología de la esperanza, ni en su teología de la cruz aparece, sino sólo en su cristología en modo más articulado y en su eclesiología en modo marginal.

Será la TdL la que encontrará dadas todas las condiciones histórico-eclesiales para propiciar una eclesiología martirial: tiene la memoria de las víctimas del período colonial, tiene el presente histórico de pobreza, represión y martirio, por lo menos este es el punto de partida que encontramos en el documento de Medellín.

2. El «pueblo crucificado» según los teólogos de la UCA: Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría

La represión contra los cristianos en AL recrudesció a finales de los años '70, y por tanto en el contexto en el que el mito del progreso había sido duramente criticado por los movimientos marxistas, que lo consideraban una abstracción del ideal humano de dominio de la naturaleza, sea en su forma socialista como capitalista. La encrucijada entre el movimiento revolucionario armado, los movimientos por la defensa de los derechos humanos y la praxis de la Iglesia en ámbito social fue inevitable; entre 1977 y 1990 se verifican los casos más graves de masacres colectivas de comunidades eclesiales campesinas y de base y los asesinatos selectivos de los líderes de la Iglesia: obispos, sacerdotes, catequistas, líderes de movimientos laicales y religiosos (as).

En breve tiempo se pasó en AL de la Iglesia «sacramento de la historia», anunciado por G. Gutiérrez, a la Iglesia «sacramento histórico de liberación», y a la Iglesia «pueblo crucificado» (J. Sobrino e I. Ellacuría). Cuando G. Gutiérrez escribió su *Teología de la liberación*⁹³, una teología del martirio del «pueblo crucificado» en Latinoamérica estaba sólo en sus inicios. Ahora bien, como la Iglesia latinoamericana siguiera las orientaciones de los documentos de Medellín (1968) y Puebla (1979), haciendo la opción por los pobres, lo que había sido sólo un inicio se convirtió en una realidad presente. En 1980 la Iglesia latinoamericana era ya, sin lugar a dudas, una «Iglesia de mártires»; los escuadrones de la muerte no hacían ni excepciones ni distinciones. En la introducción a la décima edición de su obra principal, Gutiérrez se refería ya no sólo a la Iglesia de los pobres, sino también a la de los mártires:

«Pero, es verdad que debe pagarse un alto precio para ser auténticamente una Iglesia de los pobres. No el precio del ser y hacer propios de la Iglesia, sino el que viene de las reacciones hostiles que su tarea provoca [...]. La experiencia de la cruz marca

93 Sigo la edición *Sígueme*, Salamanca, 1972⁴, 1999⁶. Su escrito ya existía en forma de conferencia con el título *Hacia una teología de la liberación* desde 1969, cfr. R. GIBELLINI, *La teología del XX secolo*, 372-373.

la vida cotidiana de muchos cristianos en América latina [...]. Tradicionalmente decimos que la Iglesia se enriquece con la sangre de los mártires; la vitalidad presente —y dolorosa— del pueblo de Dios en América latina viene en gran parte de esa experiencia [...]. Ante el testimonio martirial, todos los juegos de poder, las acusaciones, los celos aparecen en toda su mezquindad y evidencia su alejamiento del evangelio. Esos testigos —y son muchos hoy en América latina— de la fe en la resurrección del Señor prueban que los que siembran muerte se irán con las manos vacías y que sólo los que defienden la vida tienen las manos llenas de historia»⁹⁴

La cosa que llama la atención es que el tema del martirio ha entrado sólo gradualmente en los documentos del CELAM y una clara alusión a los nuevos mártires, los del siglo XX, se hace sólo de modo marginal.

a) *La cuestión del martirio en los documentos del CELAM*

En la reunión tenida en *Río de Janeiro* (Brasil: 25 de julio al 4 de agosto de 1955) el tema no aparece.

En la reunión de *Medellín* (Colombia: 26 de agosto al 5 de septiembre de 1968), que es considerada la efectiva recepción del Concilio Vaticano II en AL, la atención se concentra en el tema de la pobreza y la marginación social, la participación política. Si por una parte se podía notar los ecos del n. 8 de la LG, según el cual la responsabilidad histórica de la Iglesia era entendida desde la pobreza evangélica y la persecución, por otra parte se sentía fuerte el influjo de toda la perspectiva marcada por la GS: teniendo como «único móvil el amor» (*Medellín-Justicia*, 4), «la Iglesia quiere servir al mundo, irradiando sobre él una luz y una vida que sana y eleva la dignidad de la persona humana (GS, 41), consolida la unidad de la sociedad (GS 42) y da un sentido y un significado más profundo a toda la actividad de los hombres» (*Medellín-Justicia*, 5). Se entra en los grandes temas de la modernidad, se habla con más frecuencia de marxismo, capitalismo, secularización, etc.; este documento de *Medellín* «siente el deber de aportar un estímulo especial a aquellas organizaciones que tienen como mira la promoción humana y la aplicación de la justicia» (*Justicia* n. 23). Lo que se busca es «una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder

94 G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1999⁶, 49-50; no se habla ya sólo de la Iglesia de los pobres, sino de una Iglesia «misionera» y «martirial», cfr. G. GUTIÉRREZ, «La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico "la iglesia de los pobres"», en G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA (ed.), *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 234-237; el testimonio martirial nos define como seguidores de Jesús y habla también Gutiérrez de una espiritualidad del martirio, cfr. G. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, 164-165.

temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres» (*Medellín-Juventud*, 15).

En esta opción por la promoción de la persona y en particular por los más pobres es donde se fragua la cuestión de los nuevos mártires en Latinoamérica. La pobreza de la Iglesia y de sus miembros se constituye en signo y compromiso: «signo del valor inestimable del pobre a los ojos de Dios, compromiso de solidaridad con los que sufren» (*Medellín-Pobreza*, 7). El documento, como el anterior no hace referencias al martirio, pero a partir de este momento, como consecuencia del influjo del documento en la pastoral de la Iglesia, en el sentido de la defensa y solidaridad con los pobres, se desata una represión que genera numerosas víctimas entre los cristianos.

El documento de *Puebla* (México: 27 de enero al 12 de febrero de 1979) tiene que vérselas con una situación de evidente represión contra las organizaciones civiles y religiosas empeñadas en la defensa de los derechos humanos. El documento tomaba como punto de partida las conclusiones de *Medellín*, pero el Pontífice advertía de «las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición» (*Puebla-Discurso inaugural*). Al interno de la Iglesia se reflejaba el duro conflicto ideológico que se estaba gestando en la sociedad civil, entre las posiciones más cercanas a los procesos de liberación iniciados por la TdL y los movimientos marxistas y las posiciones eclesíásticas más cercanas a la política exterior norteamericana de corte antimarxista. Como sea, el documento confirma su continuidad con *Medellín*, y constata: «la verdad es que va aumentando más y más la distancia entre los muchos que tienen poco y los pocos que tienen mucho. Los valores de nuestra cultura están amenazados. Se están violando los derechos fundamentales del hombre» (*Puebla-Mensaje*, 2). Y se afirma el contexto secular en que la Iglesia desarrolla su misión: «La historia de la Iglesia es, fundamentalmente, la historia de la evangelización de un pueblo que vive en constante gestación, nace y se inserta en la existencia secular de las naciones» (*Puebla-Visión pastoral*, 4). El proceso de secularización, por tanto, es asumido en la Iglesia como algo «justo y deseable según lo entienden la *Gaudium et Spes* y la *Evangelii Nuntiandi*» (*Puebla-Visión pastoral*, 434), si bien guardando la distancia del llamado «secularismo»; la dimensión política en el ámbito de la convivencia humana es considerada «constitutiva del hombre» y, por consiguiente la fe cristiana «no la desprecia [...], por el contrario, la valoriza y la tiene en alta estima» (*Puebla-Visión pastoral*, 514). Además se inicia a hablar de la persecución y del martirio. Se habla de las figuras clásicas de la santidad en Latinoamérica: Toribio de Mogrovejo, Santa Rosa de Lima, etc. y se habla de las persecuciones sufridas por algunos de ellos. Algo interesante es la cita del obispo Antonio Valdivieso (cfr. *Puebla-Visión pastoral*, 8), como defensor de los indios ante encomenderos y conquistadores. Valdivieso

es importante, incluso más que Las Casas, porque como dice Dussel, «cerró su vida con el martirio en la lucha por la liberación del indio»; su nombre tantas veces es pasado por alto, porque fue asesinado en su casa por los soldados al servicio de los conquistadores, lo mataron dándole diversas puñaladas. Su causa de canonización nunca ha sido comenzada, murió el 26 de febrero de 1550 en León, Nicaragua⁹⁵.

Puebla no puede evitar hablar de la serie de injusticias contra los derechos humanos que entre 1977 y 1979 se han cometido: represión sistemática y selectiva, acompañada de delación, violación de la privacidad, torturas, exilios, desaparecidos, movimientos guerrilleros, escuadrones de la muerte, etc.⁹⁶. En este contexto encontramos la primera afirmación clara sobre los mártires de los últimos diez años anteriores a la elaboración del documento. La cuestión es presentada así:

«La conciencia de la misión evangelizadora de la Iglesia la ha llevado a publicar en estos últimos diez años, numerosos documentos pastorales sobre la justicia social; a crear organismos de solidaridad con los que sufren, de denuncia de los atropellos y de defensa de los derechos humanos; a *alentar la opción de sacerdotes y religiosas por los pobres y marginados; a soportar en sus miembros la persecución y, a veces, la muerte, en testimonio de su misión profética*»⁹⁷.

Lo importante es el reconocimiento de la persecución como parte importante en la misión evangelizadora de la Iglesia. Se afirma que «así, libre de compromisos, sólo con su testimonio y enseñanza, la Iglesia será más creíble y mejor escuchada. De este modo, el mismo ejercicio de poder será evangelizado, en orden al bien común» (*Puebla-Visión pastoral*, 144). «La Iglesia confía más en la fuerza de la verdad y en la educación para la libertad y la responsabilidad, que en prohibiciones, pues su ley es el amor» (*Puebla-Visión pastoral*, 149). La comunidad eclesial es presentada como un pueblo peregrino, que camina seguro en «que el Señor sabrá convertir el dolor, la sangre y la muerte que en el camino de la historia van dejando nuestros pueblos y nuestra Iglesia, en semillas de resurrección para América Latina» (*Puebla-Visión pastoral*, 266). Y además como *iglesia profética* pues en esos diez años, afirma el documento, «comprobamos la intensificación de la función profética. Asumir tal función ha sido labor dura para los pastores.

95 Cfr. E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*, Mundo Negro/Esquila Misional, Madrid/México 1967, 1992, 98-99.

96 Cfr. CELAM, *Documento de Puebla-Visión pastoral*, nn. 41-50, 531, 1262.

97 CELAM, *Documento de Puebla-Visión pastoral*, 92. Las letras cursivas son mías. Una alusión sobre la necesidad de vivir el ministerio sacerdotal hasta la muerte se habla en el n. 668.

Hemos intentado ser voz de los que no tienen voz y testimoniar la misma predilección del Señor por los pobres y los que sufren» (*Puebla-Visión pastoral*, 268). De hecho, todos deben participar «de la misión profética de la Iglesia» (*Puebla-Designio de Dios*, n. 377); en no pocos casos, la denuncia profética «ha traído, persecuciones y vejaciones de diversa índole: los mismos pobres han sido las primeras víctimas de dichas vejaciones» (*Puebla-Visión pastoral*, 1138). Se invita a la Iglesia a una conversión efectiva, que lleve consigo «la exigencia de un estilo austero de vida y una total confianza en el Señor» (*Puebla-Visión pastoral*, 1158, 1221). La invitación es a vivir lo más propio del mensaje cristiano sobre la dignidad humana, que consiste en ser más y no en tener más, lo cual se «vivirá tanto entre los hombres que, acosados por el sufrimiento, la miseria, la persecución y la muerte, no vacilan en aceptar la vida con el espíritu de las bienaventuranzas» (*Puebla-Visión pastoral*, 339). Hay, pues, una fuerte llamada a los cristianos a ser sujetos responsables en la historia de los procesos de evangelización, de la liberación y de la promoción humana (*Puebla-Visión pastoral*, 474). Esta vocación a la responsabilidad se funda en tres pilares: la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre (*Puebla-Visión pastoral*, 484). Es claro que este documento quiere evitar la «contaminación» del proceso evangelizador con otros procesos de liberación, en particular de tipo marxista, se quiere evitar el uso de la violencia, entendida como la dialéctica de la lucha de clases (*Puebla-Visión pastoral*, 486). Cabe preguntarse si era posible en esos años lograr una «pureza de los métodos» de evangelización o si el encuentro con esos otros procesos era inevitable.

En el discurso del papa, que abre la reunión de *Santo Domingo* (12 – 28 de octubre de 1992), se habla de la pléyade de santos y santas latinoamericanos, que evangelizaron el continente, entre los que se cuentan mártires, que son considerados «los frutos más excelentes de la evangelización». El documento se propone «asumir el dolor de la humanidad y actuar para que se convierta en camino de redención» (*Santo Domingo-Mensaje a los pueblos de A. L.*, n. 8). Para ello se propone que la Iglesia entre en la dimensión del buen samaritano asumiendo como propios las más diversas expresiones del sufrimiento humano⁹⁸. Se trata de una «responsabilidad eclesial y social» (*Santo Domingo-Mensaje a los pueblos de A. L.*, n. 33).

El documento reitera su empeño por la promoción de los derechos del hombre e integra los derechos de las culturas autóctonas latinoamericanas, se reconoce que «la esclavitud de los negros y las matanzas de los indios fueron el mayor pecado de la expansión colonial de occidente» (*Santo Domingo-Jesucristo*, n. 244). Se trata, pues, de ser testigos del amor de Dios y profetas de esperanza (cfr. *Santo Domingo-Jesucristo*, n. 3). El documento mira en el evangelio la raíz profunda de

98 «La parábola del Buen Samaritano nos concierne directamente frente a todos nuestros hermanos», CELAM, *Documento de Puebla-Mensaje a los pueblos de A. L.*, n. 17; *Puebla-Jesucristo*, n. 180.

los derechos humanos, así, dice no arrogarse una tarea ajena a su misión, sino que pretende obedecer al mandato de Jesucristo al hacer de la ayuda al necesitado «una exigencia esencial de su misión evangelizadora» (*Santo Domingo-Jesucristo*, n. 165). En esta perspectiva la evangelización es sinónimo de hacer lo que hizo Jesucristo: «Él nos desafía a dar un testimonio de pobreza evangélica en nuestro estilo de vida en nuestras estructuras eclesiales, tal cual como Él lo dio» (*Santo Domingo-Jesucristo*, n. 178). Se trata, en definitiva, de «descubrir su propio rostro en los rostros sufrientes de los hermanos» (*Santo Domingo-Jesucristo*, n. 179).

Se recuerda, en el V Centenario de la evangelización de América, los innumerables misioneros, agentes de pastoral y laicos, muchos de los cuales han actuado en el silencio, y especialmente a quienes han llegado hasta el testimonio de la sangre por amor de Jesús (*Santo Domingo-Jesucristo*, n. 21). El servicio profético de la labor teológica «impulsa el trabajo en favor de la justicia social, los derechos humanos y la solidaridad con los más pobres» (*Santo Domingo-Jesucristo*, n. 33). De modo que esto se constituye en una línea pastoral del documento:

«La función profética de la Iglesia que anuncia a Jesucristo debe mostrar siempre los signos de la verdadera “valentía” (*parresía*: cfr. *Hch* 4,13; *1Ts* 2,2) en total libertad frente a cualquier poder de este mundo. Parte necesaria de toda predicación y de toda catequesis debe ser la doctrina social de la Iglesia, que constituye la base y el estímulo de la auténtica opción preferencial por los pobres»⁹⁹.

Aparecida (13-31 de mayo de 2007), se centra en la misión y el discipulado. Si en *Santo Domingo* se esbozaba una Iglesia samaritana, aquí es afirmada: «iluminados por Cristo, el sufrimiento, la injusticia y la cruz nos interpela a vivir como Iglesia samaritana» (*Aparecida*, n. 26). La Iglesia está al servicio de todos los seres humanos, y los mira con compasión, pues «la historia de la humanidad, a la que Dios nunca abandona, transcurre bajo su mirada compasiva» (*Aparecida*, n. 30, 32).

Viene, pues, recuperada la centralidad del testimonio, considerado «un componente clave en la vivencia de la fe [...]. En el lenguaje testimonial podemos encontrar un punto de contacto con las personas que componen la sociedad y de ellas entre sí» (*Aparecida*, n. 55). Sólo en este momento los documentos exaltan en modo claro la figura de tantos cristianos y cristianas de nuestro tiempo, que sin ser canonizados, son considerados testigos de la fe¹⁰⁰. Su servicio a la justicia,

99 CELAM, *Documento de Santo Domingo-Jesucristo*, n. 50.

100 En el n. 275 les llama «mártires», pero se refiere en sentido amplio a los misioneros de todos los tiempos desde que inició la evangelización de la América y no sólo a los cristianos asesinados en el siglo XX.

los derechos humanos, a la reconciliación junto a otras instituciones laicas ha permitido:

«Que la Iglesia sea reconocida socialmente en muchas ocasiones como una instancia de confianza y credibilidad. Su empeño a favor de los más pobres y su lucha por la dignidad de cada ser humano han ocasionado, en muchos casos, la persecución y aún la muerte de algunos de sus miembros, a los que considera testigos de la fe. Queremos recordar el testimonio valiente de nuestros santos y santas, y de quienes, aun sin haber sido canonizados, han vivido con radicalidad el evangelio y han ofrendado su vida por Cristo, por la Iglesia y por su pueblo»¹⁰¹.

Se reconoce, además, el testimonio extremo de las Comunidades Eclesiales de Base, ellas: «han sido escuelas que han ayudado a formar cristianos comprometidos con su fe, discípulos y misioneros del Señor, como testimonia la entrega generosa, hasta derramar su sangre, de tantos miembros suyos» (*Aparecida*, n. 178).

El discípulo está vinculado íntimamente con Jesús, participa de la Vida salida de las entrañas del Padre, asume el estilo de vida de Jesús y sus mismas motivaciones, corre su misma suerte y se hace cargo de su misión (*Aparecida*, n. 131): «La respuesta a su llamada exige entrar en la dinámica del Buen Samaritano (cfr. *Lc 10,29-37*), que nos da el imperativo de hacernos prójimos, especialmente con el que sufre, y generar una sociedad sin excluidos, siguiendo la práctica de Jesús» (*Aparecida*, n. 135); la misma parroquia está llamada «a ser buena samaritana como Él» (*Aparecida*, n. 176). Configurarse con Cristo significa «asumir la centralidad del mandamiento del amor [...]. Este amor, con la medida de Jesús, de total don de sí, además de ser el distintivo de cada cristiano, no puede dejar de ser la característica de su Iglesia, comunidad discípula de Cristo, cuyo testimonio de caridad fraterna será el primero y principal anuncio» (*Aparecida*, n. 138). Significa además dar centralidad a las bienaventuranzas. Ahora bien, esto vivido en profundidad, como lo demuestra la historia, implica además compartir su destino: «El cristiano corre la misma suerte del Señor, incluso hasta la cruz [...]. Nos alienta el testimonio de tantos misioneros y mártires de ayer y de hoy en nuestros pueblos que han llegado a compartir la cruz de Cristo hasta la entrega de su vida»¹⁰².

La tarea esencial de la evangelización sigue siendo la opción preferencial por los pobres, la promoción humana integral y la auténtica liberación cristiana. Se afirma la historicidad en que se desarrolla la pastoral de la Iglesia: «la pastoral de la Iglesia no puede prescindir del contexto histórico donde viven sus miembros.

101 CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 26.

102 CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 140.

Su vida acontece en contextos socioculturales bien concretos» (*Aparecida*, n. 367). El martirio va visto como una señal evidente de la presencia del Reino en la historia (*Aparecida*, n. 383). En esta perspectiva la Iglesia es vista como «compañera de nuestros hermanos más pobres, incluso hasta el martirio [...]. Está llamada a ser sacramento de amor, solidaridad y justicia entre nuestros pueblos» (*Aparecida*, n. 396). Una auténtica evangelización, implica, pues, «asumir plenamente la radicalidad del amor cristiano, que se concreta en el seguimiento de Cristo en la Cruz; en el padecer con Cristo a causa de la justicia; en el perdón y amor a los enemigos» (*Aparecida*, n. 543).

b) *La teología de la liberación y el martirio*

Desde finales de los años 60 la TdL¹⁰³ ha ido integrando en su reflexión el tema del martirio y la persecución. Téngase presente que nuestra intención no es la de presentar la TdL en su complejidad¹⁰⁴, sino sólo en su expresión centroamericana y, más en concreto, como la vieron I. Ellacuría y J. Sobrino. Por consiguiente serán resaltados principalmente dos líneas argumentativas: una cristológica (J. Sobrino) y otra eclesial (I. Ellacuría); con ello se busca establecer el concepto de martirio que han manejado estos teólogos y la eclesiología que le ha correspondido.

Los teólogos de la UCA, cuyo mayor representante actualmente es J. Sobrino, han sabido mantener un discurso inspirado en los presupuestos metodológicos de la

103 El material sobre la TdL es gigantesco, aquí hacemos una modesta referencia. En esta teología normalmente se distinguen tres períodos históricos: 1. La fase de preparación (1962-1968), con particular referencia a los documentos del Vaticano II y de Medellín; 2. La fase de formulación (1969-1975), la teología latinoamericana establece contacto con otras teologías del tercer mundo y de los márgenes de la teología oficial, como la teología feminista, la teología negra, etc.; 3. La fase de sistematización (a partir de 1976), en este período aparecen los primeros tratados de cristología y eclesiología, pero inicia además la represión contra los teólogos, la teología y la praxis eclesial de la liberación; de este período es la constitución de la «Asociación ecuménica de los teólogos del Tercer Mundo» (ASETT/EATWOT). Una síntesis bien lograda sobre la TdL en R. GIBELLINI, *La teología del XX secolo*, 371-409; ID., *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1986; también se puede consultar J. I. SARANYANA – C.-J. ALEJOS GRAU (ed.), *Teología en América latina*, vol. 3: *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt, 2002, 255-392. Las principales críticas a la TdL en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología de la liberación*, Bac, Madrid 1977 y los documentos de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Libertatis Nuntius. De quibusdam rationibus «Theologie Liberationis»* (8 de agosto de 1984): AAS 76 (1984), 876-909; ID., *Instrucción Libertatis Coscientia. De libertate christiana et liberatione* (22 de marzo de 1986): AAS 79 (1986), 554-599; una amplia presentación de los detractores de esta teología en R. DE LA CIERVA, *Jesuitas, Iglesia y marxismo 1965-1985. La teología de la liberación desenmascarada*, Plaza & Janes, Barcelona 1986.

104 Para hacerse una idea de todo el fenómeno véase: en la parte histórica E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*, Mundo Negro/Esquila Misional, Madrid/México D. F., 1992²; en la parte filosófica C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incansante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao 2006, 602-605, 635-637, 661-802; indispensable para los presupuestos teológicos G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1999¹⁶ y en la parte sistemática I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (ed.), *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Borla, Roma 1992; sobre las perspectivas actuales J.-J. TAMAYO – J. BOSCH (ed.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002; G. GUTIÉRREZ, «Situazione e compiti della teologia della liberazione», en R. GIBELLINI, *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 93-111. Una síntesis actualizada del período que va de Juan Pablo II al papa actual en G. MICCOLI, *In difesa della fede. La chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2007, 31-70.

TdL. Otros representantes de la TdL han preferido decantar en un discurso espiritualizante y «suavizado». Éste último comportamiento podría ser explicable como una depresión de la TdL, en la cual entró con la masacre de los jesuitas de la UCA en 1989, que era la desembocadura de una serie de situaciones acumuladas¹⁰⁵. Seguramente eso es lo que le da más fuerza al discurso de J. Sobrino, es decir, el no haber dado marcha atrás, no obstante hubieran asesinado a sus compañeros jesuitas de la UCA.

Clodovis Boff, por ejemplo, sostiene últimamente que «no hay propiamente “teología de la liberación”, sino “teología cristiana” y, por tanto, siempre “teología con dimensión liberadora”, porque la liberación pertenece al contenido de la fe cristiana»¹⁰⁶. En este tipo de discurso la especificidad de la TdL se diluye. Se separa Clodovis o por lo menos matiza sus posiciones anteriores, en las cuales consideraba que la TdL, de frente a las reflexiones teológicas de los diversos contextos, no busca una relación de oposición o sustitución, sino de complementariedad crítica¹⁰⁷. Ya no reclama Clodovis con radicalidad que la TdL se construye a partir del oprimido, más bien rebaja el tono en su posición: «me inclino a pensar que, desde el punto de vista de la fe, “la experiencia del pobre” es derivada, no original. Sólo gana valor, todo su valor teológico, a partir de algo anterior: Dios revelador, el cual sí que opta por el pobre»¹⁰⁸. A la teología «diluida» de Clodovis hay que recordar el *extra pauperes nulla salus* de Sobrino: «los poderes de este mundo desean acabar con esta teología, y por buenas razones, pues en ella se expresa, desde la fe cristiana, el cuestionamiento más radical a la sociedad y a la Iglesia»¹⁰⁹. Pareciera que en Clodovis se cumple lo que dice Trigo sobre el comportamiento de los teólogos delante a la censura: «los teólogos, en mayor o menor medida, acaban por interiorizar la censura. Y no escriben ya para la gente sino para ese lector anónimo a quien no le interesa lo que uno dice sino que sólo lee buscando presuntos errores»¹¹⁰.

Desde hace mucho tiempo flota en los ambientes teológicos la pregunta sobre el estado de salud de la TdL¹¹¹. A veces se llega incluso a declarar su muerte, pero ¿ha realmente muerto? Nos permitimos dudar, por dos motivos. Por una parte, no parece que haya desaparecido el influjo y los aciertos de la crítica que la escuela

105 Un balance de la situación en P. TRIGO, *¿Ha muerto la teología de la liberación?*, Mensajero, Bilbao 2006.

106 CL. BOFF, «Cómo veo la teología latinoamericana 30 años después», en J.-J. TAMAYO - J. BOSCH, *Panorama de la teología latinoamericana*, 166.

107 Cfr. CL. BOFF, «Epistemología e metodología della liberazione», en J. SOBRINO - I. ELLACURÍA, *Mysterium liberationis*, 97.

108 Cfr. CL. BOFF, «Cómo veo la teología latinoamericana 30 años después», 166-167.

109 Cfr. CL. BOFF, «Cómo veo la teología latinoamericana 30 años después», 91.

109 J. SOBRINO - J. LOIS - J. SÁNCHEZ-RIVERA, *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*, PPC, Madrid 1998, 21.

110 P. TRIGO, *¿Ha muerto la teología de la liberación?*, 55.

111 Un buen balance histórico del fenómeno en, G. MICCOLI, *In difesa della fede*, 31-70; una visión más limitada en, L. ZANATTA, «L'America Latina, cattolica ma non troppo», en *Limes* 2 (2005), 153-160.

de Frankfort ha formulado a la mentalidad moderna sobre el tema del desarrollo¹¹² y todos sabemos cuánto se ha beneficiado la TdL de esa escuela. Por otra parte, las recientes observaciones hechas a dos de los escritos de J. Sobrino, de parte de la CDF, hacen pensar que no esté totalmente muerta, no como lo desearían tantos¹¹³.

Por último, queremos recordar que la TdL mantiene firme su punto de vista sobre la cuestión hermenéutica, distingue entre una hermenéutica teórica y una hermenéutica histórica¹¹⁴. Según Ellacuría la razón de la diferencia estriba en que lo que interesa al primer tipo de hermenéutica es el sentido y la comprensión del sentido; mientras que lo que le interesa de modo predominante al otro tipo de hermenéutica es la transformación de la realidad¹¹⁵ y en ella la transformación de

112 Cfr. BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, n. 22 [Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007, 45].

113 La cuestión será afrontada más adelante.

114 Inevitable notar aquí una crítica dirigida a la comprensión de la hermenéutica en Heidegger. Este filósofo pasa del concepto de verdad como *adequatio* a un concepto de verdad como «descubrimiento» o *ser verdadero* (*ἀληθεύειν*), paso que se entiende sólo si se tienen en cuenta los conceptos de *φαινόμενον* como *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo* y *λογος* como aquello que «hace ver» o comunicación vocal en la que se deja ver algo, cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003, 39-63. Ellacuría leyendo el análisis hecho por E. Coreth [*Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972], sostiene que «según Heidegger, toda intelección muestra una “estructura circular”, puesto que sólo dentro de una totalidad de sentido previamente proyectada ‘algo’ se abre como ‘algo’ y toda interpretación — como refundación de la intelección — se mueve en el campo de la intelección previa y, por consiguiente, lo presupone como condición de su posibilidad»: I. ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano», en ID., *ET*, UCA Editores, San Salvador 2000, 199-203. Más cercano a la TdL en el modo de entender la hermenéutica parece estar Gadamer, el cual, criticando a su maestro [Heidegger] sostiene que la relación entre existencia histórica y comprensión hermenéutica se establece sobre la base de una pre comprensión no solamente existencial, sino sobre el fundamento de pre-conceptos relacionados con la concreta historicidad de la existencia: «Heidegger sólo entra en la problemática de la hermenéutica y críticas históricas con el fin de desarrollar a partir de ellas, desde el punto de vista ontológico, la pre estructura de la comprensión. Nosotros, por el contrario, perseguiremos la cuestión de cómo, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión»: H. G. GADAMER, *Verdad y método*, vol. 1, Sígueme, Salamanca 2003¹⁰, 331. Según Gadamer no existiría circularidad pura, es decir, sin referencia a la historia. La dificultad de Gadamer estaría en distinguir entre interpretación como búsqueda del significado de las cosas y atribución puramente subjetiva de significado a las cosas, cfr. G. MURA, «Hermenéutica», en G. TANZALLA-NITTI – A. ATRUMIA, *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, Filosofía e Teología*, vol. 1, PUU, Roma 2002, 516. Pero incluso el círculo hermenéutico de Gadamer, aun haciendo referencia explícita a la historia, la cultura y al lenguaje como horizonte de comprensión, no nos dice cómo superar el subjetivismo para abrirse a la realidad concreta y a Dios como realidad fundante.

115 No niegan los teólogos de la liberación el influjo que la segunda ilustración, como suele llamar Sobrino al pensamiento marxista, ha tenido en el pensamiento teológico latinoamericano: «que la segunda ilustración está influyendo decisivamente se nota en el uso que se hace de hecho de los análisis sociales, religiosos y políticos de Marx, bien que esto se pretenda hacer también críticamente, pero sobre todo en el impacto de la revolución epistemológica de Marx: la realidad es conocida, en cuanto es captada como exigencia de transformación», J. SOBRINO, *Cristología desde América latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, CRT, México 1977, 26; sobre las distinciones entre primera y segunda ilustración y sobre la relación y diferencia entre teología europea y teología latinoamericana véase: J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 21-53. La acusación formal contra la TdL de utilizar metodológicamente el marxismo aparece en la primera de las instrucciones vaticanas contra la TdL, cfr. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Libertatis nuntius*, 894. La acusación incluso hoy genera confusión, no en el plano teórico, sino en la praxis eclesial, pues si miramos las estadísticas de sacerdotes, religiosos y catequistas asesinados, notaremos un dato importante: la mayoría no fueron asesinados por los comunistas, sino por los gobiernos nacionalistas y militaristas de derechas, esto es particularmente evidente en países como El Salvador y Guatemala. La acusación sólo se explica entonces, como diría Ellacuría desde un punto de vista ideologizado, cfr. I. ELLACURÍA, «Teología de la liberación y marxismo», en ID., *ET*, vol. 1, 463. El mismo Ellacuría, por ejemplo, fue asesinado bajo la acusación de colaborar con los guerrilleros del frente revolucionario salvadoreño, pero al considerar sus escritos, filosóficos y teológicos, la mayoría de ellos son influenciados por el pensamiento de Xavier Zubiri y aunque utilizó la epistemología marxista, no es esa la que predomina en ellos; sobre esta afirmación se puede ver, J. V. CHOPIN, «“Realismo storico” e “deideologizzazione”»: note su Ignacio Ellacuría», en *Ricerche teologiche* 18 (2007), 119-135. Paradójicamente, algunos de los sacerdotes que efectivamente formaron parte de la lucha armada, los cuales en principio pudieron haber sido asesinados, hoy están vivos.

la persona. La primera forma utiliza una mediación filosófica; la teología latinoamericana además de la mediación filosófica reclama una mediación sociológica. Las consecuencias prácticas son evidentes: la primera forma confía más y de modo prioritario en el cambio de las ideas o de sus formulaciones; la hermenéutica histórica sostiene que el cambio real del hombre y de sus ideas no puede darse sin que cambien las condiciones reales de su existencia¹¹⁶. La propuesta latinoamericana es la de optar por una circularidad hermenéutica real, es decir, en relación directa con lo histórico y lo social.

c) *El Jesús liberador*

La primera cristología centroamericana, hecha desde la perspectiva de las víctimas o en clave martirial, fue escrita por el teólogo Jon Sobrino¹¹⁷. Su obra inicial, es fruto de un curso de cristología dado en el Centro de Reflexión Teológica de San Salvador, en 1975, cuya publicación en forma de esbozo fue aprobada por el provincial de la viceprovincia centroamericana Francisco Estrada en abril de 1976¹¹⁸. Su cristología la presenta el autor como eclesial, histórica y trinitaria. Veamos sus principales intuiciones cristológicas y su específica concepción del martirio.

Su cristología es *eclesial*, en primer lugar, porque refleja la vida de la comunidad eclesial latinoamericana¹¹⁹, concretamente la «Iglesia de los pobres»; a esto Sobrino lo llama «primera eclesialidad». Pero, en segundo lugar, no excluye que su teología sea eclesial en cuanto se refiere también a los documentos del magisterio conciliar y papal de la Iglesia; este aspecto lo llama «segunda eclesialidad»¹²⁰. Su

116 Cfr. I. ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación», 199-200.

117 Aquí se habla de las primeras reflexiones cristológicas en C. A., pero en el contexto amplio de AL existían ya otras reflexiones, véase por ejemplo L. BOFF, *Jesus Cristo Libertador. Ensayo de Cristología Crítica para o nosso tempo*, Voces, Petrópolis 1972.

118 Aquí utilizamos la segunda edición del escrito aparecido en forma de esbozo, cfr. J. SOBRINO, *Cristología desde América latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, CRT, México 1977². Su escrito inicial ha sido desarrollado en las publicaciones siguientes: *Jesús en América latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1982³; *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1984²; *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Voces, Petrópolis 1993 [aquí utilizamos la traducción italiana a cargo de Enzo de Marchi, Cittadella, Assisi 1995]; *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 20073. Sobre la reciente *Notificación* de la CDF, sobre las obras del P. Jon Sobrino haremos alusión al final del epígrafe que trata sobre este teólogo

119 «En sus orígenes la cristología de la liberación ha ido unida a una praxis de liberación histórica y eclesial, y su intención más refleja consistió precisamente en ayudar cristianamente a esa praxis», J. SOBRINO, *Jesús en América latina*, 25; cfr. J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 54, 57.

120 Como aclara Sobrino «esta distinción para nada quita la necesidad, histórica y cristiana, y la validez de la eclesialidad, entendida en el segundo sentido. Quiere simplemente llamar la atención al hecho fundamental de que la Iglesia presupone una realidad cristiana, y que esa se desarrolla no de cualquier forma —por ejemplo individualmente—, sino como *ekklesia*», J. SOBRINO, *Jesús en América latina*, 38; cfr. también J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 56-57. La cristología de Sobrino no niega la legitimidad de tomar las fórmulas dogmáticas como punto de referencia que determina el estudio de la cristología, pues negarlo sería una reducción, pero sostiene que «por ser las afirmaciones dogmáticas afirmaciones límite, no pueden ser comprendidas, ni aun a nivel noético, sin recorrer el camino que llevó a formularlas. Por ello, re-crea el proceso que a ellas llevó», J. SOBRINO, *Jesús en América latina*, 39-40.

tesis es que el verdadero conocimiento de Cristo, la apropiación personal y comunitaria de lo que realmente es Cristo, formulado en los dogmas, no es posible ni real sin respetar a Cristo desde la propia situación y praxis¹²¹. Por tanto, la primera sustancia eclesial no se construye a partir de un símbolo universal, sino alrededor de la consumación de una vida histórica plenificada, pero, en cuanto histórica, bien determinada. El primer núcleo eclesial no se refiere sólo al momento final de un proceso sino que supone también al proceso mismo¹²².

Pretende además ser una cristología *histórica*. De modo que si el fin de su cristología es confesar a Jesús como el Cristo, el punto de partida es afirmar que ese Cristo es el Jesús de la historia¹²³. Ahora bien, «la cristología latinoamericana entiende por *Jesús histórico* la totalidad de la historia de Jesús, y la finalidad de comenzar con el Jesús histórico es la de que prosiga su historia en la actualidad»¹²⁴. Se trata de concebir el nuevo testamento como historia y secundariamente como doctrina, en la que se expresa lo que de realidad hay en esa historia. La cristología latinoamericana intenta teologizar a Jesús historizándolo¹²⁵. Significa, además, recalcar la relacionalidad de Jesús, que consiste formalmente en que Jesús no es él mismo el centro de su predicación y actividad, sino que ese centro es el Reino de Dios que viene¹²⁶,

121 Uno de los conceptos claves en su cristología es el del «seguimiento», de él se expresa así: «el seguimiento de Jesús es el lugar primigenio de toda epistemología teológica cristiana», J. SOBRINO, *Jesús en América latina*, 152, véase también las páginas 54, 209-221. El tema aparece en la cristología de J. Moltmann, como el mismo Sobrino reconoce [cfr. J. SOBRINO, *Cristología desde América latina*, 21] y es muy probable que Moltmann lo haya tomado a su vez de la teología de Bonhoeffer. De hecho, para este teólogo «el seguimiento, en cuanto vinculación a la persona de Cristo, sitúa al seguidor bajo la ley de Cristo, es decir, bajo la cruz», de modo que la cruz no es un sufrimiento fortuito, sino necesario, vinculado no a la existencia natural, sino al hecho de ser cristiano. «El seguimiento se convierte así en signo distintivo de los seguidores de Cristo», la Iglesia deviene de este modo la «comunidad de los que son perseguidos y martirizados a causa del evangelio», D. BONHOEFFER, *El precio de la gracia*, 53-59.

122 J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 104-105.

123 El intento inicial de Sobrino es hacer un discurso que pueda ser comprensible en la situación de sufrimiento y de pecado del continente latinoamericano. El teólogo sostiene, en primer lugar, que «existe una semejanza bastante constatable entre la situación latinoamericana y la situación en que vivió Jesús [...] La semejanza no consiste sólo en situaciones objetivas de miseria y explotación, semejantes a la de Jesús y a la de tantas otras situaciones históricas, sino sobre todo en la conciencia que se toma de esa situación». En segundo lugar, observa que las primeras comunidades cristianas no tenían una cristología fabricada. Las diversas cristologías del NT, incluso después de la resurrección, se fueron elaborando desde la situación de las comunidades concretas y desde Jesús de Nazaret, cfr. J. SOBRINO, *Cristología desde América latina*, 9-10. «La cristología de la liberación no intenta reducir a Cristo, sino mostrar cómo desde Jesús se va desplegando —escandalosa y salvíficamente— el misterio de Dios y del hombre, cuya máxima expresión es el mismo Cristo», J. SOBRINO, *Jesús en América latina*, 25. Aquello que de más histórico hay en el Jesús histórico es su praxis y el espíritu con que la realiza. Por praxis se entiende el conjunto de las acciones con que Jesús buscaba actuar sobre la realidad social y transformarla en la precisa dirección del Reino, cfr. J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 94.

124 J. SOBRINO, *Jesús en América latina*, 112. Sobre el Jesús histórico como es visto en la cristología latinoamericana trata en las páginas 95-128.

125 J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 110.

126 La primera tesis fundamental sobre Jesús en Sobrino es que el primer intento de acceso al Jesús histórico tiene que ser hecho desde el Reino de Dios y la idea de fondo de la tesis es la relacionalidad de Jesús, en cuanto que él no se predicó a sí mismo, ni siquiera sólo a Dios, sino el Reino de Dios, cfr. J. SOBRINO, *Cristología desde América latina*, 45. De este modo cree Sobrino que desaparece el peligro de una mera «jesusología», cfr. J. SOBRINO, *Jesús en América latina*, 31, véase además las páginas 131-155. Una amplia exposición sobre el Reino de Dios en J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 119-278.

lo cual supone la confianza incondicional de Jesús hacia el Padre y la realización de ese Reino. Jesús está convencido que Dios es bueno con él y que es bueno con los hombres, que no es un Dios autoritario ni opresor. Para Jesús, Dios no sólo es el bien, sino alguien en el cual se puede confiar, uno que da sentido a la existencia de los hombres. Es un Dios amoroso en el cual tienen origen todas las cosas, es un garante del sentido de su vida. Su singular relación con el Padre es manifestación también de su profunda humanidad y es aquello que permite comprender luego la filiación de Jesús. Jesús ha anunciado y servido el Reino de Dios, por eso murió injustificado. En el plano práctico este estar al servicio del Reino se traduce en el estar al servicio de los pobres, principales destinatarios del Reino¹²⁷.

Es, por último, una cristología *trinitaria*. No porque intente explicar el misterio de la Trinidad, sino porque la reflexión sobre Jesús se hace trinitariamente. La reflexión sobre Jesús se dice teo-lógica precisamente porque es impensable sin una referencia a lo último que representa el Padre y su Reino. La reflexión sobre Jesús es cristo-logía en cuanto que se afirma que en Jesús se ha revelado el Hijo de Dios por antonomasia. Se afirma no tanto que Jesús sea sacramento del Padre, sino que es revelación del Hijo, del modo correcto cómo corresponder y acceder al Padre. Por ello, privilegia en su estudio las categorías de «Hijo» y de «Camino» al Padre. En fin, la reflexión sobre Jesús es pneumato-lógica en cuanto que se afirma que sólo dentro de una vida según el Espíritu de Jesús se le puede captar a éste como al Hijo y acceder al Padre.

d) *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*

La muerte de Jesús es central en la fe cristiana. Pero, según Sobrino, a la afirmación de la cruz como principio de salvación ha faltado una justa reflexión. La afirmación irreflexiva de esa verdad cristiana ha llevado a una concepción mágica de la redención y en definitiva a una eliminación del escándalo de la cruz. Muchas veces la «mística de la cruz» ha sido degradada a «mística del dolor» ¿Cómo se explica esta reducción?

Es verdad, dice el teólogo, que la fe cristiana tiene su origen en la resurrección. Pero ya en el NT se hace difícil mantener lo que es típico del cristianismo: el escándalo de la cruz. En otras palabras, con la resurrección se pasa del escándalo

127 Al respecto habla Sobrino de la «parcialidad del Reino de Dios», cfr. J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 147. No se trata de una parcialidad arbitraria, sino una activa defensa del pobre por el hecho de serlo, esto explica la persecución contra Jesús, en un ambiente en el que la riqueza es ideologizada. Esta parcialidad es la característica más específica de la presentación de la humanidad que hace la cristología de la liberación, humanidad es ya concreción, pero parcialidad añade a concreción el no ser mera facticidad, sino concreción determinada en diferenciación e, incluso, oposición a otras posibles concreciones. Pero esta parcialidad no está en oposición a la universalidad cristiana de Cristo. Jesús deviene el «absoluto concretísimo», cfr. J. SOBRINO, *Jesús en América latina*, 60-71.

de la cruz a una afirmación positiva de la misma en términos de salvación: «el problema consiste en que la consideración salvífica unilateral sobre la cruz desvía la atención de la dimensión teo-lógica de la muerte de Jesús. Al considerar la cruz en relación con los beneficios que de ella provienen para el hombre se ignora la relación de la cruz con Dios mismo»¹²⁸. Este fenómeno se ha repetido a lo largo de la historia de la Iglesia. Una de sus claves de lectura es la crisis epistemológica que genera la cruz. El pensamiento griego procede por analogía, pero en la teología de la cruz la analogía no procede, pues la analogía supone una visión abstracta de la realidad, es aplicación y correspondencia de un concepto universal a realidades particulares. En la teología de la cruz de lo analógico se pasa a lo dialéctico, es decir, Dios se niega a sí mismo para entrar kenóticamente, con su encarnación, en la historia humana de pecado. En Jesús no se «conoce» la voluntad del Padre por asociación conceptual, sino por la participación en los sufrimientos que le genera su predicación¹²⁹. Porque, en el fondo, Jesús está ubicado en una contradicción cuyo último sentido está en la alternativa de elegir entre la divinidad como poder opresor y otro tipo de divinidad que libera. La blasfemia de la cual es acusado Jesús consiste en oponerse a una comprensión adquirida sobre lo que es Dios. Por ello se explica su crítica a los manipuladores del verdadero Dios¹³⁰. En esto encuentra Sobrino la causa de la muerte de Jesús, en cuanto que el camino hacia la salvación no hace referencia al templo sino al hombre y en modo particular al hombre empobrecido. Se puede afirmar, pues, que Jesús murió «por ser testigo fiel de Dios hasta el final en una situación en que los hombres no querían a ese Dios sino a otro»¹³¹. A esto hay que sumar el factor político, pues Jesús no sólo defendía una concepción de Dios, sino que además proponía su formal realización con la predicación del Reino de Dios. Además, que Jesús se situó políticamente lo prueba el modo en que murió, es decir, no como blasfemo, lapidado, sino en la cruz, como un agitador político.

El conflicto en que entra Jesús con los jefes políticos y religiosos de su tiempo corresponde con el conflicto entre dos concepciones diversas de la divinidad: tanto el poder político como el religioso se hacen pasar por Dios, en flagrante contradicción con el Dios de Jesús. Concluye pues Sobrino: «la cruz es consecuencia

128 J. SOBRINO, *Cristología desde América latina*, 141.

129 «La teología de la cruz debe ser histórica, es decir, ha de ver la cruz no como un arbitrario designio de Dios, sino como la consecuencia de la opción primigenia de Dios: la encarnación. La cruz es consecuencia de una encarnación situada en un mundo de pecado que se revela como poder contra el Dios de Jesús», J. SOBRINO, *Cristología desde América latina*, 150.

130 «Jesús es condenado por blasfemo. El camino de Jesús a la cruz es un proceso sobre la verdad de Dios [...]. La cruz deja abierta la pregunta por la verdadera esencia de la divinidad», J. SOBRINO, *Cristología desde América latina*, 152. Según esta concepción, Jesús aclara no sólo en qué consiste la verdadera divinidad, sino que desenmascara el uso que se hace de la divinidad para oprimir al hombre, privarle de la vida, cfr. J. SOBRINO, *Jesús en América latina*, 181-182. En la historia, dice Sobrino, existe el verdadero Dios (de vida), su mediación (el Reino) y su mediador (Jesús), y existen los ídolos (de muerte), su mediación (el anti-Reino) y sus mediadores (los opresores), cfr. J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 282.

131 J. SOBRINO, *Cristología desde América latina*, 156.

del camino histórico de Jesús; por lo tanto, la espiritualidad cristiana no puede reducirse a la mística de la cruz, sino que consiste en el seguimiento del camino de Jesús»¹³². No se trata de espiritualidad del sufrimiento, sino del seguimiento, pues no todo sufrimiento es cristiano, sino el que surge del seguimiento de Jesús.

Como Moltmann, también Sobrino sostiene que en la cruz de Jesús el mismo Dios está crucificado. El Padre sufre en el Hijo. En esta última solidaridad con el hombre se revela como el Dios de amor, que abre un futuro una esperanza desde lo más negativo de la historia. La existencia cristiana no es otra cosa que participar en ese mismo proceso de amor de Dios al mundo y de esa forma participar de la misma vida de Dios¹³³.

Portanto, una de las peculiaridades de la cristología de Sobrino es la inseparabilidad entre la cruz y la resurrección, si bien la cruz no es la última palabra sobre Jesús, pues Dios lo resucita, pero tampoco la resurrección es la última palabra sobre la historia: «la existencia cristiana en la historia vive de la dialéctica de cruz y resurrección de Jesús, que se traduce en una fe contra la incredulidad, en una esperanza contra esperanza y en un amor contra la alienación»¹³⁴. Sobrino intenta probar que es la cruz la que hace cristiana la resurrección de Jesús, que sólo manteniendo el escándalo de la cruz se puede concebir a un Dios cristiano, al Padre de Jesús.

e) Los «crucificados de la historia»¹³⁵

El mérito mayor de la cristología de Sobrino es que se trata de una cristología vivida y pensada en condiciones de persecución extrema. A partir de esa situación

132 J. SOBRINO, *Cristología desde América latina*, 161.

133 J. SOBRINO, *Cristología desde América latina*, 168. Sobrino habla en este punto de un «proceso dentro de Dios mismo». En la cruz aparece el desdoblamiento del mismo Dios en el que la trascendencia (el Padre) está en pugna con la historia (el Hijo). Pero en ese abandono no sólo aparece la crítica de Dios al mundo sino su última solidaridad con él. En la muerte del Hijo la muerte le afecta a Dios mismo, no porque él mismo muera, sino porque sufre la muerte del Hijo. Pero Dios sufre para que viva el hombre, y ésta es la expresión más acabada del amor. Paralelamente al concepto de Dios como «proceso», aparece la existencia cristiana como «camino» según el seguimiento de Jesús. Seguimiento es participar en el proceso mismo de Dios. Esta idea de proceso, dice Sobrino, no debe causar perplejidad, pues afirmar que Jesús se va haciendo Hijo de Dios no es adopcionismo, ni se niega la preexistencia de Cristo. «La fórmula hacerse Hijo de Dios no pretende expresar anti simétricamente la fórmula *hacerse Dios hombre*». Ignorando la propiedad o menos de la expresión «hacerse», el autor sostiene dos cosas: en primer lugar, que Jesús tiene una historia por ser hombre y que, a través de esa historia, va desvelando lo que es desde siempre; en segundo lugar, que la historicidad de Jesús le afecta hasta en lo más profundo de su relación teológica con el Padre, cfr. J. SOBRINO, *Jesús en América latina*, 60-88.

134 J. SOBRINO, *Cristología desde América latina*, 171. Sobrino asigna un «lugar» (*topos*) a la u-topía. Ese lugar es la cruz de Jesús y las cruces históricas; en este sentido, cuanto más se ahonda en la cruz, tanto más se ahonda en la resurrección. Por el contrario, el olvido de la cruz es el modo más radical de descristianizar la esperanza de la resurrección.

135 La cristología de Sobrino pretende ser la expresión sistemática de una experiencia histórica. Para el teólogo de la UCA en AL la cristología es una necesidad por motivos históricos: es necesario —dice— presentar un Cristo que sea, como mínimo, aliado de la liberación, no de la opresión. En AL, dicho en el plano existencial, Cristo y el continente son hoy ambos crucificados. Y estas cruces no sólo dan qué pensar y empujan a cambiar el modo de pensar, sino que obligan ineludiblemente a pensar, cfr. J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 11, 15.

el teólogo puede afirmar que «no es casual que la teología salvadoreña fuera pionera en hacer de la persecución y del martirio temas centrales, también en cuanto teóricos»¹³⁶. Por ello no extraña cuando él habla de «pueblos crucificados» —aunque la expresión referida a la Iglesia es de Ellacuría¹³⁷ —, de «Cristos flagelados», y eso, según Sobrino, hace entender mejor a Cristo, siervo sufriente de Yahvé y escondido en los pobres¹³⁸. De verdad, dice, hay innumerables mártires que han dado su vida por amor y que continúan estando presentes y operantes, y ello ayuda a entender al mártir Jesús y al resucitado de entre los muertos¹³⁹. Vemos pues, en la propuesta del «pueblo crucificado» el sujeto determinante y más adecuado de la eclesiología, cuando ésta es ejercida en condiciones de persecución, no es vista por tanto, como un elemento más entre otros, sino como aquel que mejor expresa la situación histórica de la Iglesia.

El *martirio* de Jesús, según J. Sobrino, es diverso de otros martirios políticos y religiosos: Jesús muere en ruptura con su causa, siente el abandono de aquel Dios a quien él predicaba que se acercaba en gracia¹⁴⁰. Lo típico del martirio de Jesús es, pues, la discontinuidad con su vida. Jesús experimentó la muerte, no sólo como la muerte de su persona, sino de su causa¹⁴¹. De modo que la muerte de Jesús lleva a reformular todas las concepciones de Dios¹⁴². Llega a uno de los puntos más importantes de la TdL: la historización de la teodicea¹⁴³. Si el Hijo de Dios muere, entonces ¿quién es Dios? No son las catástrofes naturales a cuestionar al hombre, sino las catástrofes que provienen de la libertad del hombre¹⁴⁴.

Sobrino se plantea dos cuestiones que también Ellacuría se planteó: ¿por qué muere Jesús y por qué lo matan?¹⁴⁵ Para Sobrino la cuestión es clara, la muerte

136 J. SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Trotta, Madrid 2007, 19.

137 Cfr. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Sal Terrae, Santander 1984, 25-63.

138 Téngase presente que en Ellacuría, la muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo son vistos desde la perspectiva bíblica del «Siervo de Yahvé» y no sólo desde un punto de vista meramente sociológico, cfr. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia*, 47-63. Para una ampliación de esta interpretación bíblica véase el número monográfico de la revista *Parola Spirito e Vita*, 34 (1996), dedicado al tema del Justo sufriente.

139 J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 20.

140 Cfr. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, 162; ID., *Gesù Cristo liberatore*, 402.

141 La discontinuidad de la que habla Sobrino, se entiende, como también Moltmann la veía, como silencio de Dios, cfr. J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 406-410. Véase al respecto también la tesis de H. COUSIN, *Il profeta assassinato. Storia dei testi evangelici sulla passione*, Borla, Roma 1977.

142 Cfr. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, 181-182.

143 «Vida y muerte no son en América latina sólo conceptos fructíferos para avanzar especulativamente en la comprensión de Dios, sino realidades cotidianas», J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, 160.

144 Este aspecto, lo ha puesto de manifiesto también G. GRESHAKE, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, Queriniana, Brescia 2008.

145 I. ELLACURÍA, «¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?», en ID., *ET*, vol. 2, UCA Editores, San Salvador 2000, 67-88.

de Jesús está comprendida en una cuestión de orden superior: es necesario decidir entre el Dios de Jesús y el dios de Pilato, entre Dios y el César. Según los evangelios, Jesús fue asesinado por su estilo de vida, por lo que ha dicho y hecho. La muerte de Jesús fue la consecuencia de su vida, así como su vida fue la consecuencia de su concreta encarnación en un anti-Reino que es causa de muerte, para defender a sus víctimas¹⁴⁶. Por ello, cuando las personas, en presencia de los mártires advierten que ha habido amor, lo advierten como Buena Noticia, como una cosa que humaniza a fondo. Y es en base a esto que la cruz de Jesús puede, como punto culminante de toda su vida, ser comprendida en manera salvífica. La cruz de Jesús, en cuanto expresión del amor de Dios, es principio de credibilidad¹⁴⁷. El punto de batalla de la teología de Sobrino es que si no olvidamos los crucificados actuales será más difícil olvidar al Jesús crucificado:

«Los pobres y las víctimas de este mundo son, por los valores que tienen —muchas veces— y por lo que son —siempre—, sacramento de Dios y presencia de Jesucristo entre nosotros [...] Y cuando esas víctimas las llamamos mártires es que reproducen la vida y muerte de Jesús, y son una poderosa luz»¹⁴⁸.

El «*pueblo crucificado*» o el martirio de los cristianos es abordado por Sobrino no sólo desde el punto de vista del Jesús histórico, sino también desde el punto de vista de su resurrección. Es justo, entonces, suponer que su visión de la Iglesia y del martirio cristiano dependa también del modo cómo conjuga muerte y resurrección de Jesucristo. Aquí, junto a la visión cristológica de Sobrino va considerada la visión eclesiológica de I. Ellacuría¹⁴⁹.

146 Cfr. J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 363.

147 J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 393, 395.

148 J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 20-21.

149 El concepto de «pueblo» es utilizado con frecuencia en este trabajo. Metz ha señalado los límites que ése concepto porta consigo. A parte del abuso que de él hizo el nacionalismo, la progresiva caída en desuso del concepto «pueblo» se debe a motivos de índole social. En las sociedades tecnológicas avanzadas, caracterizadas por una elevada movilidad, se hace cada vez más difícil entender y utilizar apropiadamente el concepto de «pueblo» como modelo de identidad colectiva, cfr. J. B. METZ, «Chiesa e popolo ovvero il prezzo dell'ortodossia», en K. FÜSSEL (ed.), *Ancora sulla «teología política»*, 176. En este trabajo a veces se utiliza todavía en el sentido de referirse a un sistema de unidad colectiva, como con frecuencia se lo encuentra en los documentos del CELAM. Pero en el caso de Ellacuría no se refiere sólo a su visión social, es decir, el pueblo en su expresión material como colectividad de personas que sufren, sino además en sentido bíblico como el «Pueblo de Dios» que sufre y como «sacramento» en lo que tiene de eclesial. El intento de la TdL es el de superar el ver a la Iglesia como una institución «para el pueblo» y ser más una «Iglesia del pueblo». Según Antón, «desarrollando estos dos modelos [*pueblo de Dios* y *sacramento radical*] se logró superar ciertas interpretaciones unilaterales de la noción del cuerpo místico y a establecer el justo equilibrio entre la realidad misteriosa de la Iglesia y su realización histórica», A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. 2: *De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, BAC/Estudios Teológicos de San Ildefonso, Madrid/Toledo 1986, 676; «a quien contempla la Iglesia de Cristo como pueblo de Dios —dice Antón—, se le aparece ésta ante todo como una realidad histórica», A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, 730.

Veamos en primer lugar cómo entienden la resurrección de Jesús los teólogos salvadoreños¹⁵⁰. Sobrino inicia su exposición sobre la resurrección¹⁵¹ con tres preguntas que recuerdan fórmulas aparecidas en Kant y en Bloch¹⁵²: ¿Qué me está permitido esperar? ¿Qué puedo saber? ¿Qué tengo que hacer? Sobrino parte del siguiente enfoque: «no presuponemos que ya sabemos quién es Dios para desde ahí entender la resurrección (como antes lo hicimos con la cruz), sino a la inversa; quién es Dios lo sabemos desde la cruz y la resurrección de Jesús»¹⁵³. Según Sobrino, sea Pablo que los discípulos pudieron formular lo acaecido a Jesús porque tenían previamente un horizonte de comprensión, que no es otro que la esperanza. Dicho precisamente: «la apocalíptica es el horizonte de comprensión de la resurrección, en cuanto expresa una esperanza»¹⁵⁴. Esa esperanza es caracterizada como esperanza radical, para la cual nada constituye una barrera; se trata además de una esperanza cualificada, es decir, no basta la mera esperanza antropológica, sino es concretada teológicamente, esto es, si no surge en medio de la pregunta por el poder de Dios sobre la justicia. La esperanza, vista en este modo, constituye la primera expresión de la hermenéutica utilizada por Sobrino: «Sin expectación apocalíptica, sin pensamiento utópico no hay comprensión de la resurrección de Jesús; pero el lugar de la utopía no es otro que la cruz, en la que parece cerrarse todo camino, y no la mera antropología de lo inacabado del hombre»¹⁵⁵.

La segunda cuestión hermenéutica es el aspecto histórico¹⁵⁶. La interpretación histórica de la resurrección, según Sobrino, no se refiere sólo a la afirmación si la tumba estaba vacía o no. Él plantea la cuestión desde tres aspectos: (1) a Jesús crucificado Dios le resucitó de entre los muertos; (2) en él se basa el futuro de la justicia para los pecadores y para los sometidos a la injusticia, la opresión y la muerte; (3) los discípulos no son meros videntes o espectadores, sino testigos de ese hecho, lo cual implica la vocación a una fe y un amor que han de vencer al mundo¹⁵⁷.

150 La referencia es principalmente a Sobrino, que es el que de los dos teólogos más ha escrito de cristología. De todos modos téngase presente un breve escrito de Ellacuría, en forma de esquema, donde se pueden apreciar algunas intuiciones retomadas por Sobrino, cfr. I. ELLACURÍA, «La fe pascual en la resurrección de Jesús», en ID., *ET*, vol. 2, 89-93.

151 La lectura de Sobrino integra los aspectos teológico, cristológico y antropológico, cfr. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, 177. Una síntesis de lo que Sobrino entiende por resurrección en, J. SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación*, 129-139; también en la revista *Concilium* 42 (2006), 115-127.

152 Cfr. E. BLOCH, *El principio esperanza*, vol. 1, 25ss.

153 J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, 180.

154 J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, 183.

155 J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, 185. La cuestión hermenéutica es tratada ampliamente en J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 35-86.

156 Cfr. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 87-122.

157 J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, 186.

La praxis es el tercer elemento en la hermenéutica de Sobrino. La mediación entre historia venidera y la historia pasada se realiza al hilo de la misión histórica que empuja la historia hacia delante. Ahora bien, no se puede predicar la resurrección de Jesús sin el intento de hacer realidad la esperanza que allí se expresa. La resurrección, entonces, desencadena un servicio a la realización de los ideales escatológicos: justicia, paz, solidaridad humana¹⁵⁸. Este servicio tiene una dimensión política, la cual se entiende no como relación noética entre el texto y el intérprete, sino que supone un intento de transformación, lo cual significa que «el acceso a la resurrección siempre se está haciendo»¹⁵⁹. Además de ser político este servicio toma en cuenta la teología de la cruz, es aceptación del sufrimiento en la contradicción. Por todo ello, la resurrección puede ser entendida como apostolado, es el mismo seguimiento de Jesús, el cual es: una praxis estructurada según el modelo trazado por Jesús, cuya aplicación histórica es diversa en cada momento de la historia, pero mantiene como constante los mismos conflictos que enfrentó Jesús. La única diferencia, dice Sobrino, es que Jesús sufrió solo y los testigos sufren en comunión con él. Esto lleva al teólogo a la afirmación no sólo del sentido lógico, sino cronológico del Jesús histórico con respecto al Cristo de la fe, considerando que el Cristo de la fe no es sin más un Señor ensalzado, sino el mismo que vivió de un determinado modo y por ello murió en un modo también determinado: «el resucitado no es otro que el Jesús de Nazaret crucificado»¹⁶⁰.

Lo que actualmente acredita la resurrección de Jesús es que puede dar esperanza a inmensas mayorías de la humanidad, porque para Sobrino, la resurrección es esperanza en primer lugar para los crucificados de la historia¹⁶¹, pues lo específico de la resurrección de Jesús no es lo que Dios hace con un cadáver, sino lo que hace con una víctima¹⁶². Esta intuición de Sobrino supone la participación, aunque sea analógica, en la crucifixión¹⁶³. Para Sobrino, la cruz es el lugar teológico privilegiado para comprender la resurrección, y otros lugares lo serán en la medida que análogamente reproduzcan la realidad de la cruz¹⁶⁴.

De su cristología Sobrino pasa a una visión de la Iglesia que entiende como *iglesia*

158 Cfr. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, 237.

159 J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, 193.

160 J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, 235.

161 Cfr. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 26.

162 Cfr. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 130. Sobrino distingue entre una dimensión formal y otra material de la resurrección. «Formalmente la resurrección es una acción de Dios históricamente "imposible", y de ahí que la praxis adecuada sea aquella que muestre algún grado de imposibilidad histórica», J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 70. «Materialmente la misión que expresa el contenido de la esperanza es que se haga justicia a las víctimas de este mundo», *Ibidem*. Esta analogía fue contestada por Ratzinger, cfr. *II Regno/Documenti* 21 (1984), 220-223; será retomada más adelante.

163 J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, 242.

164 J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 30.

samaritana, fundada en el *principio-misericordia*¹⁶⁵. ¿Qué cosa entiende Sobrino con el principio-misericordia? Pues, como en Bloch, que no habla simplemente de «esperanza», sino de «principio-esperanza», en Sobrino la misericordia no es una categoría entre otras, sino el principio configurador de la realidad eclesial y por tal entiende: «un específico amor que está en el origen de un proceso, pero que además permanece presente y activo a lo largo de él, le otorga una determinada dirección y configura los diversos elementos dentro del proceso. Ese “principio-misericordia” —creemos— es el principio fundamental de la actuación de Dios y de Jesús, y debe serlo de la Iglesia»¹⁶⁶. El principio-misericordia va leído en la experiencia primordial de encuentro con el pobre y es correlativo, en el contexto de la TdL, por una parte, al *principio-liberación*, que acomuna a Sobrino con los otros teólogos de la TdL, y al *principio-realidad*, que especifica la reflexión teológica y filosófica de la UCA (Ellacuría, Zubiri)¹⁶⁷.

En el pasaje evangélico del buen samaritano (cfr. Lc 10,30-37) encuentra Sobrino la configuración de la misión y del destino de Jesús, además su visión de Dios y del hombre. Es una específica forma de amor: el amor práxico que surge ante el sufrimiento ajeno injustamente infligido para erradicarlo, por ninguna otra razón más que la existencia misma de ese sufrimiento y sin poder ofrecer ninguna excusa para no hacerlo. El samaritano no pretende con su acción cumplir un mandamiento, sino que procede sólo por misericordia. La parábola, dice Sobrino, ejemplifica cómo la realidad histórica está transida de falta de misericordia, como es evidente en el sacerdote y en el levita; pero, además, se pone de manifiesto que la realidad histórica está configurada por la anti-misericordia activa, que hiere y da muerte a los seres humanos y amenaza de muerte también a quienes se rigen por el «principio-misericordia». La cuestión está, dice el teólogo salvadoreño, en que mientras la misericordia sea reducida a buenos sentimientos o a puras obras de misericordia, la anti-misericordia la tolera; pero al elevar la misericordia a principio y el sábado, como expresión de la religión, es subordinado a la erradicación del sufrimiento, entonces la anti-misericordia reacciona. Se puede decir a este propósito que Jesús murió por ejercitar la misericordia.

Ahora bien, la Iglesia debe estar fundada y configurada en el *pathos* de la misericordia. Siendo su lugar de testimonio el mundo, será la misericordia

165 Es inevitable pensar aquí en el *principio-esperanza* de Bloch, pero Sobrino mismo nos advierte de la diferencia. El *principio-misericordia* de Sobrino no trata en modo sistemático y exhaustivo el tema de la misericordia, como Bloch trata el tema de la esperanza. Se trata de un esfuerzo más modesto y ni siquiera entra en diálogo crítico con la obra de Bloch. Se podría pensar también en el *principio-responsabilidad* de H. Jonas, en el cual notamos coincidencia con Metz, en el sentido de pensar a Dios y la teología «después de Auschwitz»; tampoco vemos que Sobrino conteste a Jonas, lo que sí ha dicho es que en Latinoamérica no se habla de un «Auschwitz» al pasado, como en Metz, sino en situación presente, naturalmente hablando por comparación de los sufrimientos locales de AL. Sobre la *Iglesia samaritana* habla Sobrino en J. SOBRINO, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, 31-45.

166 J. SOBRINO, *El principio-misericordia*, 32.

167 Cfr. J. SOBRINO – J. LOIS – J. SÁNCHEZ-RIVERA, *La teología de la liberación*, 62.

la que la ponga fuera de sí misma y en un lugar bien preciso: allí donde acaece el sufrimiento humano; el lugar de la Iglesia es así «lo otro», la alteridad más radical del sufrimiento ajeno, sobre todo el masivo, cruel e injusto. Es la re-acción de la misericordia lo que verifica si la Iglesia se ha des-centrado y en qué medida lo ha hecho.

En cuanto respecta la expresión «*pueblo crucificado*», ésta aparece explicada por primera vez en modo sistemático en la soteriología y en la eclesiología de I. Ellacuría¹⁶⁸ y se la puede encontrar también en las homilias de Romero¹⁶⁹. Por «pueblo crucificado» entiende Ellacuría:

«Aquella colectividad que, siendo la mayoría de la humanidad, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, los cuales, como tal conjunto y dada su concreta efectividad histórica, deben estimarse como pecado»¹⁷⁰.

La expresión «pueblo crucificado» no se refiere a la suma total de las heridas y de los sufrimientos sufridos por los individuos. Más bien identifica la clase vasta, pero específica de personas que viven cada una a la sombra de la muerte, con sus necesidades humanas fundamentales, sistemáticamente no atendidas¹⁷¹. Para comprender el sentido de la definición propuesta por Ellacuría es necesario reclamar uno de los puntos fundamentales de la hermenéutica del autor. Para Ellacuría, la estructura formal de la inteligencia y su función diferenciadora, no es la de ser comprensión del ser o captación del *sentido*, sino la de *aprehender* la realidad y de enfrentarse con ella¹⁷². «Enfrentarse» aquí tiene un sentido preciso. Se trata de *hacerse cargo de la realidad*, entiéndase por tal, el estar

168 Cfr. I. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica», en ID. *ET*, vol. 2, 137-170; I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia*, 25-63. Cfr. I. ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación...», 207-208. I. ELLACURÍA, «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», en ID., *ET*, vol. 1, 171.

169 En la homilía del Domingo de Ramos de 1978 se lee: «Sentimos en el Cristo de la Semana Santa con su Cruz a cuestas, que es el pueblo que va cargando también su Cruz. Sentimos en el Cristo de los brazos abiertos y crucificados, al *pueblo crucificado* pero que desde Cristo, un pueblo crucificado y humillado, encuentra su esperanza», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 67. Romero, siguiendo la teología de Pablo, dice que en la persecución de las personas Cristo se ha hecho «un hombre cualquiera»: «el campesino esposado [maniatado], el campesino torturado, el obrero a quien no se le reconocen sus derechos, un hombre cualquiera, así se quiso hacer Cristo»; Jesús «no ha pasado sólo el túnel doloroso de la tortura y de la muerte, con él va pasando todo un pueblo y resucitaremos con él [...]. El pueblo le está diciendo a Cristo que está dispuesto a ir con él al martirio y que con él cree que ha de vencer la victoria de la fe», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 68, 77.

170 I. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado», 152-153. Su título no viene dado como réplica, sino como expresión de una realidad, cfr. I. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado», 137.

171 Sobre el sentido soteriológico de la expresión se puede ver K. BURKE, «Il popolo crocifisso come “luce delle nazioni”. Una riflessione su Ignacio Ellacuría», en *Concilium* 39 (2003), 158-167.

172 Cfr. I. ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación», 207-208.

en la realidad de las cosas y no en su sentido o en su idea, es un estar «real» en las cosas; se trata de *cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia que conduce a vivir con responsabilidad; finalmente se trata de *encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter prático y transformador de la inteligencia. En definitiva, Ellacuría sostiene que, si se acepta que sea la historia el lugar por antonomasia de la revelación y de la comunicación de un Dios, entonces, el anuncio del Evangelio debe tener también carácter histórico. Ahora bien, la Iglesia no sólo debe anunciar históricamente la salvación, sino que debe realizarla también históricamente y es precisamente la historicidad del anuncio la que obliga a replantearse la misión de la Iglesia, esto en dos sentidos: por una parte la escucha — fechada y situada — de la palabra de Dios; por otra parte, la escucha actual del mundo. Por tanto, anuncio, realización y pueblo son las categorías, que según Ellacuría, obligan a un radical replanteamiento de la misión de la Iglesia. Los pasos que se deben tener presentes entre la teología de Ellacuría y la de Sobrino es que Ellacuría, con su realismo histórico, en su momento, definió la teología como «el elemento consciente y reflejo de la praxis»¹⁷³. Y la finalidad de esa manera de ver la teología es «la mayor realización posible del Reino de Dios en la historia»¹⁷⁴. Sobrino retoma la intuición de Ellacuría, pero entiende la teología como *intellectus amoris (iustitiae, misericordiae)*, posicionándose más allá del *intellectus fidei* de Agustín, y del *intellectus spei* de J. Moltmann¹⁷⁵.

Ese pueblo, en cuanto colectividad es la realidad que cuestiona el espíritu cristiano: ¿qué significado tiene para la historia de la salvación y en la historia de salvación el hecho de esa realidad histórica? ¿Qué relación tiene con la Iglesia?¹⁷⁶

El escrito de Ellacuría es un ensayo de soteriología histórica¹⁷⁷, así como esta es propuesta en la revelación. Su intención es establecer qué humanidad históricamente oprimida sea la continuadora por antonomasia de la obra salvífica de Jesús y en qué medida lo sea. Su soteriología tiene como punto esencial de referencia la obra salvífica de Jesús; pero a su vez pretende que esa soteriología

173 I. ELLACURÍA, «La teología como momento ideológico», en ID., ET, vol. 1, 171.

174 I. ELLACURÍA, «Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo», en ID., ET, vol. 2, 203.

175 Cfr. J. SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación*, 18-19, 17-33; ID., *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992; L. A. GARCÍA DÁVALOS, «La apostolicidad de la opción por los pobres», en J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 121.

176 Cfr. I. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado», 137-138. Juan Pablo II, refiriéndose a la situación violenta de El Salvador, dice: «il popolo salvadoregno, angustiato da una guerra fratricida che non accenna a placarsi, sembra essere stato associato alla passione del Signore», citado en G. RULLI, «El Salvador: una crisi intrattabile», en *La Civiltà Cattolica* 133 (1982,II), 189.

177 Si se desea ampliar la concepción ellacuriana sobre la soteriología véase I. ELLACURÍA, «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica», en ID., ET, vol. 2, 232-293.

historice esa obra salvífica¹⁷⁸ y la historice en modo concreto: como continuación y seguimiento de Jesús y de su obra¹⁷⁹.

Por tanto, la relectura hecha por Ellacuría va en la línea de afirmar que la Iglesia está principalmente ahí donde están los pobres y, por consiguiente, su *natura* misionera no depende de una definición apriorista de Iglesia, sino del realismo histórico en que se opera la salvación¹⁸⁰.

Lo que hace Ellacuría en su ensayo es partir del punto que pone en unidad la figura de Jesús con la de la humanidad oprimida: su pasión y muerte.

La pasión. Dos cuestiones en este punto: la *historicidad* de la pasión de Jesús y el *carácter salvífico* de la crucifixión del pueblo. Dicho en otros términos, se aclara el carácter *histórico* de la salvación de Jesús y el carácter salvífico de la historia de la humanidad crucificada. Por otra parte se trata de dar sentido, como en Moltmann y en Sobrino, a dos dificultades: el dar sentido al aparente fracaso de la muerte de Jesús y darlo, asimismo, al aparente fracaso de la crucifixión de un pueblo, tras el anuncio definitivo de la salvación.

Como advierte Ellacuría, no es su intención reducir el ser y la misión de Jesús ni el ser y la misión del pueblo a la dimensión de la soteriología histórica. La convicción del autor estriba en que ni Jesús ni el pueblo crucificado agotan las posibilidades

178 En la teología y en la filosofía de Ellacuría el concepto de historia está relacionado con el realismo intramundano de X. Zubiri. Ellacuría partía de una exigencia pastoral: “cómo” anunciar y realizar la historia de la salvación en un mundo “histórico” en el cual el pecado se ha “objetivado”, en forma de injusticia y opresión, cfr. I. ELLACURÍA, «La cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana», en ID., *ET*, vol. 2, 547. Las bases filosóficas de su teología han sido trazadas en su escrito publicado póstumamente *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador 1990. Una presentación de su teología en J. SOLS LUCÍA, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid 1999.

179 Para Ellacuría, como para Sobrino, no tiene sentido una Iglesia configurada a espaldas del pueblo, éste es el *humus* que permite a la Iglesia historizarse. Según él, el modelo de la Iglesia como «Pueblo de Dios» ayuda a acentuar la historicidad de la Iglesia; a precisar mejor su relación con el Reino de Dios; permite además distinguir que a la Iglesia aun siéndole ínsita una configuración jerárquica no por ello se debe concluir que tal configuración constituya su esencia, cfr. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia*, 23. Por lo mismo, la Iglesia, en cuanto pueblo de Dios, reclama una mejor clarificación de la relación entre ministros consagrados y fieles laicos. Para el debate conciliar sobre la iglesia «pueblo de Dios», cfr. S. MAZZOLINI, *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto «natura de la chiesa» - «missione della chiesa» nell'iter della costituzione de Ecclesia (1959-1964)*, PUG, Roma 1999, 232-251. Para una breve síntesis de la eclesiología en Ellacuría, cfr. E. SCOGNAMIGLIO, *Koinonía e diakonía, il volto della Chiesa. Percorsi di ecclesiologia contemporanea*, Messaggero, Padova 2000, 230-246.

180 ¿Qué entendía Ellacuría por realidad histórica? Para Ellacuría donde más se da la realidad es en la historia y la realidad histórica es la totalidad diferenciada y estructurada de la realidad, cfr. I. ELLACURÍA, «El desafío cristiano de la teología de la liberación», en ID., *ET*, vol. 1, 21-22. Vista como punto primario de todo análisis crítico y de cada verificación, la totalidad estructural reclama una circularidad hermenéutica primaria entre lo real, lo histórico y lo social. Según Ellacuría no hay una circularidad pura entre horizonte teórico y comprensión del sentido de una realidad determinada [cfr. I. ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación», 215], porque la circularidad existe en la realidad y actúa sólo en el punto de partida de la comprensión; la prioridad metodológica no es concedida en Ellacuría al horizonte teórico, sino al horizonte real; es a partir de ese horizonte que se ejercen las otras funciones, cfr. J. V. CHOPIN, «"Realismo storico" e "deideologizzazione"», 126-130. Otros puntos de vista sobre la eclesiología latinoamericana en G. ZIVIANI – V. MARALDI, «Ecclesiologia», en G. CANOBBIO – P. CODA (ed.), *La teología del XX secolo un bilancio*, vol. 2, 360.

de salvación en la historia, pero que ciertamente, si la historia es entendida como totalidad, entonces el punto de vista cristiano es fundamental para completar tal salvación. Si esta última afirmación es clara para los cristianos, entonces es importante no saltarse la crucifixión de Jesús en lo que tiene de escándalo y locura. En la lógica de los poderes de este mundo, ver a los marginados de la historia como protagonistas de algo es locura, un sin sentido; es más fácil verlos como receptores de ayuda y conmiseración. Desde los tiempos de Jesús, el escándalo está en ver a los oprimidos como salvadores y liberadores. Si por una parte la resurrección de Jesús y sus efectos históricos son esperanza y futuro para quienes sufren en carne propia la pasión; por otra parte la pasión continuada del pueblo en la dimensión del Reino, no permite hacer una lectura que omita la historia de la muerte y resurrección de Jesús¹⁸¹. Negar, o como dice Ellacuría, hacer una lectura ahistórica de la muerte y resurrección de Jesús es traicionar la vida y la muerte de Jesús, toda ella dedicada no a sí mismo, sino al Reino.

También la cruz, en el contexto de la pasión, debe recuperar lo que de histórico ha perdido en las interpretaciones ascético-moralistas. Se trataría de «desmanipular» la cruz y situarla donde tiene que estar y no donde nosotros quisiéramos que estuviera. Según Ellacuría, son ciertas teologías de la creación y de la resurrección que han restado valor histórico a la cruz. Es la directa conexión — sin paso por la pasión y cruz — entre creación y resurrección que traiciona la historicidad de la cruz. No es cuestión de masoquistas, los cuales son capaces de adorar la cruz sin el crucificado, sino de un descubrimiento histórico que pone en crisis a la persona y le obliga a tomar decisiones; se trata en definitiva de responder a la pregunta ¿por qué muere Jesús y por qué lo matan?¹⁸²

La muerte. Tanto la muerte de Jesús como la crucifixión del pueblo son hechos históricos y resultado de acciones históricas. Con esto busca el autor superar todo determinismo naturalista que quisiera esquivar las responsabilidades históricas de los que asesinaron a Jesús y continúan matando a los indefensos. La lectura de la muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo debe ser vista en la perspectiva de la lucha del reino del pecado contra el Reino de Dios. Las partes de la sagrada escritura que parecen tener una idea determinista, como Lc 24, 36: « ¿no tenía que padecer todo esto el Mesías para entrar en su gloria?», son leídas también en sentido histórico. Y las imágenes que hablan del Reino comparándolo a procesos biológicos, como por ejemplo la semilla que debe morir, no deben ser interpretadas de modo naturalístico, pues quedaría sin resolverse la responsabilidad de los constructores o detractores de ese Reino.

181 I. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado», 143.

182 «Si desde un punto de vista teológico-histórico puede decirse que Jesús murió por nuestros pecados y para la salvación de los hombres, esto es, que su muerte tiene un carácter soteriológico; desde un punto de vista histórico-teológico ha de sostenerse que lo mataron por la vida que llevó»: I. ELLACURÍA, «¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?», 86; cfr. V. CODINA, «Los pobres, la Iglesia y la teología», en J. M. VIGIL (ed.), *CTTM*, 56.

Es el hecho en cuanto ocurrido el que determina la necesidad de la muerte de Jesús, de modo que esa necesidad no se funda en consideraciones expiatorias y sacrificiales. Ellacuría critica el esquema clásico pecado-ofensa-víctima-expiación-perdón en lo que tiene de evasivo de frente a los hechos históricos, pero sostiene que, aun sobrepasando los esquemas expiatorios, el pecado como tal mantiene su propio valor, porque de otra manera estaríamos desprovistos de un elemento fundamental de la fe cristiana.

La vida de Jesús tiene continuidad histórica y, en cuanto tal, no es objeto de contemplación mística, sino de ejercicio-solidario-efectivo de nuestra fe en él. Lo que tenga de transhistórico la vida de Jesús, lo tiene precisamente en cuanto que primero ha atravesado la historia.

Ahora bien, si el paso por la historia es lo que permite hablar de una salvación transhistórica y si la historia todavía tiene un sentido, entonces ¿a quién corresponde historizar en el presente tal obra salvífica? La respuesta a esta cuestión considera Ellacuría que la tiene el «pueblo crucificado».

A partir de la experiencia bíblica del pueblo de Israel no es extraño pensar en una colectividad como sujeto de la salvación. Pero, si esta definición no es entonces teológicamente arbitraria, menos lo es desde el punto de vista de la realidad. Lo que añade la fe cristiana a la constatación histórica es no sólo la aceptación que ese pueblo que sufre esté necesitado de salvación, sino que además sea principio de salvación.

En definitiva para Ellacuría hay que tener presentes dos cuestiones: en primer lugar, que el «pueblo crucificado» va entendido a partir de una concepción estructurada y dinámica de la realidad histórica y, que por tanto no se puede ver como buenos a todos los que están de la parte del pueblo que sufre, ni como malos a todos los que están de la otra parte, hay que tener presentes los subsistemas que conviven al interno de ambas partes; en segundo lugar, hablar de la crucifixión del pueblo evita el mistificar la muerte de Jesús, y a su vez, la muerte de Jesús evita el peligro de magnificar el hecho de la crucifixión del pueblo como tal. A esta visión intramundana, que en cuanto signo remite a la realidad histórica, corresponde otra que remite a la revelación: ese pueblo es el lugar donde la libertad del hombre y la de Dios se encuentran¹⁸³. Ese «pueblo crucificado» en un sentido restringido está directamente relacionado con la Iglesia, en cuanto expresa la parte perseguida y martirizada de la Iglesia; pero en sentido amplio expresa la apertura responsable y solidaria de la Iglesia martirizada con todos aquellos perseguidos que no confiesan pertenecer a la Iglesia, es lo que los documentos del CELAM llaman la «iglesia samaritana» y que Sobrino recoge en su «principio misericordia».

183 K. BURKE, «Il popolo crocifisso como "luce delle nazioni" ...», 162.

La cristología y la eclesiología centroamericana, así como las entienden J. Sobrino e I. Ellacuría, iniciaron como el intento de hacer de la teología una reflexión en coherencia con una praxis histórica de la Iglesia. Ahora bien, considerando que esa praxis se vivía en condiciones de persecución, y habiendo sido fieles al método teológico de la TdL, esa práctica inspiró el discurso teológico, convirtiéndose en una cristología desde las víctimas y, desde la experiencia del martirio, en una eclesiología del «pueblo crucificado». Queda abierta una cuestión: ¿Hubiera tenido los mismos resultados esa teología si hubiera sido ejercida en el horizonte de sentido de la realidad y no en la participación efectiva en esa realidad?

Los teólogos de la UCA han buscado la transformación histórica. En la praxis de esa «transformación» se encontraron con otros movimientos sociales empeñados en esa misma tarea; principalmente se encontraron con movimientos sociales de inspiración marxista con los cuales han tenido que dialogar críticamente y, tantas veces, trabajar en campos sociales comunes e incluso utilizar campos semánticos muy parecidos¹⁸⁴. Esto ha procurado no pocos problemas a esa teología y muchos de sus teólogos han tenido que responder por años a los cuestionamientos vaticanos. A propósito, antes de concluir este apartado sobre la teología centroamericana del martirio, creemos importante dedicar un espacio a la última Notificación publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre dos escritos de Jon Sobrino¹⁸⁵ y a algunas reacciones que ha generado en la TdL y en círculos afines a ella¹⁸⁶.

El proceso Vaticano sobre la teología de Sobrino no es algo nuevo, lo reconoce la misma notificación desde el inicio¹⁸⁷. Antecedentes de este proceso encontramos

184 En países de confesión mayoritariamente cristiana, como los centroamericanos, no es posible pensar en procesos sociales «puros», es decir, no es posible pensar que los movimientos marxistas pudieran vencer una revolución sin la participación de cristianos, o que la religión pudiera evitar una tal vinculación de sus fieles en ese proceso. Se trata, pues de un fenómeno complejo; para un análisis de la interacción de estos elementos, cfr. O. A. MADURO, «La desacralización del marxismo en la teología de la liberación latinoamericana», en *Se/Teol* 30 (1991), 257-267.

185 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino: "Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991)" y "La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999)". Nota explicativa*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007.

186 Ténganse presentes principalmente dos publicaciones: «Commentary on the Notification regarding Jon Sobrino», en *Cristianisme i Justícia* 126 (2007) y la edición digital del libro a cargo de J. M. VIGIL (ed.), *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación* de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL de la ASETT/EATWOT; se trata de una serie de artículos de los más representativos exponentes de la TdL recogidos en 300 páginas, incluye un epílogo de diez páginas de J. Sobrino. Nosotros hemos utilizado la segunda edición en castellano (versión 2.0): 1 de mayo de 2007, la cual se puede encontrar en: <http://www.eatwot.org/TeologicalCommission> o en <http://www.servicioskoiononia.org/LibrosDigitales>, ambas publicaciones han sido firmadas por numerosos estudiosos. Véase también: *Il Regno-Documenti* 2 (2007), 233-244.

187 Cfr. CDF, *Notificación*, 5. Aunque la verdad es que, en modo sistemático iniciaba con las publicaciones del entonces Cardenal Ratzinger: «Todas las premisas de la notificación están dadas en el debate largo y tortuoso del Señor Cardenal Ratzinger con la fisonomía misma del método de la teología latinoamericana de la liberación», A. PARRA, «El método teológico bajo sospecha», en J. M. VIGIL (ed.), *CTITM*, 180.

desde finales de los años '70¹⁸⁸. El papa Juan Pablo II, en el contexto de la III Conferencia del CELAM, en Puebla, hace alusiones a ciertos tipos de interpretaciones cristológicas¹⁸⁹, que los detractores de la TdL refieren a la cristología de la liberación¹⁹⁰ que quedó plasmado en el documento final, si bien no se la pudo separar de su connotación liberadora¹⁹¹.

Como afirmó en su momento el entonces cardenal Ratzinger, la TdL es un fenómeno extraordinariamente complejo¹⁹². La cuestión aquí no es analizar todo el artículo de Ratzinger, cuya principal acusación es la utilización en la TdL del método marxista en la hermenéutica teológica y su necesaria consecuencia, es decir, la absorción del concepto de Dios y de revelación en el de historia¹⁹³. Sólo nos interesan las líneas que dedica explícitamente a Jon Sobrino. A él se refiere cuando habla de algunos de los contenidos de la TdL. Según Ratzinger, en Sobrino, se da esa reducción historicista de que ha hablado antes: la fe se reduce a «fidelidad a la historia», la esperanza a «confianza en el futuro» y la caridad en «opción por los pobres».

188 Romero anota en su diario (03.05.1979) —en esos días de visita en Roma— del «juicio negativo que se tiene en algunos sectores para con los escritos teológicos del Padre Jon Sobrino», O. A. ROMERO, *SD*, 158. También Ellacuría menciona el hecho, si bien optimista, cfr. I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 81-82.

189 «[...] corren hoy por muchas partes —el fenómeno no es nuevo— “relecturas” del Evangelio [...]. En algunos casos se silencia la divinidad de Cristo, o se incurre de hecho en formas de interpretación reñidas con la fe de la Iglesia. Cristo sería solamente un “profeta”, un anunciador del Reino y del amor de Dios, pero no el verdadero Hijo de Dios, no sería por tanto el centro y el objeto del mismo mensaje evangélico. En otros casos se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret, no se compagina con la catequesis de la Iglesia [...]. Contra tales “relecturas” pues, y contra sus hipótesis, brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes, que de ellas derivan, “la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina” no puede cesar de afirmar la fe de la Iglesia: Jesucristo, Verbo e Hijo de Dios, se hace hombre para acercarse al hombre y brindarle, por la fuerza de su misterio, la salvación, gran don de Dios (cf. EN, 19 y 27)», cfr. AAS 71 (1979), 190-191; lo recuerda también en el discurso inaugural de *Santo Domingo*. Para la posición oficial de la Santa Sede: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Nuntius*. De *quibusdam rationibus «Theologie Liberationis»* (8 de agosto de 1984): AAS 76 (1984), 876-909; ID., Instrucción *Libertatis Coscientia*. De *libertate christiana et liberatione* (22 de marzo de 1986): AAS 79 (1986), 554-599.

190 «Aborda el papa una dura crítica a la cristología liberacionista —la de Faus, Sobrino y Segundo, aunque no cita nombres, pero la alusión es patente—», en R. DE LA CIERVA, *Jesuitas, Iglesia y marxismo*, 227, 273. Este escritor acusa sin ambages a los teólogos de la UCA, en particular lo que llama “corriente liberacionista” (Ellacuría, Sobrino, Ibizate) de hacer de la UCA un centro logístico del marxismo donde se forman jóvenes que luego engrosan las filas de la guerrilla, cfr. R. DE LA CIERVA, *Jesuitas, Iglesia y marxismo*, 376-380; a Ellacuría lo acusa de ser «el estratega del centro liberacionista de San Salvador», R. DE LA CIERVA, *Jesuitas, Iglesia y marxismo*, 377, 379. No duda en vincular a la corriente vasco-separatista a los teólogos Ellacuría y Sobrino, R. DE LA CIERVA, *Jesuitas, Iglesia y marxismo*, 485.

191 «No podemos desfigurar, parcializar o ideologizar la persona de Jesucristo, ya sea convirtiéndolo en un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta, ya sea reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la Historia», pero también se dice: «Vamos a proclamar una vez más la verdad de la fe acerca de Jesucristo. Pedimos a todos los fieles que acojan esta doctrina liberadora», cfr. CELAM, *Documento de Puebla*, nn. 178-180.

192 Y tiene razón cuando sostiene que puede ir desde la lucha armada hasta el sentido integral propuesto en el documento de Medellín, cfr. J. RATZINGER, «Equivoci della teologia della liberazione», en *Il Regno-Documenti* 29 (1984), 220-223.

193 Cfr. J. RATZINGER, «Equivoci della teologia della liberazione», 222. Es la idea central también en la primera de las dos instrucciones vaticanas sobre la TdL. Una valoración del pensamiento marxista en el debate entre Ratzinger y la TdL en J. KROGER, «Prophetic-critical and practical-strategic tasks of Theology: Habermas and liberation theology», en *Theological Studies* 46 (1985), 3-20.

«Según mi punto de vista —dice el teólogo alemán— aquí se puede reconocer muy claramente la mezcolanza entre una verdad fundamental del cristianismo y una opción fundamental no cristiana, que hace seductor el conjunto: el discurso de la montaña es en realidad la elección de parte de Dios en favor de los pobres»¹⁹⁴. El concepto de Reino de Dios, como los ya citados son leídos desde la hermenéutica marxista. No se trata de una visión universalística, o desde una reserva escatológica abstracta. Debe ser entendido en forma partidista y orientado a la praxis. Sobre todo la interpretación de la muerte y de la resurrección en Sobrino es considerada por Ratzinger como «impresionante y, en definitiva, espantosa»¹⁹⁵. Según el entonces prefecto, Sobrino, al entender la resurrección como hacer justicia a las víctimas y al hablar de la participación en el reinado de Cristo repitiendo en la historia el gesto de Dios que resucita a Jesús, es decir, dando vida a los crucificados de la historia, no hace sino afirmar que el hombre ha asumido el gesto de Dios (imita a Dios), de este modo la transformación total del mensaje bíblico se manifiesta en modo casi trágico¹⁹⁶.

Pero, retornemos ahora a la cuestión: ¿Cuáles son los puntos principales de la notificación vaticana contra los textos de Sobrino? La notificación hace una observación sobre el método y cinco observaciones sobre el contenido. En términos resumidos se pueden presentar así:

Entre las deficiencias de *orden metodológico* se encuentran la afirmación según la cual la Iglesia de los pobres es el lugar eclesial de la cristología y ofrece la dirección fundamental de la misma, olvidando que el único «lugar eclesial» válido de la cristología, como de la teología en general, es la fe apostólica, que la Iglesia transmite a todas las generaciones. El P. Sobrino tiende a disminuir el valor normativo de las afirmaciones del Nuevo Testamento y de los grandes Concilios de la Iglesia antigua. Estos errores de índole metodológica *llevan a conclusiones* no conformes con la fe de la Iglesia acerca de puntos centrales de la misma: (1) la divinidad de Jesucristo, (2) la encarnación del Hijo de Dios, (3) la relación de Jesús con el Reino de Dios, (4) su autoconciencia, (5) el valor salvífico de su muerte¹⁹⁷.

Para responder a estas observaciones haremos lo más normal, es decir, dar la palabra a los principales implicados: a Sobrino y a los teólogos que le han

194 RATZINGER, «Equivoci della teologia della liberazione», 222.

195 *Ibidem*.

196 Cfr. *Ibidem*. Para el debate de Ratzinger con la TdL restablecido con la *Notificación* a Jon Sobrino, cfr. A. PARRA, «El método teológico bajo sospecha», 177-182; importante la carta que J. Sobrino escribe a Kolvenbach, cfr. *Il Regno-Documenti 7* (2007), 233-237.

197 CDF, *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 19. Las letras en cursivo y la numeración son nuestras. Para un resumen sobre las afirmaciones en los textos de Sobrino, cfr. «Commentary on the Notification regarding Jon Sobrino», en *Cristianisme i Justícia* 126 (2007), 17ss.

manifestado solidaridad. La peculiaridad del caso Sobrino, como señala J. M. Vigil, está en que en él no resulta sacudida la teología de un teólogo individual, «sino el pensamiento, la teología y la fe de muchos teólogos/as, y de muchísimos más cristianos y cristianas»¹⁹⁸.

Las dos expresiones que la *Notificación* opone y que están al origen, según ese documento, de los equívocos de Sobrino, son: por una parte lo que afirma Sobrino, es decir, que «la Iglesia de los pobres¹⁹⁹ es el lugar eclesial de la cristología»²⁰⁰; por su parte la *Notificación* sostiene que «el único “lugar eclesial” válido de la cristología, como de la teología en general, es la fe apostólica, que la Iglesia transmite a todas las generaciones». Los firmantes del n. 126 de *Cristianisme i Justícia*, sostienen que estas proposiciones pueden ser llamadas, como se haría en lógica, «subcontrarias», es decir, no se contradicen necesariamente²⁰¹, pues «la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia forma parte de ese lugar eclesial de la cristología»²⁰². Llevan razón estos autores al observar que la

198 J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 13.

199 Los teólogos de la liberación sitúan el origen de la expresión «iglesia de los pobres» en el contexto del Concilio Vaticano II, en intuiciones presentes en Lercaro, Juan XXIII y Pablo VI, que después han sido retomadas en las conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo. Por lo que respecta G. Gutiérrez refiere claramente al origen de la Iglesia de los pobres al proceso del concilio, cfr. G. GUTIÉRREZ, «La recepción del Vaticano II en Latinoamérica», 213-237; véase además, T. CABESTRERO, «Primacía de los pobres en la misión de Jesús y de la Iglesia. Influencia del Concilio Vaticano II en el Magisterio Episcopal de Medellín, Puebla y Santo Domingo», en J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 35-42; L. A. GARCÍA DÁVALOS, «La apostolicidad de la opción por los pobres», 125-126; J. SOBRINO, «El Vaticano II desde América Latina», en *SelTeol* 25 (1986), 140-144. Ahora bien, dice la TdL, «la historia de la recepción del Concilio Vaticano II en América latina es inseparable del camino que las comunidades cristianas de nuestro continente fueron haciendo»; por otra parte, «si en el siglo XX la teología ha recuperado la centralidad de la “teología del Reino” para la cristología, en América Latina la teología de la liberación ha redescubierto la centralidad de los pobres para la teología del Reino», O. CAMPANA, «Jesús, los pobres y la teología», en J. M. VIGIL (ed.), *Bajar de la cruz a los pobres*, 43-44. Es, pues, «desde Medellín [que] la Iglesia latinoamericana comenzó a caminar de forma original y creyó que desde su misma pobreza podía aportar a la lectura y recepción del Vaticano II», V. CODINA, «Los pobres, la Iglesia y la teología», 54. Sería una deficiencia gravísima, dice Ellacuría, si la Iglesia no afirmase o llegase a negar lo que en el fondo y de verdad implica la opción preferencial por los pobres, cfr. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia*, 85.

200 Sobre la cuestión de los lugares teológicos, cfr. M. CANO, *De locis theologícis*, BAC, Madrid 2006.

201 La contraposición buscada por la notificación es, como dice L. A. García Dávalos, «inquietante», porque parece oponer dos cuestiones que los teólogos de la liberación en principio no oponen; la notificación tendría que especificar mejor dos cuestiones: «qué es la fe apostólica y desde esa perspectiva verificar si la construcción de una Iglesia de los pobres va en su contra», L. A. GARCÍA DÁVALOS, «La apostolicidad de la opción por los pobres», 122; A. TORRES QUEIRUGA, «O caso Jon Sobrino como sintoma», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 67 (2007), 697; ID., «Un sintoma, non un destino», en *Il Regno-Documenti* 7 (2007), 237-239. De todos modos, no hay que olvidar que la notificación forma parte del magisterio ordinario y, por tal motivo, está sujeta al error. Estos documentos pueden ser leídos como tomas de posición de cierta corriente teológica actualmente hegemónica en la alta jerarquía católica, una especie de «paradigma romano» (Zoltán Aszegyhy) y, como tal, tiene derecho de trazar en público su opinión sobre esta o aquella corriente, obra o autor, cfr. A. M. LIGORIO SOARES, «Nas entrelinhas da Notificação. Considerações prévias a uma resposta que precisa ser construída», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 67 (2007), 704-175, artículo publicado también en J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 237-245.

202 CJ, 19. Además, recuerda audazmente, E. de la Serna, que el *sensus fidelium* no se refiere sólo a los Credos y cita a Ratzinger: «La infalibilidad de la Iglesia no se realiza en el sector de los jercas, sino en la coordinación de estructura y vida, de fe y enseñanza. La enseñanza de la Iglesia vive de la fe que en ella se realiza, como la fe vive de la enseñanza. Los datos fundamentales del espíritu en el mundo sólo pueden subsistir, porque cada generación los irriga de nuevo con su sangre», J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 168.

expresión inicial de la notificación, hecha supuestamente en favor de Sobrino, y que dice: «aunque la preocupación del Autor por la suerte de los pobres es apreciable»²⁰³, resulta ser infeliz, por lo que tiene de despectiva. Mientras Sobrino no afirme en modo exclusivo la centralidad de los pobres, sino en modo privilegiado, no está atentando contra la fe apostólicamente transmitida por la Iglesia y, por tanto, no afecta a los contenidos que cita la notificación. Pero aquí se requiere una breve nota sobre lo que normalmente denominamos «lugar teológico».

Según la acusación, Sobrino no estaría respetando, como «lugar teológico» fundamental de toda teología, la fe de la Iglesia y lo sustituye por los pobres o la Iglesia de los pobres. A este respecto habría que leer con atención los textos de Sobrino, pues el teólogo ha dicho claramente que la cristología tiene sus fuentes específicas en la revelación de Dios, en particular en el NT, y que es normalmente interpretada por el Magisterio²⁰⁴. Ahora bien, como ya quedó dicho más arriba, Sobrino al leer su cristología en modo eclesial, distingue entre una «primera eclesialidad», es decir la realización comunitaria de la fe en Cristo, el hacerse presente Cristo en la historia, en cuanto cabeza de un cuerpo que es la Iglesia; pero habla también de una «segunda eclesialidad», es decir, la Iglesia configurada como realidad institucional, en este caso como guardiana del depósito de la fe y garante última de la verdad²⁰⁵. Como aclara Sobrino: «esta distinción para nada quita la necesidad, histórica y cristiana, y la validez de la eclesialidad, entendida en el segundo sentido. Quiere simplemente llamar la atención al hecho fundamental de que la Iglesia presupone una realidad cristiana, y que esa se desarrolla no de cualquier forma —por ejemplo individualmente—, sino como *ekklesia*»²⁰⁶.

Si nos atenemos a la definición clásica de «lugar teológico», así como es presentado en el *De locis theologicis* de Melchor Cano, según el cual «resulta necesario que el teólogo tenga otro método así como también otros lugares para disputar, de donde pueda tomar argumentos no, por así decir, comunes y extraños sino como propios, tanto para confirmar sus doctrinas como para refutar las opiniones»²⁰⁷, entonces nos daremos cuenta que Sobrino ha seguido las distinciones hechas por M. Cano, naturalmente en el contexto actual, para presentar su teología. M. Cano, antes de enunciar los lugares teológicos, de los cuales la teología saca sus principales intuiciones, establece que «todo argumento se toma bien de la *Razón* o bien de la *Autoridad*»²⁰⁸. Ahora bien, dice M. Cano, casi todos los argumentos teológicos se sacan de la *Autoridad*²⁰⁹. Nótese que M. Cano dice «casi todos», no dice «todos»

203 CDF, 5.

204 Cfr. J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 46.

205 Cfr. J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 56.

206 J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, 38.

207 M. CANO, *De locis theologicis*, 4.

208 M. CANO, *De locis theologicis*, 7.

209 M. CANO, *De locis theologicis*, 8.

y enseguida explica el porqué. Lo que sucede es que propone diez lugares teológicos, lo cuales están divididos entre *lugares propios [proprii]* (sagrada escritura, tradiciones orales de Cristo y los Apóstoles, la Iglesia católica, los concilios, la iglesia de Roma, los Santos Padres, los teólogos escolásticos) y *lugares ajenos [alieni]* (la razón natural, los filósofos, la historia humana)²¹⁰. Es en este punto en que la *Notificación* de la CDF omite uno de los pasos que componen la propuesta de M. Cano, pues, afirma sólo una parte del pensamiento del teólogo de la escuela de Salamanca, es decir, el primer error señalado por M. Cano, «el de quienes hasta tal punto se consagraron a los argumentos sacados de la razón, que tanto al disputar como al escribir parecen no haber leído siquiera la Sagrada Escritura, ni los libros de los Santos Padres»²¹¹, y sentencia: «Para que haya verdadera y legítima Teología es necesario que se parta de la Fe, que es donde residen los principios propios de esta ciencia[...].»²¹². El paso que omite la *Notificación* es el segundo error señalado por M. Cano, es decir: «el de aquellos que establecen todo sólo con los testimonios de la Sagradas Escrituras, o alguna vez también con los de los Escritores Antiguos, y se oponen con repugnancia a los argumentos de Razón Natural como si fueran adversarios y enemigos de la Teología»²¹³ y concluye:

«Por eso veo con asombro que se haya introducido incluso en algunas Universidades católicas la norma de rechazar las razones humanas en la discusión teológica. Desde luego sería un gran perjuicio para la ciencia eclesiástica si tal costumbre prevalece. [...] Así pues, consideramos un gravísimo error cerrar los oídos a la Razón Natural, si alguna vez es aducida por los teólogos. Pues si en alguna ocasión el teólogo debe filosofar sobre asuntos humanos, lo que ciertamente ocurre —a no ser que pensemos que se le ha extirpado su humanidad—, pregunto yo ¿cuál es la causa de que en Teología rechazemos los argumentos racionales? ¿Quizá para que parezca que las cosas divinas no necesitan de la asistencia humana? [...]. ¿Acaso queremos que el teólogo se limite a ser diestro sólo en los asuntos divinos, y que se equivoque y vacile, o ande como ciego y alucinado en las cosas humanas?»²¹⁴.

Una última aclaración: cabe la posibilidad, como sucedió en 1979 con Juan Pablo II, que el autor de la *Notificación* confunda o identifique «la Iglesia de los pobres» con «la iglesia popular», dos cosas realmente diversas, la cuestión figura

210 Cfr. M. CANO, *De locis theologícis*, 9-10.

211 M. CANO, *De locis theologícis*, 493.

212 M. CANO, *De locis theologícis*, 495.

213 M. CANO, *De locis theologícis*, 495.

214 M. CANO, *De locis theologícis*, 500. Un breve análisis de la cuestión en, P. HÜNERMANN, «Qualità della teología», en *Il Regno-Documenti* 7 (2007), 241.

en el documento final de *Puebla* (cfr. nn. 262-263). Al respecto, ya en 1979, anotaba Ellacuría: «en la arquidiócesis [de San Salvador] no es raro hablar de la Iglesia de los pobres, pero ni teológicamente —léanse los escritos de los padres Sobrino y Ellacuría o del padre Delgado—, ni en el magisterio de monseñor Romero se trata de una iglesia popular oprimida, opuesta a la jerarquía, sino de un paulatino crecimiento de la opción preferencial por los pobres»²¹⁵.

Por lo dicho anteriormente, podemos estar de acuerdo con los firmantes de CJ que Sobrino no caiga en «notable discrepancia con la fe de la iglesia» sino, con una determinada teología particular, que no agota la expresión de esa fe. Lo que piden los autores es que no se distorsione la teología de Sobrino, sino que sus afirmaciones sean leídas en el conjunto de su obra teológica. Creemos que una importante afirmación de los autores de CJ es la frialdad con que la nota afronta la cuestión, sin tener presente el contexto pastoral en el que escribe Sobrino y el efecto que la nota pueda tener en los millones de lectores que esperan un cristianismo a tono con los tiempos modernos. Esto se puede sintetizar con las palabras de L. Boff, el cual dice que Sobrino lo que ha hecho es: «pensar la fe en Cristo en el contexto de los pueblos crucificados»²¹⁶.

José Comblin, reconocido teólogo de la liberación, formula una serie de preguntas a la CDF: « ¿Por qué una notificación solamente sobre la obra de Sobrino y no toda la corriente cristológica de la que forma parte? ¿No habría una intención de colocar sospechas sobre la UCA de San Salvador y la teología latinoamericana en general? ¿Por qué esa notificación se hace pública pocas semanas antes de la Conferencia de Aparecida?»²¹⁷.

Entrando en el mérito de los contenidos cristológicos, sostiene que la cuestión es que las cristologías del siglo XX son «minimalistas», es decir, tratan de no atribuir a Jesús nada más que lo que dicen los textos haciendo abstracción de lo que la tradición ulterior añadió²¹⁸. La teología de la encarnación, típica del IV siglo, es «maximalista» en la interpretación del NT. La corriente cristológica en la que se inscriben

215 I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 92. Al respecto véanse además las distinciones hechas en J. L. SEGUNDO, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Cristiandad, Madrid 1985, 175-195.

216 L. BOFF, «Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación», en J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 11: «Eso ha sido siempre, eso es, y, sobre todo, eso está determinada a seguir siendo, nuestra “cristología de la liberación”, la que todos nosotros escribimos, hacemos y vivimos: sí, una teología militante, que lucha por “bajar de la cruz a los pobres”, sin pretendidas neutralidades ni hipócritas equidistancias».

217 J. COMBLIN, «Reflexiones sobre la notificación enviada a Jon Sobrino», en J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 61. Sobre la coincidencia con la Conferencia de Aparecida también se vea E. DE LA SERNA, «Análisis de la “Notificación” desde una mirada bíblica», en J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 83.

218 E. HOORNAERT, citando a Fregue, dice que «“un enunciado sólo tiene sentido dentro de su contexto”. Fuera de contexto, la palabra no significa nada. Es preciso contextualizar los textos, o sea, entenderlos dentro de contextos específicos», E. HOORNAERT, «Los evangelios y las fórmulas de los concilios antiguos: texto y contexto», en J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 136.

los trabajos de Sobrino sin negar la encarnación no la colocan en el centro de la cristología, en el centro ponen la vida humana de Jesús que culmina en su muerte y su resurrección. El punto de partida es «kenótico» y se inspira en el texto paulino de *Flp* 2,7-8 y no simplemente al de *Jn* 1,14, donde no se entiende inmediatamente que el escritor sagrado se refiriera al conjunto de la condición humana²¹⁹. Lo que cristólogos como Sobrino discuten de Calcedonia no es lo que dice, esto es, que se identifique la vida de Jesús con el concepto de «naturaleza», sino lo que omite, es decir, que el ser humano no es sencillamente una naturaleza, pues cada ser humano es una historia, la historia de un proyecto. En términos pastorales y eclesiales lo que sostiene Comblin es que las cristologías maximalistas reduciendo la cristología a la teología de la encarnación han generado una estructura de cristiandad, donde el clero se segrega del laicado. La cristología de Sobrino ayuda a recuperar la centralidad de los laicos en la vida de la Iglesia, a superar la alianza entre el clero y los poderes civiles. Y si esta manera de hacer cristología es ambigua, lo mejor, dice Comblin es el diálogo teológico, no la condena inmediata²²⁰.

El punto de vista de Sobrino es presentado en el epílogo de la publicación arriba citada²²¹ y que Sobrino afronta desglosando el título de la publicación: *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*. Se concentra en dos palabras: «pobres» y «liberación». Introduce el epílogo haciendo alusión a una de las cuestiones que desde hace algunos años vaga en los ambientes teológicos: ¿sigue viva la TdL? Por lo que parece, aquí hay una respuesta positiva, pues sería incomprensible que la CDF le haga una notificación «a un difunto» [un teólogo de la liberación]²²². Mantiene Sobrino la tesis que caracteriza sus escritos: «Dios» y «pueblo sufriente» son realidades últimas, y no lo son por separado, sino en relación la una con la otra. La centralidad en esta íntima unión la tienen los pobres y en modo eminente, los mártires.

Hablando de los *pobres* dice que la teología, con todos sus estudios, no puede agotar el misterio de Dios, pero la TdL junto al misterio de Dios propone el considerar el misterio de los pobres: «la misteriosidad del misterio de Dios permanece (K. Rahner). Pero junto a él hemos encontrado el misterio de los pobres»²²³. Dios, sin dejar de ser Dios, concede un espacio a los pobres. Ahora bien, estos pobres, pueden ser todos aquellos que no dan por supuesto tener vida, los que tienen a casi todos los poderes de este mundo en su contra, todos aquellos que por su mera existencia son una pregunta de si estoy en su favor o en su contra.

219 J. COMBLIN, «Reflexiones sobre la notificación enviada a Jon Sobrino», 62-63.

220 J. COMBLIN, «Reflexiones sobre la notificación enviada a Jon Sobrino», 66.

221 J. M. VIGIL (a cardo de), CTITM, 291-300.

222 «La acción contra Jon Sobrino demuestra que la TdL existe. Si estuviera muerta, como dicen, no sería necesario ningún tipo de acción contra ella. Si lo hacen, es porque saben que realmente existe, y lo más importante: le tienen miedo», P. RICHARD, «¿En qué Jesús cree la Iglesia?», en J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 201.

223 J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 292.

Pero, sobre todo, lo que afirma Sobrino es su «santidad primordial», su «misteriosidad», lo que él resume diciendo: «extra pauperes nulla salus»²²⁴. Pues, bien, lo que dice el teólogo salvadoreño es que estas afirmaciones son discutibles, pero en lo que insiste principalmente es que «al menos en una teología cristiana, no podemos despachar a los pobres de un plumazo, ciertamente, pero tampoco podemos hacerlos pasar a segundo plano, aunque fuese tan noble y necesario como el del comportamiento ético con ellos», pues, sostiene que en ellos «se hace presente el misterio»²²⁵. Se da una circularidad entre Dios y pobres: estos últimos son una *mystagogía* que introduce en el misterio y desde el Theos nos acercamos mejor a su misterio.

De la concepción de «pobre» pasa a su realidad histórica y entonces habla de «pueblo crucificado», y aquí la metáfora termina, pobres son los históricamente empobrecidos. Ahora bien, para poder sacar del anonimato estos pobres, y para darles máxima dignidad, van relacionados con la cruz de Cristo, que no tiene nada de metafórico: el pueblo crucificado es siempre el signo de los tiempos (I. Ellacuría). El paso siguiente a la consideración de la realidad de los crucificados es la responsabilidad histórica del cristiano y, entonces, habla Sobrino de «bajar de la cruz» a los crucificados, en esto es evidente el influjo zubiriano, que pasa por la lectura ellacuriana: no se trata sólo de tomar conciencia de la realidad o de su mera contemplación, sino de «encargarse de ella». Enseguida se alude a uno de los núcleos teológicos más ricos de los teólogos de la UCA: desde un concepto de reciprocidad se afirma que los pobres «por lo que son y muchas veces por los valores que poseen, nos salvan, nos humanizan, nos perdonan. Al cargar nosotros con su realidad, una pesada cruz, nos sentimos cargados por ellos»²²⁶.

Sobrino dice «estoy presto —y pienso que todos lo estamos— a enmendar lo que sea error». Pero no le parece adecuado pensar en términos de monopolio de la verdad, menos cuando se trata de Jesucristo. «Sí me parece —continúa— importante insistir en el diálogo y la fraternidad»²²⁷. Ese diálogo lo entiende, sea en modo sincrónico, entre lugares, culturas e Iglesias, religiones, como en modo diacrónico dentro de una tradición que se extiende a lo largo de los siglos.

Haciendo referencia a fuentes y lugares de la teología recuerda que la cristología tiene sus fuentes específicas en la revelación de Dios, reconocible en los textos del pasado, el NT en particular, y que es normativamente interpretada por el Magisterio²²⁸. Dicho esto, Sobrino recuerda que no hay teología que sea hecha

224 J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 293.

225 *Ibidem*.

226 J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 296.

227 *Ibidem*.

228 J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, 46.

en el vacío histórico: «En algún lugar hay que leer las fuentes de la revelación y reflexionar sobre ellas»²²⁹. Por lugar entiende la *realidad* (I. Ellacuría) dentro la cual el creyente cree y el teólogo reflexiona. El «lugar» así entendido, no se opone a «fuente» del conocimiento teológico; «lugar y «fuentes» son realidades formalmente distintas, aunque una no tiene por qué excluir la otra, más bien se reclaman.

En cuanto a la *liberación*, dice, puede llamarse de otros modos: «salvación», «redención», últimamente dice inclinarse por «humanización»; pero la cuestión fundamental permanece: «la realidad en que vivimos necesita una solución urgente y nada fácil»²³⁰. No hay términos medios dice Sobrino, citando a Romero, «estar en favor de la vida o de la muerte. Con gran claridad vemos que en esto no hay posible neutralidad»²³¹.

Por nuestra parte hacemos dos puntualizaciones sobre la notificación. (1) En lo que respecta a la cuestión metodológica de los lugares de la teología: «el lugar eclesial de la cristología no puede ser la “Iglesia de los pobres” sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones»²³². La notificación corre el peligro de oponer dos cosas que la TdL, en sus principales representantes, no ha opuesto; la TdL ha insistido fuertemente no en la sustitución de los lugares de la revelación, así como los ha conservado la Iglesia católica, sino en la necesidad de especificar el *desde dónde* se leen esos principios de la revelación y del Magisterio. G. Gutiérrez, en artículo citado, ha dejado muy claro el origen de la llamada «iglesia de los pobres» y cómo entró en sede latinoamericana. En términos prácticos los autores de la nota no deben olvidar que los principales centros de irradiación eclesial actualmente se encuentran en África, Asia y AL, lugares donde los niveles de pobreza son indiscutibles²³³, como ha dicho J. B. Metz: «la Iglesia católica ya no tiene una *Iglesia* en el Tercer Mundo, sino que se ha convertido en una Iglesia del Tercer Mundo»²³⁴; (2) La cuestión que nos parece más grave y que toca más de cerca el interés de nuestro trabajo es la omisión del tema de los mártires en la notificación²³⁵, como expresión de la no correspondencia entre la clara solidez de la doctrina

229 J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 298.

230 J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 299.

231 *Ibidem*.

232 CDF, *Notificación*, 6.

233 Para las estadísticas sobre lo afirmado, cfr. PH. JENKINS, *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Fazi, Roma 2004.

234 Esta constatación existía ya en tiempos de Concilio y Lercaro pedía que el tema de la pobreza no fuera un argumento de agregar a los otros, sino hacer de este el central del Concilio, cfr. G. ALBERIGO, «Le attese di un'epoca e il Vaticano II», en *Cristianesimo nella Storia* 22 (2001), 790. Véase además: J. B. METZ, «Hacia una Iglesia universal culturalmente poli-céntrica. La Iglesia católica en la actualidad», en *SeTeol* 30 (1991), 65; KL. BLASER, «Significado del conflicto Norte-Sur para la teología y para las iglesias», en *SeTeol* 34 (1995), 43-50; CL. GEFFRÉ, «Pour un christianisme mondial», en *Recherches de Science Religieuse* 86 (1998), 53-75.

235 Sobre este particular, cfr. J. SOLS LUCÍA, «Teología del martirio», en J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 247-251. Este autor está bien informado, pues ha hecho una tesis sobre la teología de Ellacuría, cfr. J. SOLS LUCÍA, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid 1999.

y el fuerte sentido de la autoridad expresado por la *Notificación* y el sentir del contexto eclesial. A los ojos de un salvadoreño común y corriente el valor teológico de Sobrino no está sólo en la metodología que utiliza para escribir los textos en que expone su teología —de esto, pensarían, tendrá que preocuparse el teólogo mismo— sino en el testimonio demostrado en el contexto de la iglesia salvadoreña. J. Sobrino (y también Rodolfo Cardenal²³⁶), son los únicos sobrevivientes de la masacre de la UCA (16.11.1989), que no perdonó ni a la cocinera de los padres ni a su hija. Es el testimonio de los teólogos lo que en última instancia da consistencia a la teología centroamericana, sin restarle importancia a su método crítico²³⁷. No es difícil entender que los textos de Sobrino circulan con gran difusión porque son presentados desde esta realidad de sufrimiento y martirio, de modo que la censura, si de verdad quisiera ser efectiva tendría primero que borrar la memoria de los mártires, de este modo dejaría sin su *humus* los escritos de Sobrino; en el caso de los teólogos de la UCA se puede afirmar que «vivieron lo que anunciaron y fueron asesinados por ello»²³⁸, refutar esto no es tarea menuda.

III. CONCLUSIÓN

La cuestión del martirio sólo gradualmente ha ido retornando al centro de la teología. El debate Balthasar-Rahner constituyó sólo el punto de partida, y como ya se dijo, el tema del martirio se reducía a ser argumento de autenticidad, mientras el tema central era cómo afrontar el fenómeno de la modernidad²³⁹. Los autores que han venido después han intentado confrontarse con el dolor en el mundo desde un discurso más histórico-político. Metz afronta la cuestión desde una lectura teológico-política, y desde él se ha podido hablar de la necesidad de la memoria de las víctimas, no como mero recuerdo, sino como teoría crítica contra un supuesto progreso técnico de la sociedad, con la nostalgia ya conocida de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente²⁴⁰. Ahora bien, Metz no ha hablado explícitamente del martirio, si bien él pone muchas veces como premisa de su teología hechos atroces como el de Auschwitz. Afloran en éste particular la

236 Es un historiador, también jesuita, profesor en la UCA y no va confundido con Ernesto Cardenal.

237 Más de alguno sostiene que detrás de la notificación existe la intención de frenar la renovación traída por el Concilio. En realidad es difícil pensar que la CDF tenga esa capacidad. Lo que sí es un hecho es el intento de la CDF por frenar esa renovación en la forma que la ha entendido la TdL, cfr. A. TORRES QUEIRUGA, «O caso Jon Sobrino como sintoma», 698-699. Se nota todavía el influjo de aquella idea que concede una precedencia ontológica e histórica a la Iglesia universal sobre la Iglesia particular. De todos modos, como se ha hecho notar, la Iglesia es obra del Espíritu y, en cuanto tal, está por encima de las visiones humanas, cfr. G. COLZANI, «Tra Wojtyla e Ratzinger. Quale transizione per la chiesa oggi?», en *La Revista del Clero italiano* 86 (2005), 604.

238 J. SOLS LUCIA, «Teología del martirio», 251.

239 Y no es una cuestión de ignorancia de los hechos históricos, pues, por lo menos Balthasar demuestra tener una visión general de las atrocidades que la libertad del hombre ha provocado en todo el mundo. Pero, andando al centro de uno de sus artículos, él margina la mismidad del dolor y busca teologizarlo, argumentando desde su ya clásica «objetividad» de los sufrimientos de Cristo, y, por consiguiente su absoluta precedencia ante cualquier otro tipo de muerte que se le pueda equiparar, cfr. H. U. VON BALTHASAR, «Martirio e missione», en ID., *Nuovi punti fermi*, 155-168.

240 Cfr. M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, 75.

visión del martirio en H. Jonas y M. Horkheimer. En el primero, los judíos de Auschwitz no fueron asesinados *por* su fe o por alguna orientación de su voluntad como personas, ahí lo que precedió a su muerte fue la deshumanización²⁴¹. El segundo distingue: los mártires cristianos han soportado penas horribles, porque creían que su vida terrena era sólo un breve pasaje a la beatitud eterna, en la cual ellos hubieran tomado parte. El mártir hebreo no habría creído, al menos no necesariamente, de conseguir algo personal, sino que estaba convencido de continuar a vivir en su pueblo. Los mártires hebreos han ofrecido su vida no por su propia salvación, sino por la salvación del pueblo²⁴². Por tanto, Metz llegó a afirmar que la Iglesia, delante al sufrimiento del mundo se constituye en una *Iglesia de la compasión*. El concepto es sugestivo y da pié a mayores desarrollos, pero permanece siendo un concepto «débil», demasiado sentimental, no expresa con fuerza la participación de los cristianos en el dolor, así como es presentada en los evangelios —en modo concreto y responsable, como en el caso del samaritano (cfr. *Lc 10,33ss.*), y en la Iglesia primitiva, como abajamiento radical (cfr. *Flp 2,7-8*). Lo que más hemos apreciado en Metz es su aplicación de la memoria como teoría crítica.

La expresión *ecclesia martyrum*, es recuperada por Moltmann, si bien la frase tiene profundas raíces en el cristianismo de los primeros siglos. Pero llega a ella sólo después de haber pasado por su *teología de la esperanza*, que por cuanto fuera de alta especulación, tenía que ver poco o nada con el sufrimiento en la historia; pasó luego a su teología de la cruz, en el *Dios crucificado*, aquí el autor problematizó la posibilidad del «dolor de Dios», el sufrimiento permanecía una cuestión intratrinitaria. Del martirio inicia a hablar en su eclesiología, y sólo de modo marginal. Es en su cristología mesiánica que dedica más espacio y refiere ejemplos de mártires recientes y problematiza la cuestión de la necesidad de ampliar el concepto clásico; como en Peterson, se afirma la centralidad del martirio en la configuración de la Iglesia. Pero, aún con la claridad con que es afirmada la teología del martirio y la Iglesia de los mártires, resta siempre una distancia entre el discurso teológico y la realidad histórica. Evidentemente, esto se entiende, pues no todos los contextos eclesiales tienen que estar necesariamente en situación de persecución para elaborar una teología del martirio, aunque todos estamos llamados a asumir con solidaridad el sufrimiento de la humanidad y de los cristianos.

241 H. JONAS, *Pensar sobre Dios*, 197.

242 En el caso de los mártires centroamericanos y de tantos del siglo XX, se supera la visión de Horkheimer, porque sin dejar de ser cristianos, han muerto porque tenían una fe en la resurrección y por los valores humanos del pueblo al que servían. En este sentido no se puede decir en modo neto, que los mártires cristianos hayan buscado simplemente el reposo del alma y que su martirio no haya tenido ningún efecto político, sí se puede decir, sin embargo, con Horkheimer que los mártires y los iluminados de todos los tiempos se han sacrificado para que los otros vivieran, cfr. M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Otro*, Queriniana, Brescia 1972, 200¹⁵.

La teología latinoamericana y, en particular, los teólogos de la UCA (I. Ellacuría y J. Sobrino) presentan una teología, si se permite la expresión, en «situación presente de Auschwitz» y no sólo en la memoria. Este juicio no excluye que otros contextos pudieran elaborar también su propia teología en situación presente de persecución. La TdL centroamericana es presentada como ejemplo abierto a toda la Iglesia. Su eclesiología del «pueblo crucificado» insiste en la importancia de dar un sentido presente a la cruz de Cristo, en historizar constantemente los presupuestos teológicos; en esta visión, la dimensión política de la fe, o si se quiere, la relación entre fe y política, no se ha ido descubriendo a partir de reflexiones puramente teóricas y previas a la misma vida eclesial. La dimensión política de la fe se descubre y se la descubre correctamente más bien en una práctica concreta al servicio de los pobres²⁴³. La Iglesia, «pueblo crucificado» no agota lo que llamamos *ecclesia martyrum*, pues ésta engloba los mártires de todos los tiempos. Aquí afirmamos que, en situaciones de persecución en la actualidad, paradójicamente, la Iglesia que padece la persecución, se convierte en sujeto de la praxis eclesial y, por su relación con el martirio de Cristo, adquiere su especificidad de frente a otras realidades que sufren también persecución.

Esto implica, si nos atenemos a los textos del Concilio, que la Iglesia de los mártires, así como es interpretada por los teólogos de la UCA, no contradice lo que expresa la LG 8, es decir, que la Iglesia, como Cristo efectuó la redención en la *pobreza* y en la *persecución*, así está destinada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación y que la Iglesia va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios. La Iglesia latinoamericana optó por los pobres (cfr. *Medellín y Puebla*), y esa opción la llevó a ser perseguida, en este sentido las condiciones históricas, su dialéctica con los poderes del mundo le impuso el devenir una Iglesia de mártires. Es así que la Iglesia de los mártires, en cuanto «pueblo crucificado», es la máxima expresión de la praxis eclesial y corresponde con aquellas personas que son asesinadas por su fe o por el ejercicio de la caridad en pro de los derechos de la persona; la Iglesia de los mártires, al hacer realidad en el presente histórico la forma de la muerte de Jesucristo, remite al fundamento originario de toda eclesialidad y es una constante llamada a configurarse con esa forma originaria. De modo que, ni la llamada «iglesia de los pobres», ni la «iglesia de los mártires» son formas paralelas a la única Iglesia de Cristo, sino expresiones de la única Iglesia de Cristo. Va salvada, pues, la precedencia del depósito de la fe, y esta es una decisión a la que todos los cristianos estamos llamados para lograr una auténtica reflexión teológica, pero toda praxis cristiana está situada en un tiempo y en un espacio, y el contexto en que nació la expresión «pueblo crucificado» es un contexto de persecución: veracidad del dato de fe y realidad histórica no tienen que ser necesariamente realidades contrapuestas.

243 Cfr. O. A. ROMERO, *La dimensión política de la fe*, 9.

TERCER CAPÍTULO

LA IGLESIA DE LOS MÁRTIRES. UNA LECTURA LATINOAMERICANA

De los capítulos anteriores se puede recabar que en tiempos modernos, en la experiencia latinoamericana, el sentido de la Iglesia, sin romper con la comunión con la Iglesia universal, se ha ido especificando en proporción a las condiciones históricas en que se ha desarrollado. Se partió de la visión de la Iglesia, así como la describió el Concilio Vaticano II, luego se especificó como Iglesia de los pobres en Medellín, hasta concretarse en una Iglesia martirial¹. No se trata de expresiones o experiencias paralelas a la Iglesia universal, sino de expresiones que ha impuesto el contexto en que la Iglesia ha vivido y es un aporte a la única sacramentalidad universal de la Iglesia. En este sentido, este capítulo intenta recoger la herencia que nos ha legado esa Iglesia de mártires, es decir, tratamos de precisar el sentido que dieron a su martirio y si es posible identificar elementos que puedan tener todavía actualidad al interno del discurso sobre la Iglesia. En los límites de este trabajo, la experiencia latinoamericana del martirio presenta, de entrada, dos niveles de expresión: es, por una parte, la consecuencia de una seria propuesta pastoral que integra el dato de fe con la promoción de la persona humana; a esta experiencia, integradora de la fe y de la promoción humana, le corresponde una reflexión teológica sobre el martirio. Se da una mutua referencia entre experiencia del martirio y reflexión teológica del mismo, a tal punto que no se puede entender una separada de la otra. Pero, esta misma afirmación supone que para que se pueda verificar la interacción entre una y otra sea necesario distinguir entre aquello que verdaderamente corresponde a la experiencia eclesial, aquello que se refiere al discurso laico sobre los derechos de la persona y aquello que es propio de la reflexión teológica. En el caso que nos ocupa —la experiencia centroamericana: El Salvador y Guatemala—, es posible notar esa dinámica del martirio entre experiencia eclesial y teología. En estos casos el martirio y su teología no parten del «odium fidei», como en el sentido clásico, pues aquí ni el mártir tiene la oportunidad de comparecer delante a un tribunal para declarar su específica pertenencia cristiana, ni sus asesinos se declaran contrarios a la fe; es más, creen defender una visión correcta de ella contra la «desviación» de la fe que acusan en el mártir. Aquí el mártir es asesinado por defender, desde la iluminación de la fe cristiana, los derechos de la persona ante la represión de gobiernos totalitarios y militaristas, que ven en toda forma de organización

1 Para la relación entre TdL y teología del martirio véase, J. SOBRINO, «De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio», en J. COMBLIN – J. I. GONZÁLEZ FAUS – J. SOBRINO (ed.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, 101-121.

social, que no venga de su propia iniciativa, una amenaza comunista. Se comprenderá, entonces, el porqué el acento será puesto en la versión positiva del martirio, es decir, la caridad y en cómo esa caridad deviene responsabilidad de la Iglesia en apertura al mundo.

Ahora bien, la fuerza de esta experiencia nueva del martirio está en que se recupera su sentido originario; como en el martirio de Jesús, del Bautista o Esteban, el mártir no es perseguido por personas extrañas a la propia religión, sino por sus propios hermanos en la fe, que delante a la exigencia cristiana de la conversión, sienten amenazados sus verdaderos intereses: políticos, ideológicos, económicos.

I. EL LEGADO DE LOS MÁRTIRES

¿De dónde procede la idea de que el martirio pueda tener una fecundidad eclesial? La fecundidad eclesial del martirio se funda en la adquisición histórica de la forma de muerte del crucificado. Se trata de una configuración con Cristo (*Flp* 3,10; *Rm* 6,4s). Es vivir la propia vida desde la dinámica de la crucifixión (*Ga* 2,19). Como dice Bonhoeffer «con el bautismo, Cristo esculpe la forma de su muerte en la vida de los suyos»². Esto significa que desde el bautismo hasta el martirio se trata del sufrimiento y de la muerte de Cristo y en este modo Cristo se forma visiblemente en su Iglesia³.

Cuando se habla de la «Iglesia de los mártires», el genitivo «de los mártires» de la expresión, no ha de entenderse como que la Iglesia *tiene* mártires, en sentido cuantitativo y pretérito, es decir, que la Iglesia *ha tenido* mártires; sin negar que la Iglesia *tenga* mártires, lo que en el fondo se quiere decir es que la Iglesia es una Iglesia de mártires, en el sentido teológico de la expresión, es decir, que la Iglesia no existiría sin la resurrección de aquel que fue *martirizado* y que sigue siendo martirizado en sus discípulos. El martirio es constitutivo del concepto de Iglesia⁴. Ahora bien, dadas las condiciones del debate teológico actual sobre el martirio, hay que agregar que la «des-eclesialización del martirio» de la que habla J. Sobrino, por cuanto nos respecta, no la entendemos como una negación del puesto central que los mártires tienen en la Iglesia, sino que, aceptado que el mártir sea la máxima expresión de la praxis eclesial, y aceptado además que la Iglesia no se identifique con el Reino, sino que lo sirva. Entonces decir que los mártires cristianos

2 D. BONHOEFFER, *El precio de la gracia*, 233; CIRILO DE JERUSALÉN, *Ventesima catechesi o Seconda catechesi mistagogica*, 5, CTP 103,446.

3 D. BONHOEFFER, *El precio de la gracia*, 233.

4 Cfr. E. PETERSON, *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 76; L. BOFF, «Martirio: tentativo di una riflessione sistematica», en *Concilium* 19 (1983), 31.

son «mártires del Reino», significa afirmar que así como la Iglesia sirve al Reino, así aquello que es más representativo de la vida creyente (el mártir) está también al servicio del Reino. Sólo en esta perspectiva podemos aceptar que «los mártires actuales son mártires en la Iglesia, pero no de la Iglesia»⁵.

El autor de la carta a los Hebreos presenta a Jesús como el sacerdote-mártir que nos hace partícipes, con su sangre, de su sacerdocio en servicio de los hombres⁶. Según esta carta, Jesús fue «perfeccionado mediante el sufrimiento» (*Hb 2,10*), es decir, «con lo que padeció experimentó la obediencia y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (*Hb 5,7-10*)⁷. Haciendo memoria del Antiguo testamento dice que los profetas-mártires son «¡hombres de los que no era digno el mundo!»: fueron torturados, burlados, azotados, encadenados y prisioneros, apedreados, aserrados, muertos a espada, oprimidos y maltratados, etc. (cfr. *Hb 11,35-38*)⁸. Ese sufrimiento no es infecundo, pues también los profetas se han beneficiado de la resurrección de Jesucristo (cfr. *Hb 11,40*). Por tanto, continúa la carta, también los cristianos de su tiempo, inspirados por «tan gran nube de testigos» (*Hb 12,1*) están llamados a afrontar con fortaleza la prueba. Ahora bien, la clave está en fijar los ojos en Jesús, «el que inicia y consume la fe, el cual, en lugar del gozo que se le proponía, soportó la cruz sin miedo a la ignominia, y está sentado a la diestra del trono de Dios» (*Hb 12,2-3*). Esa resistencia al pecado, bajo la forma de persecución, llega hasta el derramamiento de la propia sangre (cfr. *Hb 12,4*). Los cristianos de todos los tiempos al haber sido «iluminados», es decir, bautizados se hacen partícipes de los sufrimientos de Jesús: «unas veces expuestos públicamente a ultrajes y tribulaciones; otras, haciéndolos solidarios de los que así eran tratados» (*Hb 10,32-33*); esta memoria de los sufrimientos por causa de Jesús, es leída en el tiempo presente por el autor de la carta a sus destinatarios: «necesitáis paciencia en el sufrimiento para cumplir la voluntad de Dios y conseguir así lo prometido» (*Hb 10,36*). La novedad del sacerdocio de Cristo en la carta

5 Sobrino distingue entre «mártires activos», aquellos que han luchado frontalmente contra la opresión, quienes libre y conscientemente han sido privados de la vida por ello; «los caídos», los que no indefensamente, han sido privados de la vida por defender al pueblo según su conciencia; «anónimos», es decir, las inmensas mayorías de pobres, que mueren inocente, indefensa e injustamente, cfr. J. SOBRINO, «De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio», 111.

6 En la teología de Sobrino ese servicio se entiende como misericordia. Refiriéndose a la carta dirá que el escrito presenta las características fundamentales de la existencia sacerdotal al servicio del acercamiento salvador de Dios; es decir, cómo ha de ser y hacer el sacerdote en lo fundamental, cómo ha de relacionarse el sacerdote con Dios y con los hombres. Por lo que toca a la relación con Dios, el sacerdocio no es comunicado por la carne, sino por la llamada de Dios (5,5ss.), principalmente el sacerdocio se realiza en responsabilidad hacia Dios. Por lo que toca a la relación con los hombres, el sacerdote debe ser cercano a éstos, trastocando así la categoría de separación, propia del antiguo sacerdocio. En este sentido la carta no presenta a Jesús sólo como hombre, sino como hermano (2,11). En su visión el sacerdocio es un proceso: «se llega a ser sacerdote a través de un proceso, en fidelidad y solidaridad, que tiene una culminación en la entrega de la propia vida», J. SOBRINO, *El principio-misericordia*, 198-200.

7 «Experimentó la obediencia que es la humillación, el perder poder y tener que hacer la voluntad de otros. Su participación fue presentarse a Dios, en nombre de la humanidad, como hombre verdadero, débil, aunque firme en la fe hasta el martirio», J. COMBLIN, «El sacrificio en el cristianismo», en *Se/Teol* 41 (2002), 337.

8 Cfr. *St* 5,10-11.

a los hebreos y que nos da la clave de lectura del martirio cristiano es que si en el antiguo sacerdocio se podía distinguir entre sacerdote y víctima, entre existencia sacerdotal personal y los ritos acompañantes del sacrificio, esa distinción ha quedado abolida. El ofrecimiento que hace Cristo es inseparable de su propia existencia (cfr. 9,12.14.25)⁹. Ahora bien, esto no explica el sentido profundo del sacrificio. En sentido estricto el sacrificio de sí mismo del mártir, leído en la perspectiva sacerdotal, se entiende sólo si se lee desde la entrega de Cristo por la humanidad, en la cual se manifiesta el amor hasta las últimas consecuencias del Dios que viene en Cristo. Al mismo tiempo, el martirio se entiende como expresión, como signo perfecto de ese amor, en el sentido que el signo es reducido al mínimo para dar espacio a la realidad significada. Sufriendo en modo voluntario, Jesús nos ha abierto el camino para salir del sufrimiento¹⁰.

Por tanto, los cristianos, como dice la primera carta de Pedro, habiendo sido rescatados por la sangre de Cristo, «una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancilla» (1P 1,18-19), constituyen una comunidad viva y operante por medio de su integración en el sacerdocio de Jesucristo (cfr. 1P 2,4-5), de modo que participando en los padecimientos de Cristo, no hacen sino «seguir sus huellas» (1P 2,21) y en este modo dan razón de su esperanza (1P 3,13). A los cristianos que participen como piedras vivas del sacerdocio de Cristo no les resulta extraña la persecución (1P 4,12-13) y se alegran porque a la promesa de las persecuciones les corresponde la glorificación (1P 4,14). La Iglesia tiene que ser más sacerdotal en este sentido pro-existencial y no simplemente en su forma ritual. Este modo de existir en los dolores de Cristo es un modo además de estar implicados en los dolores de las personas: «Él mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero a fin de que nosotros, habiendo muerto para los pecados, vivamos para la justicia. Por sus heridas habéis sido sanados» (1P 2,24). Esto significa, en primer lugar, que sólo en Cristo nosotros encontramos la respuesta al dolor del mundo, él es nuestra salvación. Es decir, el dolor de Dios que resuelve nuestro dolor es el «amor» arraigado en su dolor; en segundo lugar, que él mismo es el «señor herido», es decir, el Señor fue incapaz de resolver nuestra muerte sin someterse él mismo a la misma muerte¹¹.

Pues bien, esta adquisición de la forma de la muerte de Cristo no es un documento de la arqueología cristiana, es posible encontrarla en nuestros días; naturalmente con las peculiaridades típicas de nuestro tiempo y de cada contexto eclesial, no sólo como expresión de la «defensa de la fe», sino en el respeto y promoción de los derechos de la persona humana, realizados con sentido cristiano.

9 Cfr. J. SOBRINO, *El principio-misericordia*, 201.

10 Greshake, citando a Ch. Duquoc, sostiene que en la perspectiva de la muerte de Jesús por amor a la humanidad, Jesús no está aprobando el sufrimiento, sino luchando contra él, cfr. G. GRESHAKE, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, 82-83; CH. DUQUOC, «Croce del Cristo e sofferenza umana», en *Concilium* 9 (1976), 132.

11 La teología de K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, 21-24, se opone a dos cuestiones: 1) a la posición que rechaza al Dios que todo lo abraza, y 2) a la posición que excluye el dolor de Dios de su amor omni-abarcante.

1. La Iglesia perseguida y el sentido de la liberación en Oscar Arnulfo Romero

Este párrafo pone en relación liberación y martirio. Es importante situar el tema, el «desde dónde» se afronte la cuestión. Nosotros proponemos a Romero y a Ellacuría como ejemplos ilustrativos de la interacción entre ambos elementos; se tiene así, por una parte, una visión pastoral y, por otra parte, una visión teológica. Pero es importante además, como ha subrayado Sobrino, dejar claro que la dinámica o el paso de la TdL a la teología del martirio no significa resignación, en el sentido de hacer de la necesidad virtud, es decir, «ya que no hay liberación, entonces ensalcemos el martirio»; no se trata, pues, de abandonar una cosa (la liberación) para sustituirla por otra (el martirio), ni es tampoco una mera yuxtaposición. Se trata más bien de complementariedad y mutuo esclarecimiento¹². Nosotros hemos intentado mostrar en el primer capítulo de este trabajo que en El Salvador la cuestión del martirio y la liberación han sido desde temprano realidades concomitantes. Ni Romero ni Ellacuría, aún confrontados brutalmente con la persecución y valorando grandemente el martirio, se refugiaron en él para desentenderse de lo que está en el origen del movimiento salvífico, es decir, la primaria y directa voluntad de Dios: la liberación de los oprimidos¹³.

Romero es el ejemplo más conocido y más ilustrativo del tipo de martirio latinoamericano propio de los años posteriores al Concilio¹⁴. Su concepción de la persecución y del martirio se puede apreciar en su diario y en sus homilías, escritos en los que más se nota su visión pastoral de la situación de la Iglesia en El Salvador. Sus escritos más estructurados —cartas pastorales y sus discursos en las Universidades— muestran más su diálogo con la teología latinoamericana, en particular la de la UCA. De modo que para tener una visión comprensiva de su pensamiento hay que tener presentes esos dos niveles¹⁵.

Romero siempre fue claro en sostener que su predicación se colocaba en la tradición y en el magisterio de la Iglesia y recomendaba: «no dudemos de los

12 J. SOBRINO, «De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio», 103.

13 Cfr. J. SOBRINO, «De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio», 104.

14 Es llamado «el mártir latinoamericano por antonomasia», cfr. J. M. VIGIL, «Romero e la crisi attuale del cristianesimo», en M. DE GIUSEPPE (ed.), *Oscar Romero*, 189.

15 Ya hemos mencionado la íntima relación que se da entre la visión pastoral y la visión teológica en materia de martirio en la realidad centroamericana. Después de la muerte de Romero, los teólogos de la UCA han inspirado su teología en el testimonio del arzobispo. Esta integración del pensamiento de Romero en la TdL de la UCA no tiene por qué ser vista en modo negativo, pues, los jesuitas de la UCA, como cualquier otro teólogo, pueden integrar, si les parece, el pensamiento de Romero en su teología, lo cual no significa que el pensamiento de Romero coincida o dependa totalmente de la comprensión teológica que lo utiliza. Si se quiere conocer el punto de vista de los teólogos de la UCA sobre esto véase el discurso leído por Ellacuría en ocasión del doctorado (*postmortem*) dedicado a Romero. Ahí se lee por ejemplo: «Se ha dicho malintencionadamente que Monseñor Romero fue manipulado por nuestra universidad. Es hora de decir públicamente y solemnemente que no fue así. Ciertamente, Monseñor pidió nuestra colaboración en múltiples ocasiones y esto representa y representará para nosotros un gran honor, por quien nos la pidió y por la causa por la cual nos la pidió», I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 101-114.

documentos del Vaticano II ni de Medellín¹⁶; son documentos de la Iglesia¹⁷. Sintéticamente se puede decir, con las mismas palabras de Romero, que la gran dificultad que afronta la Iglesia centroamericana en esos años era el peligro de «confundir los reclamos del comunismo, de las organizaciones de obreros, campesinos, y de la Iglesia»¹⁸.

Romero percibe la persecución a la Iglesia en modo inequívoco sólo cuando ejerce como arzobispo de San Salvador, en particular cuando los militares asesinaron al jesuita Rutilio Grande¹⁹. La peculiaridad de esta persecución contra la Iglesia centroamericana está en que no es una persecución por odio a la fe (*odium fidei*), sino una persecución contra toda forma de promoción humana, que no corresponda con los intereses anti-comunistas²⁰, típico de los gobiernos alineados con la política exterior estadounidense. Romero ha sintetizado bien esta situación, diciendo que mientras la Iglesia predica una salvación eterna y sin comprometerse en los problemas reales de nuestro mundo es respetada y alabada, y hasta se le conceden privilegios, pero si la Iglesia es fiel a su misión de denunciar el pecado que lleva a muchos a la miseria, y anuncia la esperanza de un mundo más justo y humano, entonces se la persigue y calumnia, tildándola de subversiva y comunista²¹.

Según lo dicho, el motivo de la persecución en la experiencia latinoamericana del martirio es la defensa de los derechos humanos hecha con sentido cristiano. Ahora bien, en modo sintético se puede decir que para Romero fue siempre

16 El sentido que da Romero a esta afirmación coincide en sus líneas principales con el magisterio de Pablo VI y con los escritos del cardenal Pironio. Romero mira en Pironio «un gran amigo»; de él se expresa en los siguientes términos: «Este cardenal, me contó también; “no te preocupes” [...] “a mí también me han llamado comunista. Me acaba de llegar un libro titulado así ‘Pironio, Pirómano, incendiario, hombre comunista’, le digo, me alegro de ese honor de que también allá nos llamen comunistas, a los que como Ud., hemos tratado de hacer realidad en nuestra América esa documentación que fue inspirada por el Espíritu de Dios: Medellín. Y que se está preparando para progresar en sentido divino: en Puebla”», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 5, 52.

17 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 51. Los acusadores de Romero sostenían que el documento de Medellín era un documento infiltrado de Marxismo. Romero retornará insistentemente sobre esta aclaración.

18 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 319. Los gobiernos militaristas, desde los años treinta y bajo la excusa de la amenaza comunista, atacaron toda forma de organización social de izquierdas y todas aquellas que se les equipararan. Pero, sólo en los años posteriores al Concilio y contemporáneos a Medellín iniciaron a perseguir la organización eclesial. En el Documento de Medellín ya se hacía notar que el continente latinoamericano se encontraba en la encrucijada entre «el sistema liberal capitalista y la tentación del sistema marxista» y esa tensión se hacía más evidente en los países inmersos en guerras civiles, que era el caso de los países centroamericanos, importantes por ser la línea geográfica divisoria entre el Norte y el Sur del continente, cfr. CELAM, *Documento de Medellín (Promoción humana)*, n. 10.

19 De Rutilio, Romero se expresa diciendo: « [lo] siento como un hermano. En momentos muy culminantes de mi vida él estuvo muy cerca de mí», cfr. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 1. Una consideración de las etapas en el ministerio de Romero en: R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Primero Dios*, 42-174.

20 Romero desmontaba el argumento anticomunista con que se reprimía al pueblo diciendo: «El anticomunismo con que muchos quieren defender su propiedad privada, no es un anticomunismo de amor a Dios, es un anticomunismo de amor a sus riquezas», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 242; O. A. ROMERO, *SD*, 423.

21 Cfr. O. A. ROMERO, *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 33.

necesario distinguir las expresiones contenidas en el concepto de «liberación», que era utilizado principalmente por tres sectores sociales: los movimientos laicos marxistas y sindicalistas, la TdL y los documentos de la Iglesia. Romero utilizó también el concepto, la cuestión es saber ¿en qué sentido?

El punto de partida. Ante una situación de injusticia social y de persecución contra las organizaciones que defienden los derechos humanos, y esto incluye a los cristianos implicados en ese proceso, la Iglesia y el pastor no se interesan principalmente de la política, en su expresión partidista, más bien tienen «que estar donde está el sufrimiento»²²:

«No se trata de que la Iglesia se considere a sí misma como institución política que entra en competencia con otras instancias políticas, ni que posea unos mecanismos políticos propios [...]. Se trata de algo más profundo y evangélico; se trata de la verdadera opción por los pobres, de encarnarse en su mundo, de anunciarles una buena noticia, de darles una esperanza, de animarles a una praxis liberadora, de defender su causa y de participar en su destino»²³.

Su función de madre le exige a la Iglesia acompañar a los asesinados, a los que están presos, a los exiliados, a los desaparecidos, a los torturados²⁴. La Iglesia está llamada a predicar un mensaje de fe y de esperanza, que inspirándose en el evangelio y en la doctrina de la Iglesia, se traduce en liberación. Ahora bien, esta esperanza que predica la Iglesia no es ingenua, puesto que «va acompañada por la sangre de sus sacerdotes y sus campesinos»²⁵. La Iglesia, no parte, a priori, de un rechazo de las autoridades establecidas, sino que se posiciona de la parte de los perseguidos, porque tiene pruebas objetivas de esa persecución; en una de sus cartas especifica algunos elementos que están en el origen de la persecución: la absolutización de la riqueza y de la propiedad privada; la absolutización de la seguridad nacional, que declara enemigo de la nación al que no está de acuerdo con el Estado; en fin, la absolutización de la organización, entendiendo por tal la forma materialista (marxista) que niega a Cristo y a Dios²⁶;

22 «Sufrimos con los que han sufrido tanto. Estamos de veras con ustedes, y queremos decirles, hermanos, que el dolor de ustedes es el dolor de la Iglesia», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 98.

23 O. A. ROMERO, *La dimensión política de la fe*, 6.

24 Cfr. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 97-98, 324.

25 O. A. ROMERO, *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 4.

26 Cfr. O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, nn. 43-50. Otras causas de la persecución según Romero: en términos pastorales «no se quiere admitir el Concilio Vaticano II, ni la reunión de obispos en Medellín autorizada por el Papa», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 51. La Iglesia, al predicar la promoción del hombre tiene que sufrir «porque todos aquellos que quieren tener masas adormecidas, hombres incapaces de criticar, gente incapaz de rehacerse, de hacer su misma historia, sentirán que les quitan esa triste situación de la explotación del hombre por el hombre», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 156.

se trata, en suma, de la dialéctica entre la centralidad de Cristo y el pecado de idolatría²⁷.

*El sentido de la liberación en Romero*²⁸.

En su concepción de la liberación, Romero hace referencias explícitas a dos fuentes: el magisterio del papa Pablo VI y los escritos del cardenal Pironio. Pablo VI coloca la liberación entre los contenidos de la evangelización. Para el pontífice, son dos cuestiones en las cuales no se puede ceder en este punto:

« (1) No puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios; (2) va, por tanto, unida a una cierta concepción del hombre, a una antropología que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo»²⁹.

En lo que respecta al Cardenal Pironio:

«El tema de la liberación debe ser entendido en el contexto integral de la historia de la salvación y de la misión esencialmente religiosa de la Iglesia [...]. El sentido cristiano de la liberación arranca del misterio pascual de Cristo [...]; exige la recreación del hombre por el don interior del Espíritu y tiende a la recapitulación final de las cosas en la consumación de la escatología»³⁰.

Según Pironio, «la liberación se desfigura cuando se la confunde con la revolución violenta o la justificación de las guerrillas»³¹; de frente al hecho de la situación de pobreza e injusticia en que viven los pueblos latinoamericanos «la Iglesia asume el compromiso evangélico de liberar plenamente al hombre y a todos los hombres. Pertenece a la esencia de su misión, como continuadora de la misión de Cristo, el Salvador»³². De la utilización de la TdL en Romero dice Ellacuría:

27 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 51.

28 En su cuarta carta pastoral desarrolla algunos epígrafes donde se resume la contribución de la Iglesia al proceso de liberación: a) la Iglesia contribuye a la liberación sin traicionar su identidad de Iglesia; b) una evangelización integral; c) una sólida orientación doctrinal; d) la denuncia del error y del pecado en función de la conversión; e) desenmascarar las idolatrías de la sociedad; f) promover la liberación integral del hombre; g) urgir cambios estructurales profundos; h) acompañar al pueblo en su clase popular y en su sector dirigente, cfr. O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 30.

29 PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), AAS 68 (1976), n. 33: AAS 68 (1976), 27-28.

30 E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, BAC, Madrid 1975, 68-69.

31 E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, 70.

32 E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, 74, 90, 229-246.

«Las fuentes de sus homilías son, sobre todo, fuera de la Escritura, el magisterio de la Iglesia, a través de los papas actuales, y especialmente el Vaticano II. Su teología es, asimismo, sólida y clásica. Ni siquiera puede decirse que en la exposición doctrinal utilice, en medida notable, los resultados de la teología de la liberación»³³.

La tesis de que Romero se haya inspirado principalmente en estas dos fuentes la ha sostenido últimamente Gregorio Rosa Chávez, el actual obispo auxiliar de San Salvador, colaborador cercano de Romero y al que el pueblo veía como su normal sucesor en San Salvador, después de la gestión de Monseñor Arturo Rivera Damas. Sin embargo fue nombrado como arzobispo de San Salvador un miembro de la prelatura personal del *Opus Dei*³⁴.

La liberación de la que habla Romero está fundada en el amor, y la conversión es condición para la liberación permanente³⁵. La Iglesia, está expuesta a la persecución, pero camina serena «porque lleva esa fuerza del amor»; con frecuencia repetía que sus sacerdotes habían muerto amando³⁶. La verdadera liberación se distingue de las utopías de la tierra, de un marxismo sin horizontes, de los ateísmos que prescinden de la única fuerza que puede salvar: Jesús, que nos habla de la verdadera liberación³⁷; comunismo y capitalismo son rechazados en su versión materialista³⁸. Ahora bien, «la Iglesia no predica un amor desencarnado»³⁹, en modo tal que la «Iglesia acribillada»⁴⁰, no hace sino seguir el camino que la pone en el horizonte de la credibilidad, «porque lo que no vale no se persigue»⁴¹. El verdadero cristiano no puede prescindir de las condiciones concretas en que vive su fe, lo más cómodo sería vivirla en modo espiritualista, sin vínculos con las condiciones reales de la existencia; es verdad que el contacto directo con la realidad «crea conflictos, pero es lo que hace auténtica la predicación del evangelio y la vida de cada cristiano»⁴².

El resultado al entender la persecución desde el amor será una Iglesia cuya autenticidad se funda en la cruz de Cristo, cuya fortaleza no consiste en el apoyo de los poderosos o de la política, sino que se desprende con

33 I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 84.

34 Cfr. G. R. CHÁVEZ, «L'azione di Monsignor Romero a venticinque anni della sua morte», en M. DE GIUSEPPE (ed.), *Oscar Romero*, 168.

35 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 168-169.

36 Cfr. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 4-5. *Ibidem.*, 41; O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 113.

37 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 7, 29, 92-93; O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 55-57.

38 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 59; O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 31.

39 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 31, 193.

40 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 42.

41 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 67. La liberación que predica la Iglesia debe ser orientada en la línea de la doctrina social de la Iglesia, cfr. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 60-61; O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 50.

42 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 19.

nobleza de esos poderes para caminar únicamente cogida de los brazos del Crucificado que es su verdadera fortaleza⁴³: «no nos debe extrañar que una Iglesia tenga mucho de cruz porque si no, no tendrá mucho de resurrección. Por el contrario un la Iglesia acomodaticia, una Iglesia que busca el prestigio sin el dolor de la Cruz, no es la Iglesia auténtica de Jesucristo»⁴⁴. La Iglesia de los mártires, dirá, con palabras que recuerdan a San Agustín, es «como el abono que es estiércol [que] se convierte en cosecha»⁴⁵; «un cristiano no puede olvidar que la gloria de Cristo tiene una base dolorosa: la cruz. Y por eso, el sufrimiento de la Iglesia y el dolor de los cristianos siempre tienen una perspectiva de gloria y de esperanza. No olvidemos»⁴⁶.

Se llega, así, a hablar de una *Iglesia de la misericordia*⁴⁷, una «Iglesia samaritana», en la cual el amor «no es un amor de conformismo; es amor que lucha»⁴⁸. Convencido que «la gran enfermedad del mundo de hoy es no saber amar y que todo es explotación del hombre por el hombre, [que] todo es crueldad y tortura»⁴⁹, Romero propone una Iglesia que está al servicio del pueblo que sufre y esto sólo es posible si se da una integración de ese pueblo en el misterio del Dios hecho hombre: «es nuestro pueblo torturado, es nuestro *pueblo crucificado*, escupido, humillado al que representa Jesucristo Nuestro Señor para darle a nuestra situación tan difícil un sentido de redención», a tal punto que, «una Iglesia que no se ponga a sentir como propia la angustia, la pena, el sufrimiento del pueblo, no sería la auténtica Iglesia de la redención». En este sentido el amor es entendido en términos de liberación: «los cristianos de la Iglesia tienen que ofrecer su colaboración a la liberación de nuestro pueblo pero a partir del amor, a partir del perdón»⁵⁰. El secreto de la verdadera liberación mantiene, así, una estrecha relación con el martirio: «lejos de toda cobardía el cristiano tiene que estar dispuesto como Cristo a dar su cara ante los perseguidores [...]; y con la serenidad de un cordero que es llevado al matadero esperar también en el sepulcro de su martirio la hora en que Dios glorifica; no es la hora que los hombres señalan, es la hora de un Dios que es el único que nos puede salvar»⁵¹. Vive, pues, la Iglesia su misión en el mundo en el espíritu del «Buen Samaritano», pues, «también nosotros nos encontramos hoy con un pueblo que yace herido en muchos caminos [...] que nos impide dar un rodeo, nos urge acercarnos a curar sus heridas»⁵². Y vive además la Iglesia su misión en la historia: «éste es el Dios verdadero [...], el Dios de la

43 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 5, 59.

44 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 26.

45 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 39.

46 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 186.

47 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 76.

48 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 177.

49 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4., 81.

50 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 86-87.

51 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 105.

52 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 109.

historia que no solamente salva en la historia de Israel sino que salva en la historia de El Salvador, y ha puesto una Iglesia para que proclame esa fe en el Dios verdadero»⁵³. En este sentido se trata de una «Iglesia de la simpatía», «del diálogo», «la Iglesia que se acerca al hombre en su grandeza o en su miseria»⁵⁴.

Se trata de una liberación que promueve al hombre en toda su integridad⁵⁵: «no hay que poner una dicotomía entre los derechos de Dios y los derechos del hombre [...]. Cuando hablamos de los derechos del hombre, estamos pensando en el hombre imagen de Dios»⁵⁶ y esto vale incluso para los hombres que no tienen fe, pues «todo lo que han sufrido los hombres aunque no tengan fe, [lo] han sufrido como imágenes de Dios. El que tortura a un hombre [...], ha ofendido la imagen de Dios y la Iglesia siente que es suya esa cruz, ese martirio»⁵⁷; sólo esta opción cristiana por los derechos del hombre puede asegurar la paz en el mundo⁵⁸. El hombre nuevo, entendido en sentido cristiano, no es el que empuña las armas para la liberación, «pero morir con la fe en Cristo, y haber trabajado a la luz de Cristo, esta sí es auténtica liberación»⁵⁹, una liberación abierta a la trascendencia⁶⁰. En este sentido, la única violencia admitida al cristiano para su liberación es la violencia de la cruz: «no hay otra sangre legítimamente derramada»⁶¹, «es la cruz de Cristo la clave de la verdadera liberación»⁶². Este trabajo de promoción integral de la persona abre un espacio al ecumenismo, pues «no se trata de una cosa de confesión católica, sino de lo humano, de la justicia»⁶³.

En fin, el grito de desesperación de las masas empobrecidas, es la voz del Espíritu Santo⁶⁴ y la Iglesia «no puede ser sorda a esa voz del Espíritu que clama en esa

53 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 222.

54 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 5, 8.

55 Habla de la Iglesia como «la Iglesia de la promoción integral, la promoción de todo el hombre y de todos los hombres», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 266; O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, nn. 34-37. El cristiano, en medio de su pobreza y de su miseria, de su opresión, de su cautiverio, no debe olvidar nunca que es imagen de Dios, cfr. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 99.

56 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 93, 95, 270-273.

57 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 113.

58 Cfr. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 33.

59 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 100; O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 5.

60 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 143-144.

61 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 111, 223; O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 10. La intuición sobre la «violencia del amor» la encontramos en San Agustín. Según este Padre de la Iglesia, contra la violencia del amor el mundo no puede hacer nada. Su comparación con la muerte tiene eficacia en el sentido opuesto, porque como la muerte es violentísima para quitar, así el amor es violentísimo para salvar, cfr. AGUSTÍN, *Enarraciones in Psalmos 141,11*, NBA 28,607; y se la puede encontrar también en los escritos del cardenal Pironio: «El camino de la liberación es el de Cristo: la donación generosa de sí mismo hasta la muerte de cruz [...]. La única violencia que se pide es la del Reino y del perfecto ejercicio de las bienaventuranzas», cfr. E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, 70.

62 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 208.

63 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 275; O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 50, 95, 115.

64 En la concepción de la liberación, así como la ve el cardenal Pironio, en un sentido evangélico e integral, «El hombre nuevo es el hombre “espiritual”. Es decir, el que vive “según el Espíritu” (Rom 8,5ss) [...]. El “hombre nuevo” es el que puede construir libremente su historia, ser verdaderamente artífice de su propio destino, realizar plenamente su vocación humana y divina», E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, 86. Sobre la relación Espíritu Santo-Iglesia véase E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, 181-187. Es muy probable, como sostiene R. Chávez, que la idea eclesiológica originaria de Romero estuviera orientada en la línea de Pironio, es decir, una Iglesia de la pascua, en la que se juntan: cruz, esperanza, pobreza, contemplación, profecía y servicio, cfr. G. R. CHÁVEZ, «L'azione di Monsignor Romero», 169.

gente», se trata de una liberación sin demagogia, sin odios, sin luchas de clases, liberadora a base de la fuerza de la sabiduría de Dios, liberadora desde el Espíritu Santo⁶⁵. Desde la fe en la cruz de Cristo, «el que muere creyendo en Cristo no muere sino que vence»⁶⁶. Esa victoria va leída en un sentido escatológico para que pueda ser inscrita en la perspectiva de la liberación: «se pueden confundir los reclamos del comunismo, de las organizaciones de obreros, campesinos, y de la Iglesia, pero la Iglesia conserva su mirada siempre en alto para ver el fin hacia donde va esta liberación»⁶⁷.

La *Iglesia perseguida*⁶⁸ en cuanto que cuerpo de Cristo en la historia. Romero considera que la imagen que mejor se adaptaba al momento histórico que estaba viviendo su diócesis era la de «cuerpo»⁶⁹. Cuando dice «cuerpo de Cristo en la historia» entiende «que Cristo se ha querido hacer vida de la Iglesia en todos los tiempos de la historia»⁷⁰ y se entiende, además, en el sentido de que cada pueblo tiene que «hacer de su propia historia, una historia de salvación»⁷¹; no se entiende aquí la Iglesia «de una manera legal y jurídica»⁷², como si Cristo fuera presente sólo en el acto fundacional de una institución, sino que se sostiene que el origen de la Iglesia es mucho más profundo y que Cristo sigue estando presente, por medio de ella, en la historia de los hombres⁷³. Por tal motivo, «el criterio que guía a la Iglesia no es la complacencia o el miedo a los hombres, por más poderosos y temidos que sean, sino el deber de prestar a Cristo en la historia» sus miembros para la

65 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 205.

66 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2., 211.

67 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 319; O. A. ROMERO, *SD*, 299.

68 «Es, pues, un hecho claro que nuestra Iglesia ha sido perseguida en los tres últimos años. Pero lo más importante es observar por qué ha sido perseguida. No se ha perseguido cualquier sacerdote ni atacado a cualquier institución. Se ha perseguido y atacado aquella parte de la Iglesia que se ha puesto del lado del pueblo pobre y ha salido en su defensa. Y de nuevo encontramos aquí la clave para comprender la persecución a la Iglesia: los pobres», O. A. ROMERO, *La dimensión política de la fe*, 5.

69 Como resulta evidente en la carta de Romero, al elegir la imagen de «cuerpo», no se centra en la historia o en el debate teológico en torno a la imagen de la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo. El arzobispo elige la imagen para acentuar la presencia de la Iglesia en la historia y, sobre todo, para ilustrar, con la imagen, la situación de persecución que vive su diócesis. Por ello, no consideramos necesario reconstruir el tema de la Iglesia, cuerpo de Cristo, ya ampliamente tratado por otros autores; al respecto se puede ver: A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiológicas*, vol. 2, 542-551, 563-675; H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'eucaristia e la chiesa nel Medioevo*, Gribaudi, Torino 1968; G. ZIVIANI – V. MARALDI, «*Ecclesiologia*», en G. CANNobbio – P. CODA, *La teología del XX secolo. Un bilancio*, vol. 2, 292-301; E. BUENO DE LA FUENTE, *Ecclesiologia*, BAC, Madrid 1998, 45-57.

70 O. A. ROMERO, *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 14.

71 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 58, 59. La visión entre historia de la salvación e historia del mundo es unitaria en Romero, en esto coincide con la teología de Ellacuría.

72 O. A. ROMERO, *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 14.

73 En Agustín, la Iglesia, cuerpo de Cristo estaba íntimamente relacionada con el sufrimiento. Según este padre de la Iglesia, aquello que le sucedió a la Cabeza, sucedió también al Cuerpo. Aquello que le sucedió al Señor sobre la cruz se ha verificado en su Cuerpo en cada persecución padecida; y hasta el presente no cesa la persecución de los hombres. Donde quiera que encuentran un cristiano, es normalmente insultado, atormentado, burlado, llamado loco, etc., cfr. AGUSTÍN, *Enarraciones in Psalmos* 34, 2,8, NBA 25,704.

construcción del Reino⁷⁴. Ahora bien, esta misión la Iglesia la realiza siguiendo los pasos de su Señor, es decir, denuncia el pecado y llama a la conversión, concediendo una particular atención a los pobres⁷⁵, «sacramento de Dios en el mundo»⁷⁶. La proclamación del Reino supone una visión concreta de éste y aunque la Iglesia sabe que solucionar los problemas de la historia es tarea compleja y, en último término, no le toca a ella dar soluciones concretas, de todos modos tiene la apremiante obligación de alentar y animar los mecanismos concretos que mejor parezcan ayudar a la parcial realización de ese Reino⁷⁷. Además, la llamada «iglesia de los pobres» no debe ser simplemente una expresión demagógica, sin corazón, únicamente por alardes; la pobreza auténtica es asumir la forma histórica de la crucifixión. Pobres son, entonces, «los que han aprendido en el crucificado el verdadero secreto de la paz, que consiste en amar a Dios hasta el exceso de dejarse matar por él, y amar al prójimo, hasta quedar crucificados por [en favor de] los prójimos»⁷⁸; la Iglesia es «liberadora desde el Espíritu Santo», pues «es el Espíritu el que está clamando desde esas muchedumbres hambrientas»⁷⁹.

Esta fidelidad a su Maestro, le procura también a la Iglesia la persecución⁸⁰, por ello Romero veía a su diócesis: «marcada con las señales dolorosas y gloriosas del martirio y de la persecución precisamente por su fidelidad»⁸¹. Pero nadie debe extrañarse, dice Romero, que la Iglesia sea perseguida, pues la persecución es esencial a la forma histórica de la Iglesia, y sólo de ese modo «cobrará la credibilidad de lo que anuncia: que es una Iglesia que se ha puesto del lado de los que sufren, y que no le arredran las persecuciones que ella sufre»⁸²; es algo corriente el ser signo de contradicción para quien predica la verdad y la justicia, y aunque su voz la callara la muerte, siempre seguiría sonando en la conciencia de quienes piensan como él⁸³. Además, dice el arzobispo, la persecución no «ha producido el desánimo, el repliegue o la claudicación, sino la esperanza

74 O. A. ROMERO, *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 14. Sobre el sentido de la Iglesia, cuerpo de Cristo, como solidaridad entre el Cristo-cabeza y la Iglesia-cuerpo en Agustín, cfr. P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1972, 191-234.

75 Romero estaba convencido que sólo la convergencia en la opción preferencial por los pobres, entendida evangélicamente, era la clave para esta crisis de la unidad entre los cristianos del Salvador, cfr. O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 24.

76 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 195.

77 Cfr. O. A. ROMERO, *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 22; O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 10; O. A. ROMERO, *SD*, 270; O. A. ROMERO, *La dimensión política de la fe*, 4.

78 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 121. «Esta es la Iglesia que yo quiero, una Iglesia que no cuente con los privilegios y las valías de las cosas de la tierra [...]. Esta es la Iglesia que soñamos [...]», O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 200; O. A. ROMERO, *La dimensión política de la fe*, 2.

79 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 205.

80 Cfr. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 193; O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 156.

81 O. A. ROMERO, *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 24; O. A. ROMERO, *SD*, 148; O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 248-249.

82 O. A. ROMERO, *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 33; O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 151, 322-323, 339. La «verdadera Iglesia» es la Iglesia perseguida, cfr. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 26, 40.

83 Cfr. O. A. ROMERO, *SD*, 298.

cristiana»⁸⁴. La Iglesia en la que cree Romero es «la Iglesia del amor, de esperanza, que se apoya plenamente en nuestro Dios»⁸⁵, es el «fenómeno de la apertura humana frente a la fuerza divina»⁸⁶. Esta esperanza lleva a la Iglesia a proponer un diálogo sincero a sus perseguidores⁸⁷, pues ella no puede cesar en su misión de evangelización integral y a integrar propuestas pastorales participativas, que en la visión de Romero se concretaba en las comunidades eclesiales de base⁸⁸, en un sentido alargado se hablaba de una educación personalizada de la fe para formar, a través de pequeños grupos de reflexión, hombres críticos de su ambiente con criterios valientes de evangelio; habla además de una pastoral de acompañamiento y del seguimiento⁸⁹ y de una evangelización que privilegia «la fuerza de la palabra y el testimonio de vida»⁹⁰.

En la propuesta pastoral de Romero, la Iglesia «va evolucionando de conformidad al momento histórico que vive»⁹¹ y esa Iglesia es vista como «un foco de humanidad donde Dios derrama su Espíritu divino, para que desde ese foco, ilumine todo su contorno que es la humanidad entera»⁹². La visión originaria de la Iglesia en Romero es la de construir un cuerpo eclesial que está al servicio de la comunidad y de la sociedad (del pueblo) que lo sustenta⁹³.

Conclusión. Como ha escrito Tojeira, en la actualidad a nadie se le ocurre dudar de la buena intención de Romero y de los valores que encarnó en función de su condición de obispo y de cristiano⁹⁴, su asesinato-martirio ha sobrepasado los límites de la Iglesia salvadoreña⁹⁵. Lo que a nosotros interesa es esa nueva visión del martirio que se recupera en obispos como Romero o Gerardi y con la muerte de tantas personas, en donde el *odium fidei*—en su expresión jurídica y al interno de la criteriología canónica que lo rige— resulta insuficiente. Manteniéndose el realismo histórico del odio,

84 O. A. ROMERO, *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 36.

85 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 55, 88, 113, 118, 261; O. A. ROMERO, *SP*, vol. 3, 144.

86 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 71.

87 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 34, 51, 54.

88 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 57; sobre el peligro de politización de las Cebes, cfr. O. A. ROMERO, *SD*, 411.

89 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, nn. 64, 89, 90, 91, 92, 93, 94.

90 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 342.

91 O. ROMERO, *Misión de la Iglesia*, n. 85. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 152-168.

92 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 1-2, 203.

93 Sobrino, leyendo el testimonio de Romero propone algunos puntos que puedan hacer justicia a la memoria del pastor de San Salvador: decir la verdad de la realidad; analizar esa realidad en sus causas; exigir y trabajar por el cambio estructural; una evangelización liberadora, madura y no infantilizante; la construcción de un cuerpo eclesial; dar esperanza a un pueblo sufrido. Para Sobrino, Romero es buena noticia para los pobres y para quienes se solidarizan con ellos. Pero es también profecía y juicio a este mundo de odio que sigue dando muerte a justos e inocentes, cfr. J. SOBRINO, «Monseñor Romero: exigencia, juicio y buena noticia en el XX aniversario de su martirio», en *Se/Teol* 175 (2000), 210-111.

94 J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy*, 174.

95 Cfr. J. SOBRINO, «Monseñor Romero: exigencia, juicio, 210-111.

se diversifica el sentido del ataque a la fe⁹⁶; aquí el cristiano es martirizado no porque declare verbalmente ser cristiano delante a un tribunal, esto, en los casos considerados, no tiene ningún sentido, pues incluso los perseguidores declaran ser «cristianos»⁹⁷, por tanto, la expresión verbal de la fe no basta; tampoco se trata de un sociedad, con una religión oficial, que se defiende de la agresión proselitista de otra religión (el cristianismo), sino de la entrada de las dimensiones ética, política y teológica en el concepto clásico de martirio. De ahora en adelante no se podrá hablar de martirio, en *odium fidei*, sin integrar esos tres sentidos; en la experiencia de los mártires centroamericanos se ataca la fe cristiana no en su versión nominal, sino en su capacidad subversiva⁹⁸, en cuanto que capaz de regenerar o re-construir el sentido dialéctico-originario de esa fe. En tal experiencia, se descubre la base antropológica del martirio y su insustituible expresión pública, se defienden los derechos de la persona⁹⁹, pues en ellos se descubre la imagen de Dios¹⁰⁰ y esto no resulta extraño a la misión de la Iglesia¹⁰¹,

96 En opinión de A. Iniesta, la canonización de Romero podría aportar una figura ejemplar en un caso especial al interno de la historia particular del martirio cristiano, que ha tenido siempre como motivación última la fidelidad a Cristo, pero que en su expresión histórica y en su formulación vital ha podido revestir una cierta variedad, cfr. *La voce di Monsignor Romero. Testi e omelie*, Borla, Roma 2007, 12. Martini lo considera un mártir de la justicia, de la verdad y de la caridad, y no obstante confiese poco entusiasmo por la multiplicación de las canonizaciones, cree que la de Romero sería una canonización ejemplar para obispos, reconocida oficialmente por la Iglesia, cfr. C. M. MARTINI, «Romero, martire della giustizia, della verità e della carità», en M. DE GIUSEPPE (ed.), *Oscar Romero*, 6.

97 No se olvide que, el tiempo que duró el conflicto y todavía hoy, las fuerzas armadas salvadoreñas siempre recibieron los servicios religiosos proporcionados por un ordinariato militar, lo cual desmentiría el sentido clásico del *odium fidei*, pues carece de sentido atacar a muerte a una institución, la Iglesia, y al mismo tiempo aceptar la cordial convivencia con algunos de sus jerarcas. Esto es concebible sólo desde las alianzas ideológico-partidistas.

98 Los acusadores de Romero, al llamarlo «subversivo», entendiendo por tal «guerrillero», indirectamente estaban reconociendo que su ministerio pastoral y su predicación contenían elementos que minaban el *status quo* del sistema opresor por ellos mantenido. En el continente era común que los gobiernos totalitarios y militaristas tildaran de «subversivo», bajo la excusa de «anticomunismo» y conservación del «orden» «todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia» en los privilegios sociales, cfr. CELAM, *Documento de Medellín* (Paz), nn. 5-6.

99 El cronista de la *Civiltà Cattolica* describe bien el sentido del testimonio de Romero: «Se i cristiani una volta affrontavano la morte per non servire i falsi dei o il “divino imperatore”, nei quali era impossibile riconoscere l’immagine di Dio, oggi, i cristiani dei nuovi tempi si trovano ad affrontare la morte per servire i poveri, gli oppressi, nei quali non possono non riconoscere il volto sofferente di Gesù», B. SORGE, «L’assassinio di Mons. Oscar Romero, arcivescovo di San Salvador», 64. El día que Romero recibió el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de Georgetown, el 14.02.1978, decía en su discurso: «éste, es pues, el “nuevo humanismo” de nuestra Iglesia; es el mismo encargo de redimir del pecado a los hombres y conducirlos a la vida eterna, pero a partir de las realidades de esta tierra donde ya es un deber implantar el Reino de Dios. Esta es la causa a la que queremos ser fieles en todas sus consecuencias», O. A. ROMERO, SP, vol. 4, 14. La ceremonia de investidura se realizó en la catedral de San Salvador. Su actitud en defensa de los derechos humanos bien se puede sintetizar con las palabras de Ellacuría: su posición «no es la de estar contra el gobierno, sino la de estar a favor del pueblo y de los derechos con todas sus consecuencias», I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 90.

100 Esta idea abre la figura de Romero a una perspectiva que sobrepasa los límites que le impone su colocación institucional, es decir, en Romero se ve una forma trascendente de humanidad y de humanización, en el sentido que es más aceptado en otras expresiones del cristianismo y hasta en el mundo laico, que no en la institución católica. Sobre estas nuevas perspectivas se puede ver J. M. VIGIL, «Romero e la crisi attuale del cristianesimo», 201. La idea de fondo aquí es que «si la religión quiere dar “gloria a Dios” debe demostrar que el ser humano vive, especialmente el pobre», J. M. VIGIL, «Molti poveri, molte religioni. L’opzione per i poveri, luogo privilegiato per il dialogo interreligioso», en M. BARROS – L. A. TOMITA – J. M. VIGIL (ed.), *I volti del Dio liberatore*, vol. 2: *Verso una teología del pluralismo religioso*, EMI, Bologna 2005, 19.

101 Cfr. L. VON SCHEFFCZYK, «La professione di fede: *confessio e martyrium*», en *Communio* 143 (1995), 31.

sino que pertenece a pleno título a su forma histórica, que tiene su explicación fundante en la cruz de Jesús y en su resurrección.

Uno de los aspectos más ricos del testimonio martirial de Romero es, pues, su defensa de los derechos humanos. Éste es uno de los aspectos que le viene reconocido por la mentalidad laica y por los protestantes. En uno de los diversos reconocimientos que recibió, en este caso el doctorado *Honoris Causa* de la Universidad de Georgetown, se expresaba así:

«Este honor no lo puedo aceptar yo sólo. Siento que es de justicia compartirlo en comunión con toda nuestra iglesia particular. Y también con quienes, aún sin pertenecer a la Iglesia han hecho suya esta causa [...]. Se trata de incontables sacerdotes, comunidades religiosas, laicos católicos, protestantes con sincero sentido del evangelio y otros hombres de buena voluntad que han encarnado esa causa y la han defendido incluso hasta el heroísmo de la sangre y de la persecución»¹⁰².

Con sorprendente realismo constataba J. F. Collange, que las iglesias y las teologías por largo tiempo casi no se ocuparon de los derechos humanos¹⁰³. En casos como el de la Iglesia latinoamericana, desde tiempos de la colonia, se ha dado una especie de tensión entre la proclamación de los derechos de la persona y la predicación del evangelio¹⁰⁴. El tema aflora cada tanto tiempo al interno de las sociedades, sobre todo en los ambientes con una fuerte tradición indígena y campesina. Pero siempre han surgido personajes que han defendido a los más humildes contra la corrupción de los poderosos, Las Casas en el siglo XVI, Romero en nuestro tiempo, pero el elenco es más amplio.

102 O. A. ROMERO, SP, vol. 4, 14.

103 Cfr. J.-F. COLLANGE, *Teologia dei diritti umani*, Queriniana, Brescia 1991, 5.

104 Cfr. J. METZLER, *América Pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, 3 vol., Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991 [cfr. i primi 2 vol.]; E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*, Mundo Negro/Esquila Misional, Madrid/México 1992; H.-J. PRIEN, *La historia del cristianismo en América latina*, Sígueme, Salamanca 1985; J. I. SARANYANA (ed.), *Teología en América latina*, vol. 1: *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt 1999; D. DESLANDRES, «Il cristianesimo nelle Americhe», en J.-M. MAYEUR – Ch. PIETRI – L. PIETRI – A. VAUCHEZ – M. VENARD (ed.), *Storia del Cristianesimo. Religione, politica, cultura*, vol. 9: *L'età della ragione (1620-1750)*, Borla/Città Nuova, Roma 2003, 557-666; A. MILHOU, «L'America», en J.-M. MAYEUR – Ch. PIETRI – L. PIETRI – A. VAUCHEZ – M. VENARD (ed.), *Storia del Cristianesimo. Religione, politica, cultura*, vol. 8: *Il tempo delle confessioni (1530-1620/30)*, Borla/Città Nuova, Roma 2001, 652-738; G. GUTIÉRREZ, *Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI*, Sígueme, Salamanca 1990; E. GALEANO, *Las venas abiertas de América Latina, Siglo XXI*, Madrid 2003; T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1984; L. BETHELL (ed.), *Historia de America latina*, vol. 1: *América latina colonial: la América precolombiana y la conquista*, Cambridge University Press/CRITICA, Cambridge/Barcelona 1990, 170-202; L. BETHELL (ed.), *Historia de America latina*, vol. 2: *América latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*, Cambridge University Press/CRITICA (Mondadori), Cambridge/Barcelona 1984/1990, 185-207; A. EGAÑA, *El regío patronato hispano-indiano su funcionamiento en el siglo XVI*, Estudios de Deusto, Bilbao 1958.

También su intuición sobre *la Iglesia samaritana* o de la misericordia ha tenido continuidad, sea en la teología de J. Sobrino, como los documentos del CELAM.

De los mártires de Guatemala y El Salvador se puede decir que se encontraron con el herido del camino y no dieron un rodeo, delante a un «pueblo crucificado» se les movieron sus entrañas y fueron movidos a misericordia. La misericordia fue, pues, para ellos lo primero y lo último; fue más que un sentimiento de compasión, se trató de la misericordia en cuanto principio configurador de su vida. Estos mártires, nos enseñan a desenmascarar a los verdugos de la comunidad humana, los que acusan a la víctima de ser culpable de sus acciones quedan al descubierto en su mentira; nos invitan a decir y a vivir en verdad, a desenmascarar la mentira¹⁰⁵.

Últimamente, en el magisterio del CELAM, no es extraño hablar de una «iglesia samaritana». Desde *Puebla* se afirmaba que «la parábola del Buen Samaritano nos concierne directamente frente a todos nuestros hermanos» (*Puebla-Mensaje a los pueblos*, n. 17; *Puebla-Jesucristo*, n. 180). Se trata, pues, de que la Iglesia asuma como propias las más diversas expresiones del sufrimiento humano. *Santo Domingo* dirá que se trata de que la Iglesia descubra «su propio rostro en los rostros sufrientes de los hermanos» (*Santo Domingo-Jesucristo*, n. 179). Pero es en el documento de *Aparecida* donde se afirma en modo neto: «iluminados por Cristo, el sufrimiento, la injusticia y la cruz nos interpela a vivir como Iglesia samaritana» (*Aparecida*, n. 26). Esto es posible, porque el discípulo está vinculado íntimamente con Jesús, participa de la Vida salida de las entrañas del Padre, asume el estilo de vida de Jesús y sus mismas motivaciones, corre su misma suerte y se hace cargo de su misión (cfr. *Aparecida*, n. 131): «La respuesta a su llamada exige entrar en la dinámica del buen samaritano (cfr. *Lc 10,29-37*), que nos da el imperativo de hacernos prójimos, especialmente con el que sufre, y generar una sociedad sin excluidos, siguiendo la práctica de Jesús» (*Aparecida*, n. 135); la misma parroquia está llamada «a ser buena samaritana como Él» (*Aparecida*, n. 176). Configurararse con Cristo significa asumir la centralidad del mandamiento del amor según la medida de Jesús, de total donación de sí. Además de ser el distintivo de cada cristiano, no puede dejar de ser la característica de su Iglesia, comunidad discípula de Cristo, cuyo testimonio de caridad fraterna será el primero y principal anuncio (*Aparecida*, n. 138)¹⁰⁶.

2. Una eclesiología con responsabilidad histórica: el sentido de la Iglesia en Ignacio Ellacuría

Existe una estrecha relación entre el ministerio pastoral de Romero y la producción teológica de la UCA. En términos generales se puede decir que la teología de

105 Cfr. J. SOBRINO, *El principio-misericordia*, 249-263.

106 Cfr. también: S. SILVA RETAMALES, *Discípulo de Jesús y discipulado según la obra de san Lucas*, CELAM, Bogotá 2005, 42.

Ellacuría y Sobrino ha tenido su principal soporte en el testimonio de Romero; el ministerio de este pastor ha inspirado muchas de las principales intuiciones teológicas de estos dos teólogos. Es verdad también lo contrario, es decir, que Romero, como se puede notar en su discurso en la Universidad de Lovaina y en sus cartas, se dejó iluminar por las intuiciones teológicas de los dos teólogos, si bien sería exagerado afirmar que ese influjo haya determinado todo el ministerio pastoral de Romero. Pues bien, se puede decir que el ministerio de Romero ha tenido continuidad, en modo sistemático, en la eclesiología de Ellacuría y, a su vez, muchas de las intuiciones ellacurianas se pueden encontrar en la teología de Sobrino. En realidad, como hemos dicho, en ese soporte martirial reside la fuerza de la teología de la UCA. En este apartado intentamos de acoger la herencia teológica y testimonial de Ellacuría, en aquello que respecta a su eclesiología. Y no tratamos de hacerlo en modo exhaustivo, sino sólo indicando aquellos elementos que pueden ser utilizados en el presente.

Buscando sintetizar en una frase inicial su teología se puede decir que su intento fue el de realizar el Reino de Dios en la historia y que concibió a la Iglesia al servicio de esa realización. Estas líneas proporcionan los elementos esenciales de su principal legado teológico: en primer lugar, su lectura y aplicación del pensamiento zubiriano a la realidad latinoamericana, evidente en su «realismo histórico»¹⁰⁷; en segundo lugar, el modo como relaciona al Reino de Dios con la Iglesia, en función de la credibilidad de esta última; en fin, creemos que su teología carecería de una expresión medular, si no va relacionada con el testimonio de Romero. Estos son los pasajes que presentamos a continuación.

a) *Una eclesiología con responsabilidad histórica*

Para Ellacuría el anuncio del evangelio, si no parte de la esencial historicidad de la Iglesia, se torna algo superfluo y presuntuoso¹⁰⁸. Por tal motivo, uno de sus principales esfuerzos fue precisar el sentido de la historicidad de la salvación o como él mismo prefería decir: «qué tiene que ver la historia de la salvación con la salvación de la historia»¹⁰⁹. En este sentido, emprendió un gran esfuerzo por desmontar la visión clásica que estructura la realidad entre «natural» y «sobrenatural», y que llevaba a distinguir la historia de la salvación de la salvación en la historia.

107 La fundamentación filosófica de esa frase en su escrito póstumo: I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador 1990.

108 Cfr. I. ELLACURÍA, «Anuncio del Reino y credibilidad de la Iglesia», en ID., *ET*, vol. 1, 659-698. Se lo puede encontrar también en, ID., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 219-263.

109 Confróntese principalmente: I. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación», en ID., *ET*, vol. 1, 519-628; estas páginas corresponden a su escrito *Teología política*, UCA Editores, San Salvador 1973, 1-10. Véase además el estudio de V. Menéndez Martínez, aunque el autor se concentra demasiado en la *teología política* de Ellacuría, puede ayudar a comprender sus ideas más sobresalientes: V. MENÉNDEZ MARTÍNEZ, *La misión de la Iglesia. Un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América latina (1955-1992), con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús*, PUG, Roma 2000, 181-227.

Ellacuría sabía que un intento en esa línea lo estaba haciendo, en Europa, la teología política, pero sabía además que en el contexto centroamericano una teología a la que se adjunta el término «política», estaba, por el sentido peyorativo que allí tiene ese término, destinada al fracaso. De hecho, Ellacuría inicialmente escribió sobre teología política¹¹⁰ y algunos de esos conceptos se los puede encontrar en el discurso que Romero expuso en Lovaina, pero al leer las homilias de Romero se notará que su lenguaje en términos de teología política pierde fuerza, por la misma connotación peyorativa del término. Ahora bien, lo que se hizo fue hablar menos de teología política y se pasó a su aplicación¹¹¹.

La primera cosa, dice el rector de la UCA, es ver la secularización no como un fenómeno menor del cual la teología no tenga que preocuparse tanto. Es mejor que la teología formule todos sus contenidos teniendo presente que se está dirigiendo a un mundo secularizado. Esto implica correlativamente, que lo «religioso», visto como fenómeno, en sentido clásico como opuesto al mundo, vale menos y se valoriza menos. En esta perspectiva Ellacuría lanza una tesis que, cuando la dijo (1972) y en el contexto en que la dijo (El Salvador), podía sonar como fuera de puesto, es decir, que si la secularización es un hecho, entonces, sólo una fe y una teología secularizadas tienen sentido, o pueden tenerlo al menos, para un mundo crecientemente secularizado¹¹².

Anteriormente, ya Bonhoeffer¹¹³, también mártir, hacía un llamado a tomarse en serio la realidad mundana y, ambos autores, si bien en términos diversos, hablan de una responsabilidad de frente al mundo. Para Bonhoeffer «en Cristo se nos ofrece la posibilidad de llegar a participar simultáneamente en la realidad de Dios y la realidad del mundo; la una no se da sin la otra»¹¹⁴. La constatación de estos dos mártires es que «no hay dos realidades, sino *solamente una realidad*, y esta es la realidad de Dios en la realidad del mundo, que se ha revelado en Cristo»¹¹⁵. No tiene sentido, entonces, buscar un cristianismo real fuera de la realidad del mundo, o una humanidad real fuera de la realidad de Jesucristo¹¹⁶. Esta apertura al mundo, tiene consecuencia en la visión que nosotros tenemos del mundo, el ámbito de la Iglesia no está ahí para disputar al mundo un fragmento de su territorio, sino para testimoniar al mundo que sigue siendo el mundo, es decir, el mundo querido y reconciliado por Dios¹¹⁷.

Con su tesis del «cristianismo arreligioso» se sitúa más allá de la teología dialéctica de K. Barth como de la desmitologización de R. Bultmann. Bonhoeffer estaba

110 I. ELLACURÍA, *Teología política*, UCA Editores, San Salvador 1972.

111 «No tanto hablaremos de teología política cuanto que la haremos», I. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación», 521.

112 I. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación», 523.

113 Dos interpretaciones de la teología de Bonhoeffer desde el martirio: G. LORIZIO, «Teología fundamentale», en G. CANOBBIO – P. CODDA (ed.), *La teología del XX secolo*, vol. 1, 432-449; G. BELLIA, «Dietrich Bonhoeffer, testimone di Cristo nei luoghi dello sterminio», 65-88.

114 D. BONHOEFFER, *Etica*, 47.

115 D. BONHOEFFER, *Etica*, 50.

116 Cfr. D. BONHOEFFER, *Etica*, 52.

117 Cfr. D. BONHOEFFER, *Etica*, 54.

convencido de que el mundo se encaminaba «hacia una época arreligiosa»¹¹⁸, es decir, que no se funda en los presupuestos de la metafísica, de la interioridad, etc., sino que el mundo es un mundo adulto. A Barth le reconoce haber iniciado este discurso, pero le reprocha el haber caído en un «positivismo de la revelación», que no deja de ser una «restauración» y que pone al interlocutor del cristianismo ante la elección del «tómalo o déjalo»¹¹⁹. Así, «los que son llamados [fuera]» (εκ-κλησία), no son privilegiados, sino como pertenecientes plenamente al mundo. De ahí que el autor se pregunte ¿cómo hablar mundanamente de Dios?, visto que Cristo no sería objeto de religión, sino el Señor del mundo. De la «mundanidad» de la que habla aclara: «no la pienso en el sentido antropocéntrico de la teología liberal, mística, pietista y ética, sino en el sentido bíblico de la creación y la encarnación, de la crucifixión y la resurrección de Jesucristo»¹²⁰. En cambio Bultmann, con su desmitologización «no llegó lo bastante lejos», pues «no es posible separar a Dios del milagro (como piensa Bultmann), pero sí que ha de ser posible interpretarlos y anunciarlos a ambos de modo “no religioso”»¹²¹. La conclusión es, por una parte, que el ataque de la apologética cristiana contra la mayoría de edad del mundo le parece absurdo, innoble y anticristiano ¹²², por tanto, «la mayoría de edad del mundo ya no es entonces motivo de polémica y apologética, sino que es entendida realmente mejor de lo que ella se entiende a sí misma, es decir, a partir del evangelio y de Cristo»¹²³; por otra parte, y esto es algo que interesa a nuestro trabajo:

«La religiosidad humana remite al hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el *deus ex machina*. Pero la biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo *el Dios sufriente puede ayudarnos*. En este sentido podemos decir que la evolución hacia la edad adulta del mundo, de la que antes hemos hablado, al dar fin a toda falsa imagen de Dios, libera la mirada del hombre hacia el Dios de la biblia, el cual adquiere poder y sitio en el mundo gracias a su impotencia. Aquí es donde deberá entrar en juego la “interpretación mundana”»¹²⁴.

De esta afirmación no es difícil entender cómo los cristianos están con Dios en su pasión, y están llamados a sufrir con Dios en el sufrimiento que el mundo sin Dios

118 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Sígueme, Salamanca 2001, 197.

119 Cfr. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, 197-202.

120 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, 201.

121 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, 201.

122 «Absurdo, porque viene a ser como un intento para retrotraer a un hombre adulto a la época de su pubertad, es decir, para hacerle depender de muchas cosas de las que, de hecho, ya se ha independizado, y para enfrentarlo con unos problemas que, de hecho, han dejado de ser problemas para él. Innoble, porque así se intenta sacar provecho de la debilidad de un hombre para una finalidad que le es ajena y que no ha suscrito libremente. No cristiano, porque así se confunde a Cristo con un grado determinado de la religiosidad del hombre, es decir, con una ley humana», D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, 229.

123 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, 230.

124 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, 253. El cursivo es nuestro.

inflige a Dios¹²⁵. El mundo adulto es más sin Dios, y quizá por ello está más cerca de Dios que el mundo menor de edad. Así, dice el teólogo, «hemos de vivir en el mundo *etsi deus non daretur*»¹²⁶.

Actualmente parece que la tesis de Ellacuría y de Bonhoeffer se refuerza si se piensa que la secularización puede ser vista como un «denominador común», que no es sólo superación del monopolio religioso medieval, sino un tiempo de fundación nueva¹²⁷. Pero lo que interesa a Ignacio, no es tanto el debate teórico que se ha generado sobre la secularización¹²⁸, sino más bien una cosa simple, esto es, que la Iglesia se tome en serio la situación histórica concreta del pueblo al cual sirve¹²⁹. Este es, pues, el primer elemento de herencia que Ellacuría propone desde la teología latinoamericana y que, sin duda está abierto a otros contextos eclesiales: la superación del prejuicio de la historicidad de la Iglesia, que da prioridad a lo idéntico, respecto de lo dialéctico. Se reafirma así la unidad entre historia de la salvación e historia de la humanidad, aunque esto suponga el tener que continuar confrontándose con el idealismo y con el marxismo¹³⁰.

En cuanto respecta el ejercicio responsable de la eclesiología, ya sería suficiente con apelar a la vida y al testimonio martirial de I. Ellacuría¹³¹, pero esto no haría justicia a su habitual modo de justificar razonablemente sus posiciones teológicas, por ello es necesario saber cuál es el elemento que lo lleva a concebir la eclesiología como participación directa en el proceso de realización del Reino de Dios. La respuesta podría remontarse hasta lo que Ignacio Ellacuría llama «voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad»¹³², pero eso nos llevaría hasta las

125 Cfr. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, 253.

126 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, 252.

127 Cfr. C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile*, 46.

128 Para el desarrollo histórico del concepto, cfr. H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1960.

129 Ya Rahner ha hecho notar que la Iglesia no puede afrontar la relación de la Iglesia con el mundo, en el contexto secularizado, a partir de movimientos sectarios e integristas, a su modo de ver la verdadera función de la Iglesia es la de ser y devenir siempre más una sociedad «abierta», también al interno de ella misma. La Iglesia debe afrontar y resolver el problema del pluralismo sin recurrir a integralismos, sino más bien a considerarlo y vivirlo como un fenómeno positivo, aunque eso no signifique que la Iglesia no tenga la obligación de ayudar a la integración de un orden superior de este permanente pluralismo espiritual y social, cfr. K. RAHNER, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Paoline, Roma 1969; sobre el sentido de la secularización en AL, cfr. J. COMBLIN – E. ARELLANO – S. GALILEA, *Fe y secularización en América Latina*, CELAM, Bogotá 1972.

130 Cfr. I. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación», 528-533; G. COLZANI, «Escatología e teología della storia», en G. CANNobbio – P. CODA, *La teología del XX secolo un bilancio*, vol. 2, 498-499, 500-504; G. COLZANI, «La prospettiva ecclesiológica della Facoltà teologica della Sicilia», en *Ho Theólogos* 25 (2007), 56. V. MENÉNDEZ MARTÍNEZ, La misión de la Iglesia, 195-198.

131 Los particulares del asesinato-martirio de I. Ellacuría en *Revista de Estudios Centroamericanos* 34 (1989), 1125-1171.

132 I. ELLACURÍA, «Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica», en ID., *ET*, vol. 1, 107-137. Las expresiones *voluntad de fundamentalidad* y *voluntad de verdad*, expresan las intuiciones de aquella parte del pensamiento zubiriano que puede ser visto como su teología fundamental y trata no sólo del conocimiento, sino del acceso real a Dios. Es la parte personal donde se configuran las opciones con respecto a Dios y que luego pueden ser concretadas en configuraciones más comunitarias. Sin entrar en las cuestiones técnicas de la expresión se puede decir que Ellacuría, a diferencia de Zubiri no buscaba principalmente una prueba de la existencia de Dios, en cuanto marcha intelectual, sino el acceso real a Dios, que luego se concretó en el lugar, al interno de la realidad histórica, que permite tener un encuentro con el Dios de Jesús y que Ellacuría cree encontrar en los pobres y en su configuración eclesial como pueblo crucificado. Sobre la teología fundamental en Zubiri, cfr. X. ZIBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984, 20037; D. GRACIA, «Xavier Zubiri», en R. LATOURELLE – R. FISICHELTA (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1457-1462.

altas especulaciones filosófico-teológicas entre Zubiri y Ellacuría, preferimos mejor ir directamente a lo que él llama «hacerse cargo de la realidad»¹³³.

Según Ellacuría, «la estructura formal de la inteligencia [...], no es la de ser comprensión del ser o captación del sentido, sino la de aprehender la realidad y de enfrentarse a ella»¹³⁴. Esta propuesta hermenéutica llevó a Ellacuría a plantear la relación del hombre con la realidad en términos de transformación y no de mera contemplación; la realidad no está para ser contemplada, dice, sino transformada, y al decir esto, no excluye la vía marxista, aunque su teología se inspire principalmente en Zubiri, proponiendo tres pasos: la primera cosa, dice, es tomar conciencia que nuestro estar en la realidad no es un estar «cósico», es decir, como uno más entre los demás objetos, sino tomando conciencia de lo que se es al interno de esa respectividad, es el *hacerse cargo de la realidad*; esa toma de conciencia debería llevar a la decisión ética de *cargar con esa realidad*, esto es, la de sentir una responsabilidad por dar respuesta a lo que las cosas exigen; esto, en un proceso normal, debe desembocar en acciones concretas, *en encargarse de la realidad*.

¿Hasta qué punto se puede ser responsable en el plano de la fe cristiana y el ejercicio de la teología?¹³⁵ Normalmente, en la vida cristiana, el nivel más alto es llamado martirio y hasta ese nivel llevó Ignacio esta tesis. En la lectura de esta tesis ellacuriana Sobrino agrega un paso más: «dejarse cargar por la realidad», y la ve como la dimensión de la gracia, entonces se podría decir «dejarse cargar por Dios», le da así un sentido trascendente a la propuesta ellacuriana, e ingenia una expresión que recuerda las de Ignacio: «el acceso real a la trascendencia es algo que, en definitiva, siempre está transido de gracia»¹³⁶.

El ejercicio de la eclesiología en Ellacuría tiene, pues, una doble versión: es, en primer lugar, tomarse con responsabilidad la realidad eclesial, haciéndose cargo, cargando y encargándose de ella; no es contemplar el drama de su realidad histórica, sino entrar en él, o bien como dice Sobrino, dejarse cargar por ese drama. Pero como la Iglesia está al servicio del Reino, entonces, en segundo lugar, sale de «sí misma», para orientar su estructura en responsabilidad de servicio respecto del mundo, para la edificación del Reino. Pero no sólo eso, y creemos que tenemos aquí una de las razones por las que el tema del martirio no tiene espacio en la teología, como recuerda A. González, lo característico de la obra intelectual de Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones teológicas, sino en haber hecho de la teología un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación¹³⁷.

133 Cfr. I. ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación», 207-209.

134 I. ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación», 207.

135 Aquí se ha hablado del modo como Ellacuría entiende la necesidad de enfrentarse responsablemente con la realidad, más adelante se afronta en modo más amplio el tema de la responsabilidad.

136 J. SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación*, 18, 125; ID., «l martiri: interpellanza per la chiesa», en *Concilium* 39 (2003), 191-192.

b) La Iglesia, signo creíble

Una vez que Ellacuría ha afirmado la mediación histórica como algo esencial a la revelación de Dios, luego se dispone a especificar aquellos elementos que hacen que esa revelación tome carne en la historia. Intenta, pues, identificar áreas de la realidad en las cuales se puedan encontrar los anhelos fundamentales del pueblo de Dios y los anhelos del pueblo de los hombres. Son tres las dimensiones que reúnen características bíblicas y características seculares: «liberación» como proceso de libertad, «justicia» y «amor»¹³⁸. De este modo la Iglesia puede encontrar su justa colocación, entre la revelación de Dios y los afanes del mundo, ejercitar, en suma, su sacramentalidad y su credibilidad¹³⁹.

Dios sólo es accesible desde la mediación del signo. La Iglesia, inspirada en Jesucristo, se inscribe en esa perspectiva. Ellacuría, sin romper la unidad de la historia, cree que el signo debe ser histórico para que pueda superar los límites de la pura naturaleza y al ser visto desde la historia de la salvación, supera la arbitrariedad que impone la inmanencia a la que está sujeto el hombre. La clave de lectura está en la historia del viviente Jesús, con la cual se evita caer en un inmanentismo historicista. Cuando se dice que la historia es lugar esencial para la revelación de Dios, por tal entiende el campo donde se manifiesta la libertad personal y colectiva, y donde se hace presente el Dios vivo, libre y personal. Si esto es verdad, entonces quiere decir que la credibilidad de la Iglesia, aunque apunte a su pública manifestación, en realidad se funda en algo que le es intrínseco, pues en sentido estricto la Iglesia tiene su quicio en Jesucristo y es a él al que debe manifestar. Este estar centrada en Jesucristo le evita a la Iglesia dos visiones reductivas de la salvación: la reducción intimista-subjetiva y la reducción secularista-politizante. Por ello, la historicidad de la revelación en mediación sacramental debe estar abierta al futuro escatológico¹⁴⁰.

137 Citado en J. SOBRINO, «De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio», 108.

138 En lo que tiene esta propuesta ellacuriana de *intellectus amoris*, nosotros vemos un punto de empalme y continuidad entre la teología de Ellacuría y la de Sobrino, para éste último ese *intellectus amoris* va visto en términos de *iustitiae* y *miseriordiae*, cfr. J. SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación*, 124.

139 I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 219-223.

140 En Ellacuría, la visión de la sacramentalidad de la Iglesia en perspectiva escatológica, es amplia. No basta, dice, con afirmar que la Iglesia hace presente la vida divina, transmitida sacramentalmente. Esto es importante, pero no suficiente. La Iglesia como un todo y en la especificidad de los sacramentos, debiera revitalizarse más allá de lo ritual y formal hasta recuperar la efectividad de la Palabra y la correspondencia activa de quien recibe el sacramento. Confundir el misterio, que es el sacramento, con un proceso dado en la interioridad de la persona es devaluar la misteriosidad de la eficacia, en una pura afirmación inverificable e inoperante. La sacramentalidad de la Iglesia debe ser pensada en modo amplio. Y eso lo logra sólo una Iglesia que se deja invadir por el Espíritu. La Iglesia, como institución, propende a ser conservadora del pasado más que renovadora del presente y creadora del futuro. El miedo a lo nuevo, a lo no controlable por los medios institucionales ya establecidos, ha sido y sigue siendo una de las características permanentes de la Iglesia. Para superar los miedos, es absolutamente indispensable esta apertura al Espíritu de Cristo desde la terrenalidad, que implica el seguimiento del Jesús histórico. Desde la situación actual de AL, la renovación de la Iglesia y su proyección hacia el futuro, si es que ha de convertirse en el cielo nuevo, ha de ser en la línea de la Iglesia de los pobres. La negación profética de una Iglesia como el cielo viejo de una civilización de la riqueza y del imperio y la afirmación utópica de una Iglesia como el cielo nuevo de una civilización de la pobreza es un reclamo irrecusable de los signos de los tiempos y de la dinámica soteriológica de la fe cristiana, historizada en los hombres nuevos, que siguen anunciando con firmeza, aunque siempre a oscuras, un futuro siempre mayor, porque más allá de los sucesivos futuros históricos se avizora el Dios salvador, el Dios liberador. Cfr. I. ELLACURÍA, «Utopía y profetismo desde América Latina», 233-293.

De las tres dimensiones propuestas por Ellacuría (*liberación, justicia, amor*), la que más necesita ser reelaborada es la de «liberación»¹⁴¹. En la visión de Pedro Trigo, el futuro de la TdL depende de cómo se sitúe el teólogo (y el agente pastoral) respecto del período anterior en el que surgió esta teología¹⁴². Algunos, como el ya citado Cl. Boff, prefieren no insistir en saber si hay o no «teología de la liberación», sino si la «teología cristiana» mantiene hoy su dimensión liberadora, porque la liberación, según este teólogo, pertenece al contenido de la fe cristiana¹⁴³. Cl. Boff, parece no referirse sólo a la cuestión nominal y, como ya expresamos en este trabajo, vemos el peligro de que en su posición se pierda lo específico de la TdL. También Sobrino matiza la cuestión nominal, jugando con las denominaciones a esta teología: la «liberación» expresa «salvación», «redención», «humanización», pero mantiene firme la confrontación con la realidad. La cosa más importante, dice, es que todas esas palabras apuntan a algo fundamental: «la realidad en que vivimos necesita una solución urgente y nada fácil»¹⁴⁴. P. Trigo insiste en el hecho de que las nuevas generaciones de teólogos no borren el pasado más significativo de la TdL, intenta justificar el porqué de la fidelidad a la época anterior, por qué no dejarla en paz, por qué es importante mantener la referencia a ella, aunque fuera con fidelidad creativa. En primer lugar, porque el pasado nos entrega posibilidades, planteamientos, exigencias. El pasado nos posibilita y a la vez nos responsabiliza. La nueva época ha nacido de la anterior, tanto de sus posibilidades como de sus estrecheces. Por ello, la referencia a ella ayuda a hacerse cargo de las potencialidades con las que contamos y de las tareas que nos auguran. En segundo lugar, porque a partir de Medellín y de la teología que le siguió, la Iglesia latinoamericana se vio a sí misma como sujeto histórico que toma conciencia de sí, que propone un proyecto histórico-teológico en fidelidad creativa al evangelio; en fin, la TdL no será la única teología latinoamericana, pero ciertamente es la que ha tenido más peso en los últimos años. Por todo ello, dice Trigo, «no podemos hacer borrón y cuenta nueva del pasado. Este pasado es nuestra riqueza que nos llena y nos obliga»; por tanto, sí existe TdL, porque hay teólogos que escriben refiriéndose a lo actual con el mismo *pathos* y *ethos* de la época fundacional¹⁴⁵.

141 Esta observación vale no sólo para Ellacuría, sino para la entera TdL. Es necesario un balance sistemático sobre la TdL, los que hemos consultado resienten mucho de un cierto sentimiento nostálgico, cfr. L. C. SUSIN (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander 2001; J.-J. TAMAYO - J. BOSCH (a cargo de), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002. Más serio nos parece el trabajo de J. COMBLIN - J.-I. GONZÁLES FAUS - J. SOBRINO (ed.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993. Una lectura más conservadora en: J.-I. SARANYANA - C.-J. ALEJOS GRAU (ed.), *Teología en América Latina*, vol. 3: *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt 2002.

142 P. TRIGO, *¿Ha muerto la teología de la liberación?*, 57.

143 CL. BOFF, «Cómo veo la teología latinoamericana 30 años después», 166.

144 J. M. VIGIL (ed.), CTITM, 299.

145 P. TRIGO, *¿Ha muerto la teología de la liberación?*, 57-63; véase también, ID., «El futuro de la teología de la liberación», en J. COMBLIN - J.-I. GONZÁLES FAUS - J. SOBRINO (ed.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, 297-317.

Uno de los problemas del concepto de liberación no ha sido su originaria relación con las fuentes propias de la historia de la salvación, sino el haber sido utilizado por movimientos seculares, principalmente de inspiración marxista, que pedían también liberación. La mejor manera de superar esta ambigüedad es entender la liberación como salvación y la salvación como liberación. Sólo en este modo se superan los dos peligros que acechan a la Iglesia: el inmanentismo y el trascendentalismo.

c) Romero y Ellacuría, la interacción entre praxis eclesial y ecclesiólogía

Dos personajes, sin duda y sin excluir otros influjos menores, han determinado la teología de Ellacuría: Zubiri en el plano filosófico y Romero en el plano pastoral. Aquí consideramos su relación con éste último¹⁴⁶.

A ocho meses del asesinato-martirio de Romero, Ellacuría escribió un artículo que nos ayuda a entender esa mutua relación entre los dos mártires¹⁴⁷. Poco importa, dice el teólogo, quién lo mató: «fue el mal [...], pero un mal, un pecado y un anti-Cristo históricos, los cuales se han encarnado en estructuras injustas»¹⁴⁸. ¿En qué radica, dice Ignacio Ellacuría, la eficacia de su ministerio, ejercido siempre como cristiano, como pastor, como profeta y sacerdote?

Romero, dice Ellacuría, es ejemplo de la «fuerza histórica del evangelio». En la lectura que hace de su testimonio, su figura es vista como la encarnación del evangelio en la realidad histórica de los pobres. Pero lo que Ignacio Ellacuría subraya es que «consiguió esto no sólo sin salirse de sus funciones episcopales, sino por realizarlas plenamente»¹⁴⁹, no ha sido determinante el hecho de que fuera obispo, cuanto el modo en que lo fue. Según Ellacuría, «la causa última es que se puso a anunciar y realizar el evangelio en toda su plenitud y con plena encarnación»¹⁵⁰. Según el rector de la UCA, se forma parte de la Iglesia de los mártires sólo por un don del Espíritu Santo que irrumpe en nuestras vidas y nos hace confrontarnos directamente con el pecado histórico, y ante el cual, estamos llamados a tomar una decisión. En Romero habría sido la muerte del padre Rutilio Grande,

146 Téngase presente: I. ELLACURÍA, «El verdadero pueblo de Dios, según monseñor Romero», en ID., *ET*, vol. 2, 357-396. Es el texto de una conferencia leída en la VI Semana de Teología, organizada en San José, Costa Rica, conjuntamente por el Instituto Teológico de A. C. (ITAC) y la Confederación de Religiosos de Costa Rica, que luego aparece publicado en *ECA* 397 (1981), 529-554; y reproducido en su libro *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*, UCA Editores, San Salvador 1985, 81-125. Otros artículos en *ET*, vol. 3, 75-116.

147 I. ELLACURÍA, «Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo», en ID., *ET*, vol. 3, 93-100.

148 I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 93; G. RULLI, «Lettera pastorale dell'episcopato di El Salvador: "No alla guerra, sì alla pace"», 185.

149 I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 94.

150 I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 94-95. Esto lo atribuye a un proceso de «conversión» en Romero, sobre este debate de la conversión de Romero no nos detenemos.

como ejemplo de un pueblo masacrado, el que lo llevó a ver la realidad con ojos limpios: «y entonces, se le reveló lo que significaba ser profeta y mártir»: así, la muerte de su amigo sacerdote, habría acentuado su carrera de profeta y mártir, con un encuentro con el sufrimiento de su pueblo, para que la Iglesia recuperara su pulso profético rebajado¹⁵¹. Pero se dio también la vía inversa, es decir, el pueblo comenzó a sentir a Dios más cercano a ellos, al Espíritu más operante, a un cristianismo más creíble. Pero, por eso lo mataron y por eso es un mártir, porque se acercó a su pueblo e hizo que el pueblo sintiera cercano a su Dios. Una Iglesia vista en perspectiva martirial es siempre cercana al pueblo y el pueblo, incluso en su sentido secular, siente cercana a la Iglesia¹⁵². Además Romero predicó siempre la apertura a la trascendencia¹⁵³, una trascendencia que no se presentaba como abandono de lo humano, sino como su superación y perfeccionamiento. El ejemplo de Romero hacía creíble el mensaje cristiano, nunca en El Salvador la Iglesia ha sido tan creíble como en ese momento histórico¹⁵⁴.

Así como Ignacio Ellacuría concibe a la Iglesia como encarnación de la salvación en un proceso histórico concreto, así Romero le sirve de ejemplo para su eclesiología: «por eso puede hablarse de que con él se empezó a realizar, de un modo sorprendentemente eficaz, la salvación del proceso histórico, que se está cumpliendo en El Salvador»¹⁵⁵. Pero, este identificarse con un proceso histórico concreto necesita una aclaración, es decir, el evangelio necesita encarnación en, pero no identificarse con un determinado proceso histórico. Al final, Ellacuría dice unas palabras que inevitablemente hacen pensar a su propio testimonio martirial y es donde notamos el punto más alto de armonía entre praxis eclesial y eclesiología:

«Por eso [...], se convirtió en un ejemplo excepcional de cómo la fuerza del evangelio puede convertirse en fuerza de transformación. Por eso sigue viviendo tras su muerte, y esto no sólo porque muchos lo recuerdan [...], sino sobre todo porque son muchos los que están dispuestos a seguir sus pasos, sabiendo que monseñor Romero, en los últimos tres años de su vida, fue un seguidor ejemplar de Jesús de Nazaret»¹⁵⁶.

No es casual que Ellacuría haya tomado, de lo que Romero entiende por pueblo, el elemento que le ha servido para hablar de un pueblo perseguido y en definitiva

151 I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 96, 113; cfr. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 76-77.

152 I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 98.

153 I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 106.

154 «Con él se dio la pascua, el paso del Señor entre los hombres. La densidad histórica y la densidad teologal se juntaron en sus días para hacer de esos años unos de los más ricos de la historia de El Salvador», I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 104.

155 I. ELLACURÍA, *ET*, vol. 3, 100.

156 *Ibidem*.

crucificado. En el concepto de pobreza, según Ellacuría, Romero integra las mayorías empobrecidas a causa de la marginación social, las organizaciones populares reprimidas que piden un gobierno más popular y todos los que, aun sin estar organizados, luchan y apoyan la causa popular. Fue este pueblo el que llevó a Romero hasta el testimonio de la palabra y de la sangre. No ha de entenderse este amor a los pobres como odio de clase contra los ricos, y tiene razón al decir esto, pues en las homilías de Romero hay siempre una invitación al diálogo y a la racionalidad.

Partiendo de la tesis de que ninguna realización histórica alcanza el ideal que el Reino de Dios exige para los hombres y para los pueblos y que el Reino de Dios no es paralelo a los proyectos políticos temporales, sino su fermento, Ellacuría resalta las principales características que deben configurar la interacción entre Reino de Dios y luchas populares¹⁵⁷. Los elementos resaltados son: la compasión y la misericordia, la fe en los pobres. Desde estas características «la Iglesia se encarna en el pobre para descubrir en él el verdadero rostro del siervo sufriente de Yahvé, anuncia la buena nueva a los pobres, se compromete a defenderlos y por eso sufre su destino: la persecución»¹⁵⁸. Esa situación de persecución reclama un principio esperanzador que niegue las condiciones de pecado del presente y se abra a un futuro que se acerque más a las exigencias del Reino: «la negación del pecado presente es la afirmación del Dios futuro, aceptando, eso sí, que en esa negación activa está ya presente Dios»¹⁵⁹. En este proceso de negación no tienen cabida los conceptos de progreso y evolución, pues entonces el Dios crucificado y el pueblo de Dios crucificado serían simplemente momentos del proceso evolutivo; esto implica que para que la obra de la salvación tenga efectividad en la historia debe haber un sujeto en el que el Dios crucificado tenga todavía hoy una presencia esperanzadora.

Esta presencia es real en los pobres y perseguidos, en los crucificados de la historia, pero todo ello debe estar sustentado en definitiva en la fe en Jesucristo y en una esperanza abierta a la trascendencia y a la escatología. Una última característica es la conversión, que consiste en la aplicación concreta de aquello a lo cual está llamado en términos generales cada cristiano, en este caso de un constante estar de la parte de los oprimidos, que pase de estar fundada en los dinamismos del

157 Cfr. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia*, 100.

158 I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia*, 47-63, 105. Para una ampliación de esta interpretación bíblica véase el número monográfico de la revista *Parola Spirito e Vita*, 34 (1996), dedicado al tema del Justo sufriente.

159 I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia*, 108. Ellacuría utiliza el concepto de «utopía» en correspondencia a su realismo histórico, él habla de «utopía histórica» y la relaciona con el profetismo, para acentuar el «topos» histórico y no quedarse en un «u-topos» desentendido de la realidad histórica: «el profetismo utópico de AL apunta a una nueva forma de libertad y humanidad mediante un proceso histórico de liberación», la utopía cristiana preanuncia de una manera histórica la creación del hombre nuevo, de la tierra nueva y del cielo nuevo, cfr. I. ELLACURÍA, «Utopía y profetismo desde América Latina», 244, 264.

capitalismo occidental a fundarse en una «civilización de la pobreza», que no se trate sólo de una pobreza intencional y espiritual, sino que sea real y martirial¹⁶⁰.

Se puede concluir, que «la teología misma tiene una esencial forma profética y testimonial»¹⁶¹, que en una situación de persecución la verdadera Iglesia y teología participan en modo solidario con las víctimas de la persecución de la comunidad eclesial y, en la perspectiva de los derechos humanos, de la represión contra los movimientos que piden justicia. No es extraño actualmente hablar de «mártires de la justicia»¹⁶². Aquí tenemos una de las peculiaridades de la Iglesia martirial del siglo XX, no se persigue a la Iglesia porque sus dogmas se vean amenazados o porque el estado quiera expropiarle sus bienes inmuebles o porque, en definitiva se ataque la fe cristiana. Aquí la única cuestión que hace enojar al perseguidor es que la Iglesia se ha posicionado como escudo de defensa entre la violencia de los gobiernos corruptos y el pueblo oprimido, aquí la Iglesia es perseguida, porque superando su condición de masa y a partir de su especificidad cristiana y actuando como «conciencia crítica de la sociedad»¹⁶³, defiende hasta las últimas consecuencias los derechos de la persona¹⁶⁴. Esto quiere decir, que en la visión nueva del martirio, hay que contar ya sea con los motivos políticos como con los motivos teológicos. Políticos porque estos mártires son asesinados no por su específica profesión de fe cristiana ante un tribunal no-cristiano, sino para frenar la emancipación que la opción por los pobres comporta. Teológicos porque aquí el Reino de Dios verdaderamente fermenta toda la masa y no se circunscribe sólo a los límites intraeclesiales¹⁶⁵.

La cosa más importante es que la persecución configura históricamente al pueblo de Dios, se da esa dinámica fundamental de pasar del «no-pueblo» al ser «pueblo de Dios» (cfr. *1Pe 2,10*), pues el pueblo de Dios sólo puede ser el pueblo de uno que murió crucificado y sólo después de su muerte resucitó.

160 «El ejercicio utópico de la profecía puede llevar a una Iglesia configurada, en gran parte, por los dinamismos del capitalismo occidental como una Iglesia de los ricos y de los poderosos que, en el mejor de los casos, deriva hacia los más pobres las migajas desprendidas de la abundancia, a irse convirtiendo —en “verdadera conversión”— en una Iglesia de los pobres, que realmente pueda ser el cielo de una tierra, en la cual vaya dominando una civilización de la pobreza y en la cual los hombres sean no sólo intencional y espiritualmente pobres, sino que lo sean real y materialmente», I. ELLACURÍA, «Utopía y profetismo desde América Latina», 292.

161 Cfr. R. PELLITERO, «La fuerza del testimonio cristiano», en *Scripta teológica* 39 (2007), 387.

162 Cfr. G. BOF, *Il martire oggi. Per una teologia della giustizia*, Paoline, Milano 1999, 275-281.

163 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 43; O. A. ROMERO, *SP*, vol. 5, 50.

164 También el martirio de M. Kolbe es visto en esta nueva perspectiva. Con este tipo de martirio la Iglesia quiere desvelar el sentido escondido del sufrimiento y de la victoria de tantos hombres y mujeres que, muertos en el anonimato y sin la consolación de un gesto de piedad humana, han rescatado y continúan rescatando las miserias del siglo XX. El ejemplo del padre Kolbe viene a sostener el coraje de cuantos luchan por los derechos del hombre, cfr. J. SIKORSKI, «Padre Massimiliano Kolbe. Il martire di Auschwitz», en *La Civiltà Cattolica* 133 (1982, IV), 246.

165 Cfr. F. J. BALASUNDARAM, «Martyrdom in the History of Christianity», en *Bangalore Theological Forum* 25 (1993), 27-36.

Con estas resumidas observaciones hemos querido presentar la interacción que se da entre la ecclesiológica de Ellacuría y la praxis pastoral de Romero en condiciones de persecución. Si se quisiera sintetizar lo que Ellacuría entendía por tal interacción entonces habría que considerar sus propias palabras: «en pocos casos, como en el de Monseñor Romero, podrá encontrarse un ejemplo tan admirable de cómo juntar los intereses del pueblo con los intereses de Dios, la historia con la transcendencia, el hombre caído con el hombre elevado, el pueblo con el verdadero pueblo de Dios»¹⁶⁶.

II. LA SACRAMENTALIDAD RESPONSABLE

La experiencia del martirio es la máxima expresión de la sacramentalidad. Por diversos motivos. Sobre todo porque, si damos por aceptado que Jesucristo es el verdadero y propio sacramento¹⁶⁷, y si nosotros hemos conocido el significado de su sacramentalidad sólo a partir de su muerte en cruz, entonces, el mártir, en la medida de sus posibilidades significantes, revela la sustancia cristiana de la muerte¹⁶⁸. Pero además, si la Iglesia debe ser la santa Iglesia también subjetivamente, y si esta santidad debe entenderse de verdad como creada por la gracia de Dios, y si eso de hecho se da, entonces puede darse sólo en el martirio. Siendo la muerte del mártir la muerte cristiana por excelencia, esto significa que el martirio forma parte de la esencia de la Iglesia. En fin, en el martirio se cumple aquello que en el signo sacramental del bautismo es ya indicado, morir y ser bautizados en la muerte de Cristo¹⁶⁹. Ello lleva a considerar que la sacramentalidad de la Iglesia no es sólo un aspecto del cuerpo doctrinal de la Iglesia a respetar, sino también algo que se debe poner en práctica con todo el realismo posible. Pero se requiere, como dice Ch. Duquoc, que la Iglesia reconozca su ser provisional, pues la capacidad de cambio y de innovación en las formas eclesiales es el test de la aceptación del “deber morir” para que nazca el Reino¹⁷⁰. Según este teólogo, la primera dificultad que la Iglesia debe vencer si quiere realizar una sacramentalidad responsable está en ella misma. Estando colocada en el «intervalo oscuro» entre la opacidad de la historia y la claridad del Reino y asumiendo su precariedad, su ambigüedad y sus consecuencias sociales, la Iglesia visible entra en el espacio abierto por el modo de aparecer de Dios en Jesús el Cristo, en modo discreto. Esto no niega su institucionalidad, pero le da su justa colocación¹⁷¹. Como ha sintetizado de Certeau: «la Iglesia está siempre tentada a contradecir aquello que afirma [...], de identificar la verdad con aquello que ella dice de la misma»¹⁷².

166 I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia*, 125.

167 Cfr. E. JÜNGEL, *El ser sacramental. En perspectiva evangélica*, Sígueme, Salamanca 2007, 29.

168 Cfr. K. RAHNER, *Sulla teología della morte*, 88.

169 Cfr. K. RAHNER, *Sulla teología della morte*, 92-93.

170 CH. DUQUOC, *Iglesias provisionales. Ensayo de ecclesiológica ecuménica*, Cristiandad, Madrid 1986, 142.

171 Cfr. CH. DUQUOC, «Creo en la Iglesia». *Precariedad institucional y Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 2001; ID., «Précariété institutionnelle et Règne de Dieu. Un essai d'ecclesiologie», en *Études* 393 (2000), 499-511.

172 Cfr. M. DE CERTEAU, *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Qiqajon, Magnano 2007, 13.

Ahora tratamos de responder a dos cuestiones ¿De cuál responsabilidad estamos hablando?, y ¿es posible que la Iglesia pueda vivir su sacramentalidad en modo responsable?

1. Responsabilidad, esperanza y martirio

En el plano ético no es extraño poner en relación testimonio y responsabilidad. Además de la visión ellacuriana de la responsabilidad, en cuanto «hacerse cargo de la realidad», se puede hacer referencia a otros autores que han contribuido a configurar el sentido de la responsabilidad ética en el mundo: en primer lugar, tenemos el *principio responsabilidad* de Hans Jonas¹⁷³, cuya filosofía puede ser colocada entre el principio esperanza de E. Bloch y el principio que podemos llamar «anti-esperanza» de Günther Anders¹⁷⁴. La tesis de Jonas es muy similar a la G. Anders. Los dos autores parten de la conciencia que la promesa de la técnica moderna se ha transformado en una amenaza; a la inmodestia de los objetivos del utopismo escatológico¹⁷⁵, el principio responsabilidad contrapone la modesta tarea de preservar al hombre, en el residuo ambiguo de su libertad, que ninguna mutación de las circunstancias puede jamás suprimir, la integridad de su mundo y de su estar contra los abusos de su poder: «podemos poner en peligro nuestra vida, pero no la de la humanidad»¹⁷⁶. Las posibilidades de futuro de la humanidad no son sólo positivas, pueden ser también negativas; de ahí la necesidad de la responsabilidad presente: aquello a que se refiere la responsabilidad en conformidad a su sentido es la vida actual o potencial y, en primer lugar, la vida humana, amenazada por la civilización técnica-científica-industrial; de esas correlaciones temporales se concluye que la responsabilidad no es otra cosa que el complemento moral de la constitución ontológica de nuestra temporalidad.

La posibilidad de una muerte global reclama una conciencia planetaria que nos ayude a comprender que la vida en la superficie de la tierra es una realidad esencialmente precaria. En la actualidad sobrevivir ya no es tan sólo expresión de una necesidad, sino que, en adelante, es una auténtica obligación moral, se asiste a una auténtica ética de la supervivencia. Se impone, entonces, un *humanismo de humildad*, donde el ideal de una humanidad que ejerce su soberanía sobre el mundo es una ilusión si no se desciende a un «acuerdo» con la naturaleza; donde la autoglorificación de lo humano resulta fatal para el planeta. Esta moral planetaria

173 H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990. Complétese su visión con el texto, ID., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid 2000.

174 G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, 2 vol.; Bollati Boringhieri, Torino 2003; ID., *L'odio è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2006. Véase además, P. P. PORTINARO, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, 2003; A. MÜNSTER, *Principio speranza e principio disperazione*, Aracne, Roma 2007.

175 Sobre su crítica a la utopía véase, A. MICHELIS, *Libertà e responsabilità*, 171-187.

176 H. JONAS, *Il principio responsabilità*, 17.

nos pide no sólo que liberemos nuestra mente de los espejismos de la cantidad, sino también que emancipemos nuestros cuerpos, que se han habituado a los goces cuantitativos.¹⁷⁷

En un plano más teológico, en D. Bonhoeffer la responsabilidad tiene lugar ante Dios y en favor de Dios, ante los hombres y en favor de los hombres, siempre se trata de la responsabilidad de la causa de Jesucristo y sólo en ella de una responsabilidad de la propia vida. La responsabilidad se da en la confesión de Jesucristo. La estructura de la vida responsable está determinada por un doble elemento: por la vinculación de la vida al hombre y a Dios y por la libertad de la propia vida. Sin esta vinculación y sin esta libertad no hay responsabilidad alguna. La vinculación tiene la figura de la representación y de la acomodación a la realidad, la libertad se muestra en el autoexamen de la vida y de la acción y en el riesgo de la decisión concreta. Ningún hombre puede escapar a la responsabilidad y por tanto a la representación o sustitución. Incluso el hombre solitario vive representando a alguien, y además de manera cualificada. Representación y, por consiguiente, responsabilidad sólo se da en la perfecta oblación de la propia vida a los demás hombres. El responsable no tiene que imponer a la realidad una ley extraña, sino que más bien la conducta del responsable es en sentido auténtico «conforme a la realidad». Entiéndase que para Bonhoeffer la realidad no es en primer término y definitivamente algo neutro, sino *el real*, es decir, Dios hecho hombre. Todo lo fáctico recibe *del* que es real, cuyo nombre es Jesucristo, su último fundamento y su definitiva eliminación, su justificación y su definitiva contradicción, su último «sí» y su último «no»¹⁷⁸. Así como la libertad concreta «efectúa» la fe, la responsabilidad verifica la calidad de la obediencia. Ella encuentra su forma más acabada cuando se pone al servicio y en el puesto de los otros. La «representación» asume una función de línea guía y funciona como una especie de «sacramento» viviente¹⁷⁹.

Si por responsabilidad se entienden «la totalidad y unidad resumidas de la respuesta a la realidad dada a nosotros en Jesucristo, a diferencia de las respuestas parciales que uno pudiera dar», esto significa, que la total donación de Jesucristo, lleva o nos arrastra a dar una respuesta total. De este modo la responsabilidad significa «que se arriesga la totalidad de la vida, que se trata de vida y muerte»¹⁸⁰. El momento exacto de la responsabilidad se entiende en términos de encuentro, entre la libertad de Dios, cuya revelación nosotros conocemos en Cristo, y la libertad del hombre, cuya precariedad se perfecciona en el testimonio. Rahner diría, desde una visión más existencial, que la relación cristiana al absoluto futuro, que es Dios, no

177 Cfr. M. LACROIX, *El humanicidio. Ensayo de una moral planetaria*, Sal Terrae, Santander 1995.

178 Cfr. D. BONHOEFFER, *Ética*, Trotta, Madrid 2000, 175-234.

179 Cfr. R. MENGUS, *Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, Beauchesne, Paris 1978, 463-483. Si se quiere ampliar el análisis a otros autores se puede ver C. BERTOLOZZI, «Responsabilità e testimonianza nella riflessione etica contemporanea», CIARDELLA Piero – GRONCHI Maurizio (ed.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000, 219-239.

180 D. BONHOEFFER, *Ética*, 202

disminuye o suprime, sino radicaliza su responsabilidad por el futuro intramundano, ya que el hombre puede llevar a realización esta disponibilidad a la apertura al futuro absoluto, en manera auténticamente existencial, solo en una relación, al mismo tiempo crítica y positiva, de responsabilidad y de acción por un futuro intramundano siempre nuevo¹⁸¹. Ahora bien, el futuro no está constituido por las posibilidades escondidas en el presente; siendo autofundado en Dios, nos viene al encuentro como la fuerza de su libertad amorosa. El don de Dios se concreta en el Crucificado, en él el futuro prometido entrelaza la libertad y el amor de Dios con la injusticia y la muerte, el sentido último con el sinsentido para mostrar la victoria sobre todo aquello que es negativo. La cruz, más que una figura trágica, es el «seno» del cual nace la nueva creación. El futuro cristiano no puede dejarse aprisionar ni por realismo de las cosas ni por la historia de los vencedores, siendo en grado de interpelar a fondo la libertad humana, el futuro no puede prescindir del Cristo de Dios¹⁸².

El tiempo del testimonio es, entonces, un tiempo de esperanza. Pero no se trata de cualquier esperanza, sino de los que murieron esperando («los pueblos crucificados»)¹⁸³, de los cuales la comunidad de creyentes hace memoria, y de los que siguen sufriendo en la actualidad. Es, pues, una esperanza combativa, una *esperanza-en-acción*, la esperanza cristiana porta consigo una dis-conformidad con la realidad¹⁸⁴. Una esperanza que hunde sus raíces en el evento Jesucristo, y por lo tanto va vista como una lucha contra la frustración, contra los profetas de la desgracia y del «fin de la historia»¹⁸⁵, orientándose por una existencia en favor de la vida¹⁸⁶. Por tanto, es una esperanza que se convierte en el dinamismo que hace salir de la tierra de opresión a la tierra de promisión y no se alimenta de sueños idealistas que sacan de la realidad, sino, más bien, se trata de la aceptación de la promesa liberadora de Dios, actuada hasta dar la vida por otros¹⁸⁷.

Un último pasaje es saber en qué modo la responsabilidad está relacionada con el martirio y cómo éste, en cuanto muerte cristiana, pueda ser entendido como *ser-para-la-vida*. El martirio, como muerte cristiana, en sentido estricto, no puede ser entendido de otro modo, sino como la paradójica manifestación histórica del mártir Jesús que dio la vida por la humanidad. La definición heideggeriana de la

181 K. RAHNER, «La questione sul futuro», 191.

182 Cfr. G. COLZANI, *La vita eterna*, 28-29.

183 Cfr. el prólogo de J. Sobrino a la obra de X. ALEGRE, *Memoria subversiva y esperanza para los pueblos crucificados. Estudios bíblicos desde la perspectiva de la opción por los pobres*, Trotta, Madrid 2003, 10.

184 Cfr. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2003, 2004², 140-141.

185 Típico en este sentido, S. HUNTINGTON, *¿Choque de civilizaciones?*, Tecnos, Madrid 2002.

186 Cfr. J. B. LIBÁNIO, «Speranza, utopia, risurrezione», en *Mysterium liberationis*, 932. La teología, dice Horkheimer, es la esperanza que, no obstante esta injusticia, que caracteriza el mundo, no pueda suceder que la injusticia tenga la última palabra, es nostalgia de que el asesino no triunfe sobre la víctima inocente, cfr. M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, 74-75.

187 Cfr. I. ELLACURÍA, «Utopía y profetismo desde América Latina», 256-258.

existencia como *ser-para-la-muerte*, obliga a encontrar otro camino, que no se quede en el fatalismo que impone la realidad de la muerte, el saber si es posible *ser-para-la-vida* y en cuál modo lo sea.

En la filosofía de Heidegger, mientras el Dasein es, queda siempre aún algo pendiente que él puede ser y será. Pero a este resto pendiente pertenece el «fin» mismo. El «fin» del estar-en-el-mundo es la muerte. Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein. El haber-llegado-a-fin del Dasein en la muerte y, por consiguiente, el estar-entero de este ente, sólo podrá empero ser incorporado en la forma fenoménicamente adecuada al examen del posible estar-entero cuando se haya logrado un concepto ontológicamente suficiente, esto es, un concepto *existencial*, de la muerte. Ahora bien, si hablamos de un modo que sea conforme al Dasein, la muerte sólo es en un existensivo *estar vuelto hacia la muerte*. En términos sintéticos se puede decir, que el que el Dasein llegue-a-su-fin no significa consumación. En la muerte el Dasein no está consumado, ni ha desaparecido, ni mucho menos concluido, «antes bien, así como el Dasein, mientras esté siendo, ya es constantemente su no-todavía, así él es también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein, sino un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente. La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es: «apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir». Junto a la certeza de la muerte va también la *indeterminación* de su cuándo. Esto produce un estado de «angustia», que no es mera emoción, y que al superar la posibilidad de convertirse en miedo, se transforma en *libertad para la muerte*¹⁸⁸.

Como advierte Lévinas, Heidegger en la relación tiempo-muerte, lee la muerte a partir de su interés por definir el tiempo. Se da una reducción del tiempo a *ser-para-la-muerte*, a la estructura del *Dasein*, es decir, todavía a la subjetividad en su origen, la relación con el ser, a partir del cual se comprende al otro. Hay un solo valor y es el valor de ser, valor puramente formal y en el que se radica el rechazo heideggeriano de los valores. La clave de lectura en Lévinas es el concepto de «responsabilidad» o la visión socio-religiosa de la relación tiempo-muerte, la inclusión de «los otros» en el modo de tratar el binomio tiempo-muerte y no sólo la visión ontológica del «ser» o «ser-existencia individual». Leyendo a E. Bloch¹⁸⁹, presenta en sentido contrario a Heidegger la muerte a partir del tiempo¹⁹⁰. Lévinas intenta dejar atrás el análisis de la muerte como momento ontológico, de la

188 Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 251-286.

189 Cfr. E. BLOCH, *El principio esperanza*, vol. 3, Trotta, Madrid 2007, 204-291; ID., *Spirito dell'utopia*, RCS, Milano 2004, 311-369. Un análisis de la interpretación que hace Bloch en, J.-M. TILLARD, *La morte: enigma o mistero?*, Qiqajon, Magnano 1998, 111-121.

190 Cfr. E. LÉVINAS, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milán 2003, 64-187.

muerte como nada y de la temporalidad conectada a la angustia de la nada, para llegar a un pensamiento en el cual el sentido sería todavía conectado al mundo, pero en el que el sentido del mundo es profundamente relacionado a los otros hombres. Es cuanto adviene, según el filósofo, en una filosofía en la que la preocupación social anima el conjunto del saber y de la cultura, y en la cual la terminología ontológica está relacionada con el otro, lo cual se puede encontrar en un pensamiento social o religioso¹⁹¹. En el fondo, la preocupación de Lévinas siempre ha sido la de saber «de qué modo, ser y tiempo entrarían en quiebra para que aflore la subjetividad de su esencia en el punto de ruptura, el cual todavía es temporal y donde se pasa más allá del ser»¹⁹². La respuesta al tema de la muerte, dice, no puede ser sólo ontológica, sino también ética y la categoría que privilegia es la de la «responsabilidad». Resalta la cuestión que la muerte pone en primer plano la proximidad del próximo, cuestión de que paradójicamente, dice, es mi responsabilidad por su muerte. Tillard dice una cosa parecida, pero en palabras más sencillas y en otro sentido. Tillard constata un hecho de la cotidianidad, es decir, el presentimiento de la muerte vaga en nuestros pensamientos como un fantasma y sólo vamos tomando conciencia de la propia muerte en modo gradual, pasamos de la tercera persona, la muerte de los otros, a la segunda persona, la muerte de un ser querido. Se pasa de una evidencia razonada y completamente abstracta a una evidencia vivida, en la cual la primera viene inserta¹⁹³.

Si el mérito de Heidegger ha sido el haber dejado clara la profunda humanidad de la muerte, algo que nos es inmanente y que pertenece a la estructura formal de nuestra vida¹⁹⁴, en Lévinas se pide que el tema de la muerte pase de la ontología a la dimensión ética, la muerte no se agota en la fatalidad de su individualidad e intransferibilidad, sino que posicionándose más allá de la esencia, nos habla de nuestra responsabilidad ética con los otros.

Pero, con Heidegger y Lévinas estamos siempre en el plano filosófico. En teología la cuestión cambia; en Jüngel, por ejemplo, se habla de «irrelacionalidad» de la muerte, un punto de vista más incisivo, que pone en evidencia su dramaticidad. Si Dios no cesa ni siquiera en la muerte de relacionarse con nosotros, es más, si se ha identificado con Jesús, muerto para demostrarse benévolo con todos, entonces, dice Jüngel, quiere decir que en el corazón de la irrelacionalidad de la muerte ha nacido una nueva relación de Dios con el hombre. Nótese bien: la *nueva relación* de Dios con el hombre consiste en el hecho que Dios mismo sufre la irrelacionalidad de la muerte que aliena de sí a los hombres. Dios se inserta ahí donde se rompen las relaciones y las relaciones menguan¹⁹⁵. La única explicación

191 Cfr. E. LÉVINAS, *Dio, la morte e il tempo*, 142.

192 E. LÉVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1999, 52.

193 Cfr. J.-M. TILLARD, *La morte: enigma o mistero?*, 46-47.

194 Cfr. G. COLZANI, *La vita eterna*, 186.

195 Cfr. E. JÜNGEL, *Morte*, Queriniana, Brescia 1972, 156-157.

plausible a la muerte como irrelacionalidad es la de ser motivada por el amor, ese es el motivo no sólo del actuar, sino del ser de Dios. Según Tillard, en el destino humano no hay nada de grande y nada que tenga que ver con el amor que no deba pasar por la estrechez del *thanatos*: no sólo el *eros*, sino su transfiguración evangélica en *agape*¹⁹⁶.

En Jünger, la reflexión sobre la muerte representa el intento de repensar a Dios en la dialéctica de presencia y ausencia, de repensar el hombre al interno de una diferencia cualitativa entre Dios y mundo, entre su cercanía y lejanía, al interno de una dialéctica de revelación. En la muerte misma de Jesús, expresión máxima de la ausencia de Dios, encontramos las huellas, poco visibles pero seguras de su presencia. La ausencia, entonces, de cualquier género —dolor, pecado, muerte, división, fracaso— es cifra, huella, signo, manifestación de la presencia de Dios porque, contemplando el árbol de la cruz, se adquiere un concepto diferenciado de revelación, se tiene la intuición de la revelación como diferencia, dialéctica entre Dios y el mundo¹⁹⁷.

La muerte tiene, entonces, una función simbólica y testimonial. K. Kitamori dice que nuestro dolor, y nosotros creemos que también la muerte, «debe testimoniar el dolor de Dios convirtiéndose en el *símbolo* del dolor de Dios»¹⁹⁸. Y es que la muerte tiene una fuerte función dialéctica: por una parte limita, pero por la otra posibilita. Pero todo el ser humano goza de una función simbólica; pensemos en el ojo, es a la vez la posibilidad indispensable para la vista, pero es su más grande limitación, lo mismo se diga del lenguaje. La muerte, dice, Jankélévitch, no sólo nos impide vivir, limita la vida, y luego un día la reduce; sino que al mismo tiempo comprendemos que sin la muerte el hombre no sería un hombre, que es precisamente la presencia latente de la muerte que favorece las grandes existencias, dando a ellas el fervor, el ardor, el tono específico. Se puede decir, que aquello que no muere no vive¹⁹⁹.

Creemos importante esta premisa, pues el martirio es una forma de morir, por tanto, las posibilidades que tiene de entrar en el imaginario de los cristianos y de las personas en general, depende mucho de la concepción que de ella se tenga. Esto quiere decir que si «el mundo burgués oculta la muerte»²⁰⁰, y visto que el martirio es la muerte cristiana, entonces, ¿por qué no habría de ocultar también a éste? Retorna, pues, la necesidad de que los cristianos, en virtud de su bautismo, vivan con responsabilidad el ser testigos de Cristo. En un mundo en donde parece

196 Cfr. J.-M. TILLARD, *La morte: enigma o mistero?*, 127.

197 Cfr. A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H. U. von Balthasar e G. W. F. Hegel*, Pontificio Seminario Lombardo/Glossa, Roma/Milano 1995, 77.

198 K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, 78.

199 Cfr. VL. JANKÉLÉVITCH, *Pensare la morte?*, Raffaello Cortina, Milano 1995, 31.

200 J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 2007, 89.

que el capitalismo ha vencido, el pobre y el mártir parecen «cuerpos extraños»: un pobre o un cristiano que quiera vivir en radicalidad o es aniquilado o asimilado por el sistema, pero se le niega una existencia por libre elección. Ahí donde la memoria de Cristo se hace auténtica y eficaz, ahí el cristiano debe saber que deviene posible beber el cáliz. El martirio no es un proyecto de santificación propia, sino que es un evento en el cual Dios entrega al creyente a los impíos y es un puro don de Dios. Cuando se da el martirio, la solidaridad con los hombres, y en particular con los pecadores, no es desmentida por el mártir, es más, es afirmada, y si el ser «cuerpo extraño» deviene epifanía, inscrita en el testimonio, entonces es ya puesto en movimiento el proceso de reconocimiento del mártir también de parte de sus verdugos²⁰¹.

En Bonhoeffer, el rechazo se refiere no a un rechazo genérico, sino a un rechazo específico de lo cristiano en el mundo. Además la cruz es un con-sufrir con Cristo, es el sufrimiento de Cristo. Sólo la vinculación a Cristo, tal como se da en el seguimiento, se encuentra seriamente bajo la cruz. Recuerda además el teólogo-mártir que el bautismo en nombre de Cristo es entrar en la dialéctica entre muerte y vida. De este modo, quien entra en el camino del seguimiento se sitúa en la muerte de Jesús, transforma su vida en muerte. La muerte, entonces, no es la meta terrible de una vida piadosa y feliz, sino que se encuentra al comienzo de la comunión con Jesús. Recordando la Confesión de Augsburgo dirá que la Iglesia se entiende como «la comunidad de los que son perseguidos y martirizados a causa del evangelio». Pero no sólo eso: si el sufrimiento es «lejanía de Dios», Jesús sufriendo también él se hace cercano a lo más alejado de Dios, para poderlo acercar, como diría el teólogo: «es preciso llevar el sufrimiento para que este pase». Dios, entonces, es un Dios «que lleva» o como prefería decir Ellacuría «que carga». El discípulo y, por tanto la Iglesia, está llamada igualmente a tomarse con responsabilidad el sufrimiento del mundo: «Ser cristiano consiste en llevar. Lo mismo que Cristo al llevar la cruz, conservó su comunión con el Padre, para el que le sigue cargar la cruz significa la comunión con Cristo»²⁰².

2. Ejercicio de la libertad y sacramentalidad del martirio

Hacerse cargo de los problemas del mundo desde el punto de vista de la fe, es decir, servir a la construcción del Reino no es para la Iglesia algo opcional, pertenece a su naturaleza sacramental. Ahora bien, su sacramentalidad se refiere, como a su fundamento, a Jesucristo²⁰³, el cual predijo que el Reino de Dios sobre la tierra se afirmaría sólo por medio de contradicciones y luchas, que podían exigir el sacrificio

201 Cfr. E. BIANCHI, *Cristiani nella società*, BUR, Milano 2007, 72-73.

202 Cfr. D. BONHOEFFER, *El precio de la gracia*, 27-59.

203 Y en él, al misterio trinitario. Cuando se dice que la Iglesia es sacramento se entiende *mysterion*, es decir, aquel modo de relación entre la salvación, así como se da en Cristo, y la Iglesia que media esa salvación, cfr. S. MAZZOLINI, «La chiesa sacramento del regno», en *Gregorianum* 86 (2005), 631, 639.

extremo²⁰⁴. Esto quiere decir, que realidades correlacionadas como «cruz», «sufrimiento» y «martirio», no son excepciones en la vida de la Iglesia, ni mucho menos cuerpos extraños; todo lo contrario, corresponden a la forma histórica de la Iglesia: el martirio posee, innegablemente, una eminente función de signo (sacramento)²⁰⁵. Saltarse este principio, afirmando la feliz resurrección de la Iglesia, cerrando los ojos al pecado y a la muerte que éste genera en el mundo, sería mutilar la realidad eclesial.

Pues bien, el sentido sacramental del martirio se funda en el evento Jesucristo, el Sacramento primordial²⁰⁶. En Jesucristo, la trascendencia de Dios no se entiende como algo más allá de la humanidad, o como contrapuesta a ella, sino como la trascendencia de aquel Dios que se comunica, como la trascendencia que está dentro de la historia en el modo propio del Dios de Jesús²⁰⁷. Lo cual significa que así como en la vida de Jesús fue posible la revelación de Dios, así en el mártir, en cuanto expresión del nivel más alto de la experiencia del discipulado, debe ser posible encontrar manifestada la presencia de Dios²⁰⁸. Y debe ser posible, además, que de esa disposición fundamental que encontramos en la existencia del mártir se pueda pasar, desde el punto de vista de la fe, a una expresión eclesial del martirio²⁰⁹.

El martirio es un encuentro profundo entre la libertad del hombre y la libertad de Dios, comunicada en Jesucristo. Sólo en este modo se logra superar el fatalismo que impone la muerte natural. El mártir acepta con responsabilidad histórica que su libertad le ha sido donada por Dios, y en cuanto tal, la acoge y al mismo tiempo, desde la fe, da testimonio de ese don²¹⁰. Por tal motivo, el martirio, como hemos

204 M. PELLEGRINO, «Il significato ecclesiale del martirio», en *Servitium* 15/16 (1981), 15-24, 315-337, 54.

205 Cfr. L. BOFF, «Martirio: tentativo di una riflessione sistematica», 38; J. A. ESTRADA, «Perseguidos por la justicia», en *Misiones Extranjeras* 127 (1992), 20-21.

206 E. ESCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1981, 28.

207 Cfr. COLZANI, *Antropología*, 31. El martirio, siendo una respuesta a la iniciativa de Dios en virtud de la acción del Espíritu Santo para conformar el mártir a Cristo crucificado, hace que Dios entre en la vida del hombre y lo empuje con Cristo, para Cristo y en Cristo a la «real» conformidad y contemporaneidad con su «muerte-para-la-resurrección», que constituye el evento central de la historia de la salvación, cfr. A. M. TRIACCA, «Martirio: significato salvifico-sacramentario della sua "δύναμις-virtus"», en *Salesianum* 35 (1973), 251-253.

208 Como dice M. Pellegrino, el martirio es una gloria de la Iglesia, una prolongación del sacrificio cruento de su fundador y cabeza, y por ese motivo participa en la fecundidad redentora de la sangre derramada por él, cfr. M. PELLEGRINO, «Il significato ecclesiale del martirio», 51; R. PELLITERO, «La fuerza del testimonio cristiano», 373.

209 El hecho que cierto tipo de literatura presente a los mártires como héroes solitarios de frente al perseguidor, eso no disminuye en el mártir la conciencia de pertenencia a una comunidad de hermanos, en la cual y en nombre de la cual da el propio testimonio, contribuyendo con el ejemplo y el sacrificio a la fidelidad de la Iglesia a su misión, cfr. M. PELLEGRINO, «Il significato ecclesiale del martirio», 52.

210 En los primeros siglos del cristianismo, el sentido de la libertad, visto desde la óptica del martirio, era expresado normalmente con el término *parrhesia* (Παρρησία). Los estudiosos distinguen dos dimensiones de la *parrhesia*: la celeste indica la confianza que los mártires tienen con Dios por haber confesado a Cristo; y está también la terrestre, ejercida hacia aquellos que no creen, pero a los cuales se pretende hacer llegar el mensaje liberador del evangelio; la *parrhesia* terrestre de frente a los perseguidores es funcional a la *parrhesia* celeste. La *parrhesia* describe un comportamiento coherente que produce resonancias benéficas en aquellos que asisten a los hechos. La *parrhesia* no se ejercita sólo de frente a los jueces y a los paganos, sino también está dirigida a los cristianos, sobre todo a aquellos que no profundizan en los designios de Dios. En este caso *parrhesia* es sinónimo de franqueza de frente a los propios correligionarios, para hacer comprender a ellos la exigencia del evangelio. Sobre la *parrhesia* cfr. C. NOCE, «La *parrhesia* terrestre del martire», en *Unites Docete* 39 (1986), 321-340; ID., «Significato ed esercizio della παρρησία celeste nei testi martirologici dei primi secoli», en *Unites Docete* 45 (1992), 17-34; 46 (1993), 71-88.

intentado mostrar en los capítulos anteriores, no se refiere sólo al momento puntual del sacrificio violento, esto en el plano natural no especifica nada; el martirio significa algo específico sólo si es visto en la complejidad del testimonio de Cristo, es decir, en su vida, pasión, muerte y en su resurrección. Va colocado en el plano del seguimiento, pues sólo así se entiende que el don de la libertad sea vivido en la cotidianidad de la existencia, sea profundizado en la responsabilidad histórica y pueda culminar, cuando es requerido, en el derramamiento de la propia sangre.

Se pueden testimoniar muchas realidades en el mundo: la justicia, los principios morales, la revolución, etc. Pero en el caso específico del testimonio cristiano, el mártir, por una parte intenta realizar plenamente su propio yo personal, pero como ese yo le ha sido donado, el martirio deviene un *reditus*, una profunda aspiración de trascendencia²¹¹, la culminación del estado de búsqueda y de precariedad que caracteriza normalmente la existencia histórica. Ahora bien, el hombre, en función de su ser libre, tiene abierta siempre la posibilidad de su no-libertad. Es por ello que el testimonio en general y el martirio en particular, afronta al sujeto en la intimidad de su conciencia, lo obliga a tomar una decisión de frente a aquello que se revela como una realidad verdadera, el mártir debe ratificar su fe y su agradecimiento de frente al Dios de Jesús, que le hace existir como persona libre y racional.

Como en el caso de los mártires latinoamericanos, que se vieron de frente a una realidad de evidente irrespeto de los derechos humanos, decidiéndose por su defensa pusieron en riesgo su propia persona. De frente a la amenaza y al hecho mismo de la represión contra las personas, en un contexto en que los cristianos se ven directamente implicados, el mártir encarna una «voluntad de significación»²¹², es decir, expresa la posibilidad real de que otro modo de convivir entre las personas es posible, es la rebelión total contra toda insignificancia existencial, es la esperanza cristiana en *acto*. Es esperanza porque, aunque el mártir encarne los valores del Reino hasta las últimas consecuencia en el plano histórico, con ello no agota el misterio, sino que lo significa, en realidad el martirio tiene sentido en este plano, en cuanto hace sentir más cercano al Dios que viene. Pero, aunque el mártir

211 Cfr. E. BARBOTIN, «Le sens existentiel du temoignage et du martyre», en *Revue des Sciences religieuses* 35 (1961), 178. Esta aspiración de trascendencia supone una mínima estructura teleológica del martirio, es decir, por lo menos se ha de aceptar, según el concepto clásico de martirio, que el perseguidor tenga una intensión criminal contra el testigo, a eso normalmente lo llaman «teleología pasiva». Pero se da además una «teleología activa» del martirio, es decir, las concretas e íntimas motivaciones del mártir. Ahora bien, esta «teleología activa» es la que interesa, en sus dos expresiones: personal y pública. El derecho, cuando juzga de la causa de los mártires, se atiene a la expresión pública, pero toda la riqueza de la realidad del martirio incluye también las motivaciones personales. En el mártir se da una tensión (κίνησις), una intensidad personal que busca corresponder a la voluntad de Dios y una fuerza, una acción (δύναμις) en el momento del martirio, que implica al perseguidor y al perseguido, cfr. A. M. TRIACCA, «Martirio: significato salvifico-sacramentario», 251-253.

212 E. BARBOTIN, «Le sens existentiel du temoignage et du martyre», 179.

no agote el misterio, con su testimonio entra en el misterio y, en los límites de su testimonio, comunica el misterio, es decir en él «la carne se hace palabra y la palabra se hace carne»²¹³. Su testimonio individual se redimensiona, alcanza valor universal y se consagra su originalidad, el mártir testimonia una realidad que lo sobrepasa. Como dice 2Co 4,7: «Pero llevamos este tesoro en recipientes de barro para que aparezca que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros». Actuando así, el martirio, no disminuye el valor de la persona, sino que lo lleva a su más alta densidad de significación.

El mártir, alcanzando el máximo nivel de densidad significativa, se convierte, para la comunidad eclesial y para la comunidad humana en general, en palabra «nítida» al servicio de la revelación del Dios de Jesús. Su testimonio tiene una función recreativa, en cuanto que expresa el martirio de Jesús en el presente histórico; el mártir, entonces, interpela, sin hacer violencia a la libertad de sus interlocutores, proponiendo a otros esta entrega generosa que en él es ya una realidad; la aceptación de su invitación le da vida a la comunidad de los discípulos. Son dos aspectos del mismo evento: por una parte, Dios, que tiene la iniciativa en el «evento-martirio» acepta el ofrecimiento que el mártir hace de sí, para la salvación del mundo, que se concreta en el mártir mismo y que en el Espíritu Santo, por medio de una especial configuración a la humanidad sufriente de Cristo revivida en el mártir, toda la humanidad tiene acceso al Padre; por otra parte, el «evento-martirio» hace que el mártir se abra a los otros, a la Iglesia, y en ella al mundo²¹⁴.

Pero hay que insistir en que el martirio es una vida de testimonio y no simplemente un momento puntual. Por ello, a la convicción de Pablo, es decir, la fragilidad del testigo y la profundidad de lo testimoniado (2Co 4,7) se llega sólo después de una experiencia de seguimiento. Es signo de salvación en la historia²¹⁵. Sólo así se puede comprender que la palabra diáfana del mártir no encuentre necesariamente personas dispuestas a aceptar su propuesta. Pero es precisamente en este punto en donde el perseguidor se equivoca y donde el martirio muestra toda su potencialidad dialéctica; el perseguidor piensa que matando al testigo anula el peligro de ser desenmascarado en su anti-testimonio. Todo lo contrario: es en ese momento que el mártir lo obliga a manifestar toda la potencialidad del mal que en él se esconde. No es difícil, entonces, constatar el valor revelativo del martirio, y cómo algunas muertes sean auténticas revelaciones: «Cuando hayáis levantado al

213 E. BARBOTIN, «Le sens existentiel du témoignage et du martyre», 180. El martirio es una especie de «síntesis escatológica». El evento-martirio hace visible y actual, por participación en su martirio, el momento histórico en el cual Cristo ha derramado su sangre como signo de obediencia y de amor al Padre. El mártir es *signo conmemorativo* de la pascua de Cristo, en cuanto que ésta es primariamente aceptación de la cruz, como gesto de amor supremo para la salvación de los hombres. Es *signo demostrativo*, porque hace también actualmente presente por participación en el mártir la pasión y muerte de Cristo. Es también *signo pronóstico* que a la vez preanuncia y realiza eficazmente el futuro, que se inició con la pascua de Cristo, cfr. A. M. TRIACCA, «Martirio: significado salvífico-sacramentario», 259-260.

214 Cfr. A. M. TRIACCA, «Martirio: significado salvífico-sacramentario», 257.

215 Cfr. A. M. TRIACCA, «Martirio: significado salvífico-sacramentario», 258.

Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy» (*Jn 8,28*); «verdaderamente éste era Hijo de Dios» (*Mt 27,54*). Así, desde el ejercicio de la libertad que de Dios hemos recibido y que hemos puesto, desde la fe, al servicio de los valores absolutos del Reino, se puede justificar el homenaje de un sacrificio absoluto.

3. *Martirio, sacramento para todos los tiempos*

El martirio pertenece a pleno título a la vida de la Iglesia²¹⁶. Para esta afirmación vale el axioma ya aplicado en la Iglesia antigua, es decir, siendo el mártir parte y miembro de la Iglesia, es la Iglesia que sufre y es perseguida en el mártir; el martirio es un acto de la Iglesia²¹⁷. Ignorar este principio es tener una falsa idea de lo que es la historicidad de la Iglesia. Su centralidad se justifica desde la sacramentalidad de la Iglesia. Pues, siendo el martirio la máxima expresión del testimonio evangélico y expresando el testimonio evangélico —en el sentido de la misión— la naturaleza de la Iglesia (AG 2)²¹⁸, entonces, también el martirio va visto dentro de las coordenadas de la mediación, es decir, como «instrumento de unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Ahora bien, los mártires reflejan el modo en que Jesús ejerció su sacramentalidad con respecto a Dios, es decir, fue perseguido y crucificado. De modo que el martirio es un concentrado de aquello que se debe predicar de todos los miembros de la Iglesia, es decir, que «es necesario que todos los miembros [del cuerpo] se asemejen a El [...] Peregrinos todavía sobre la tierra, siguiendo sus huellas en el sufrimiento y en la persecución» (LG 7). Si la Iglesia es «testigo entre los hombres de las cosas divinas»²¹⁹, entonces aquellos miembros suyos, que anuncian el evangelio no sólo «por la predicación oral, sino sobre todo por la vida»²²⁰, hacen realidad aquello por lo cual únicamente tiene sentido la existencia de la Iglesia: «hacer presente a Jesucristo a los hombres»²²¹. Si el mártir efectivamente logra eso, entonces está justificada su perenne actualidad.

La interacción bautismo-martirio. Según la tradición, se pasa a formar parte de la Iglesia por medio del bautismo²²², lo cual pone a todos los bautizados

216 Cfr. E. PETERSON, *Tratados teológicos*, 76. En este sentido la cruz no es solamente el icono de un mártir solitario que muere por «su» Dios, sino de un Hijo de Dios que muere por el hombre. El martirio no consiste en ser «compañeros» de Jesús, sino en ser sus discípulos, cfr. B. MAGGIONI, «Martirio, missione compiuta», en *Mondo e Missione* 123 (1994), 657.

217 Cfr. M. PELLEGRINO, «Chiesa e martirio in Sant'Agostino», en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 1 (1965), 193.

218 Sobre la relación martirio-misión, cfr. M. ZAGO, «Martirio. Espressione eminente della missione», en *Missioni Omi* 4 (1998), 12-17; B. MAGGIONI, «Martirio, missione compiuta», en *Mondo e Missione* 123 (1994), 653-657; R. SPIAZZI, «Memoria storica e coscienza teologica del martirio come dimensione della missione», en *Omnis Terra* 14 (1996), 9-17.

219 H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1980, 174.

220 H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 182.

221 H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 176.

222 Cfr. CCC, n. 1267.

en perspectiva testimonial: vocación al bautismo, vocación a la santidad y vocación al martirio se colocan en la misma dinámica ontológica y mantienen una íntima relación con el misterio trinitario. La vocación al martirio consiste en llevar a «cumplimiento», a su «conclusión» y «perfección» la implícita vocación eclesial-bautismal. Dios Padre, de hecho, llama a «la plenitud de Cristo» (*Ef 4,13*) en la vocación bautismal, pero en modo particular en el martirio, donde se da una maduración precoz e intensiva de la gracia de Dios²²³.

Veamos un primer nivel de relación. En relación al Hijo, está fuera de discusión la analogía del mártir con los padecimientos y la muerte de Jesús. Existe una analogía entre Jesucristo y el mártir, esto es, lo que en el bautismo sucede por configuración sacramental, en el martirio sucede por configuración «semántico-mimética»: semántica, porque significa la imagen de la vida de Cristo en su propia vida y mimética porque no sólo imita en el sentido moderno de la «mímesis», sino que reproduce y hace efectiva, en los límites del seguimiento, la obra salvífica que se plenifica en Cristo. El mismo Jesús decía que tenía que ser bautizado aludiendo a la cruz (cfr. *Lc 12,50*). Con lo cual, su muerte es un bautismo de sangre y el bautismo es, en sentido estricto, una muerte en Cristo. De este modo, lo que en el bautismo es sólo una disposición constante, en el martirio es una realización puntual. El mártir es coheredero de las promesas del Padre por su íntima unión con el Hijo; así, entre el misterio pascual, el bautismo y el martirio media un vínculo esencial²²⁴. Aquello que en el bautismo se recibe como punto de partida y como disposición permanente al testimonio evangélico, por medio de un ejercicio responsable en la historia llega a maduración y, de frente a los peligros inminentes, se realiza en toda su madurez en la aceptación responsable del martirio.

El segundo nivel en la analogía bautismo-martirio, es la coherencia ética en la vida del mártir. El punto de comunión con Cristo es el cumplimiento de la voluntad del Padre, una obediencia hasta la muerte. Esto normalmente se afirma desde el punto de vista de la fe. Pero el ser fieles a la voluntad del Padre se cumple además en otras virtudes. El defender la imagen de Dios en los derechos de las personas, por ejemplo, es una disposición legítima de testimonio delante a Dios y a la Iglesia. Al considerar la coherencia ética en el mártir se abre el tema del martirio a un universo más amplio de comprensión. Esta ampliación no disminuye el sentido específico del martirio cristiano, más bien lo enriquece, en cuanto que lo abre a sentidos diversos de testimoniar el Dios de Jesús. De hecho, cuando nosotros encontramos personas en otras tradiciones religiosas, que se han entregado hasta la muerte por defender los derechos de la persona, esas acciones no pueden sino tener hondas raíces evangélicas, pues Jesús fue asesinado, por mantener un estilo

223 Cfr. A. M. TRIACCA, «Martirio: significato salvífico-sacramentario», 266.

224 Cfr. A. M. TRIACCA, «Martirio: significato salvífico-sacramentario», 268

de vida coherente con sus principios y porque su predicación y sus acciones no correspondían con la versión oficial de la religión y del poder político de turno²²⁵.

En el plano eclesial, la relación bautismo-martirio se hace en términos de credibilidad de la Iglesia. Si el bautismo es el medio para incorporarse a la Iglesia, el martirio es la expresión de la máxima vitalidad de la Iglesia. Esto parece un juicio contradictorio, pero en realidad es dialéctico, en el sentido que el martirio es signo de la relación dialéctica que la Iglesia debe mantener con el mundo, es su vanguardia y su termómetro²⁶⁶. Cuando la relación con el mundo es pacífica no hay mártires, pero, al mismo tiempo, cuando los mártires cesan esto significa que la Iglesia ha perdido su credibilidad, es decir, se ha acomodado a las estructuras del mundo, ha perdido vitalidad. En esta perspectiva el mártir no debe ser reducido a ser el «defensor de un cuerpo doctrinal», sino que es un «creador de la Iglesia»²²⁷. El bautizado, en modo particular —dice Romero— el mártir, provoca una crisis y cuando se ataca a un bautizado es a Cristo que se persigue: «Así también cada uno de nosotros lleva una responsabilidad de la cual él no es dueño, uno ya es un responsable de Cristo y tiene que dar fe»²²⁸. La Iglesia, si es verdadera, está llamada a «inquietar las conciencias, provocar crisis en la hora que vive», pues «una palabra de Dios que no toca el pecado concreto de la sociedad en que está anunciándose, ¿qué evangelio es ése?»²²⁹. De ahí que los predicadores del evangelio «predican el testimonio subversivo de las Bienaventuranzas que le han dado vuelta a todo para proclamar bienaventurados a los pobres, [...] a los sedientos de justicia, [...] a los que sufren»²³⁰.

Veamos ahora la relación que se establece entre Espíritu Santo y martirio, siempre en la perspectiva bautismal. La Carta de Tito afirma que Dios «nos salvó, no por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia, por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo» (*Tt* 3,5); y los Padres de la Iglesia afirman que es el Espíritu Santo que prepara y sostiene al mártir²³¹. El Espíritu Santo está presente en el momento del bautismo de Jesús (cfr. *Mt* 3,16), pero Jesús relaciona su bautismo al evento de su muerte (*Mc* 10,38), de modo que su bautismo y su martirio tienen una íntima relación con el Espíritu, él inicia su misión con un bautismo de agua y la termina con uno de sangre, esto establece las dimensiones del martirio cristiano y la constante presencia del Espíritu en él: «Este es el que vino por el agua y por la sangre: Jesucristo; no solamente en el agua, sino en el agua y en la sangre. Y el Espíritu

225 Cfr. J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy*, 140-141.

226 J. ZVĚŘINA, «Meditazione sulla persecuzione», en *Communio* 92 (1987), 3.

227 Cfr. J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy*, 139.

228 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 53.

229 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 140.

230 O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 197.

231 Cfr. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis bautismal. Es Espíritu Santo* 16,2, CTP 103,356.

es el que da testimonio, porque el Espíritu es la Verdad» (1Jn 5,6)²³². Es por eso que el martirio debe ser visto en esta perspectiva trinitaria, en donde el testimonio histórico sigue las modulaciones que le sugiere la fuerza del Espíritu Santo y no sigue simplemente el derecho y la doctrina de la institución, más bien esa doctrina y ese derecho tratan de leer los signos que ese Espíritu va suscitando en la historia.

Finalmente, el hecho de que no todos tengan que derramar efectivamente su sangre, no resta nada al valor salvífico de éste, aunque el martirio se de a miles de kilómetros de la propia comunidad eclesial; y no nos exime tampoco de la responsabilidad con la cual todos estamos llamados a vivir la sacramentalidad de la Iglesia en la que estamos integrados²³³: «suponer que llegarán días en que no habrá ya mártires, eso equivaldría a negar que entonces seguirá existiendo la Iglesia»²³⁴. Una sacramentalidad responsable viene exigida porque la salvación prometida a todos, se realiza por la mediación de la Iglesia y, sobre todo, porque la misma categoría de sacramento relaciona la Iglesia con Cristo, que ofreció su vida por todos. La Iglesia se ve, entonces, constitutivamente abierta a todos los hombres y advierte la responsabilidad de la salvación de todos. La Iglesia no podría expresar su propia autoconciencia en términos de sacramento de salvación, sino haciéndose cargo responsablemente del destino de todos los hombres²³⁵. Esto lo puede lograr si renuncia a concentrarse sólo sobre aquellos elementos que encuentra en su interior, pero que no pertenecen a su función de signo; dicho positivamente, la Iglesia ejercerá una responsabilidad en modo creíble sólo si se esfuerza por ser signo y sólo signo de Dios, sin confiarse en apoyos socio-políticos, socio-culturales o socio-económicos²³⁶. Esto evidentemente, es posible lograrlo si la Iglesia se ve a sí misma como la comunidad bajo la cruz²³⁷.

La interacción eucaristía-martirio. Pueden servir como introducción a este punto las palabras que el documento de *Aparecida* dedica al tema de la eucaristía y al modo cómo el discípulo está vinculado a ella:

«La Eucaristía es el lugar privilegiado del encuentro del discípulo con Jesucristo. Con este Sacramento, Jesús nos atrae hacia sí y

232 El don del Espíritu a la Iglesia es concomitante al martirio de Cristo, es un *crucem roseum*: «el Espíritu no sólo es entregado por Jesús, como don autónomo y separado, totalmente independiente de Jesús mismo, sino que es el Espíritu de Jesús; o mejor: es el Espíritu de Jesús entregado por Jesús mismo a la Iglesia (la realidad simbolizada por el “agua”), es la vida profunda de Jesús mismo (“la sangre”) actualizada en la Iglesia por el Espíritu; es Cristo mismo que, para los creyentes, sigue presente en el Espíritu», I. DE LA POTTERIE, *La pasión de Jesús según San Juan. Texto y espíritu*, BAC, Madrid 2007, 138.

233 Cfr. B. MAGGIONI, «Martirio, missione compiuta», 656.

234 E. PETERSON, *Tratados teológicos*, 77. Es evidente que el martirio es también manifestación de aquella búsqueda constante de un estado ideal de vida, en el cual no sean necesarias las expresiones radicales de las virtudes, cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, 214.

235 R. REPOLE, «Chiesa, responsabile dell'umanità», en *Gregorianum* 86 (2005), 649-650.

236 I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia*, 226.

237 Cfr. J. MOLTMANN, *La chiesa nella forza dello Spirito*, 131.

nos hace entrar en su dinamismo hacia Dios y hacia el prójimo. Hay un estrecho vínculo entre las tres dimensiones de la vocación cristiana: creer, celebrar y vivir el misterio de Jesucristo, de tal modo que la existencia cristiana adquiere verdaderamente una forma eucarística. En cada Eucaristía, los cristianos celebran y asumen el misterio pascual, participando en él. Por tanto, los fieles deben vivir su fe en la centralidad del misterio pascual de Cristo a través de la Eucaristía, de modo que toda su vida sea cada vez más vida eucarística. La Eucaristía, fuente inagotable de la vocación cristiana es, al mismo tiempo, fuente inextinguible del impulso misionero. Allí, el Espíritu Santo fortalece la identidad del discípulo y despierta en él la decidida voluntad de anunciar con audacia a los demás lo que ha escuchado y vivido» (n. 251).

Como ha explicado Ratzinger, la teología de la cruz es el presupuesto y fundamento de la teología eucarística, y aquí retornamos a un aspecto antes mencionado, es decir, el martirio se explica también desde las modulaciones que impone la interacción entre *lex orandi* y *lex credendi*²³⁸: «la teología de la cruz es teología eucarística y viceversa»²³⁹. De modo que para una justa comprensión de la eucaristía se requieren tres niveles: la teología de la cruz, la teología del sacramento eucarístico y la teología del martirio²⁴⁰. No interesa en este momento desglosar la correlación entre estos tres aspectos, interesa sólo su concepción del martirio en perspectiva litúrgica.

La muerte testimonial del apóstol, dice Ratzinger, tiene carácter litúrgico, es un dejar derramar la propia vida por los hombres²⁴¹. Así como en el caso de Policarpo, el martirio es descrito como liturgia, es más, como devenir eucaristía. El mártir entra en la plena comunión con la Pascua de Jesucristo y así deviene con él eucaristía²⁴². Entrando en el misterio, el mártir, con su muerte, vive y da vida. El martirio es, así, fuente de la fe²⁴³. En este modo, también nuestra vida se transforma en don para los hombres, culto de Dios y eucaristía vivida²⁴⁴. Como en el martirio de Kolbe, dirá, sus

238 Para esta relación siempre en el plano de la sacramentalidad responsable, cfr. R. REPOLE, «Chiesa, responsabile dell'umanità», 653-662. El autor presenta el ejemplo de dos mártires, que nosotros no comentamos, porque hemos ya presentado anteriormente, en plano de la *lex vivendi*, los casos de Romero y Ellacuría.

239 J. RATZINGER, *La comunione nella chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, 101.

240 Cfr. J. RATZINGER, *La comunione nella chiesa*, 102.

241 Cfr. J. RATZINGER, *La comunione nella chiesa*, 117.

242 Cfr. *Ibidem*.

243 La *memoria passionis* no debe ser concebida como una conmemoración meramente conceptual de la pasión de Cristo, sino que el fiel, en cuanto miembro del cuerpo de Cristo, debe hacer entrar su propio sufrimiento «apostólico» en el ámbito de la función sacra y enriquecer el sacramento con el don del propio dolor personal, que se deriva de la profesión de fe. A la luz del martirio, también la eucaristía se demuestra nuevamente como el máximo sacramento por su fecundidad y profundidad, cfr. L. VON SCHEFFCZYK, «La professione di fede: *confessio e martyrium*», 32.

244 Cfr. J. RATZINGER, *La comunione nella chiesa*, 119.

cenizas se dispersaron, así la donación cumple su cometido: la donación radical, la renuncia a sí mismo.

El primer impulso a la hora de tratar la relación *martirio-eucaristía* es ir, en modo inmediato, al martirio de Cristo viéndolo desde el punto de vista cultural, como víctima propiciatoria, como sacrificio. Esto es verdad, pero va colocado en el contexto de las razones históricas de la muerte de Cristo, en el porqué de su muerte y el porqué lo matan. Los padres de la Iglesia sostienen con fuerza que la Iglesia nace del martirio de Cristo, es decir, después de su muerte y de su resurrección, y esa afirmación incluye a la liturgia, que forma parte de la vida de la Iglesia, de modo que a la *lex orandi* y la *lex credendi* hay que conjugarlas siempre con la *lex vivendi*. Todo lo que se diga de la muerte y de la resurrección de Cristo tiene sentido sólo en el conjunto de su existencia y no simplemente con el momento puntual de su sacrificio en cruz. Hechas estas puntualizaciones intentamos presentar el sentido eucarístico del martirio.

La clave de lectura del sentido litúrgico de la muerte de Jesús, sin tener que saltarse el conjunto de su vida, la da la epístola a los Hebreos. En ella encontramos la relación entre la *lex vivendi* y la *lex orandi*. Se afirma con fuerza la *lex vivendi* en la humanidad de Jesús, el cual «habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia» (5,7-8); esa fidelidad a Dios a lo largo de su existencia hasta la muerte (cfr. *Hb* 2,9) es lo que después la *lex orandi* proclama: «y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, proclamado por Dios Sumo Sacerdote a semejanza de Melquisedec» (5,9-10).

La eucaristía no se reduce, entonces, al momento ritual de su celebración, sino que va vista en todo su dinamismo, entre el ser fuente y culmen de toda la vida de la Iglesia²⁴⁵, la existencia misma puede ser considerada como una «misa prolongada»²⁴⁶. En ella encontramos todo el bien espiritual de la Iglesia, Cristo y su Pascua. Ahora bien, que la eucaristía sea sacrificio significa que en ella se *re-produce* (se hace presente) el sacrificio de la cruz, en cuanto memorial y porque en ella se hacen efectivos sus frutos. Esto significa que si el mártir porta en sí el morir de Jesús, a fin de que la vida de Jesús se manifieste en su cuerpo (cfr. *2Co* 4,10), porta en el presente histórico las señales de Cristo (cfr. *Ga* 6,17) y completa en sí lo que falta a las tribulaciones de Cristo (cfr. *Col* 1,24); entonces también el mártir, en esa medida, re-produce el sacrificio de Cristo y, en cuanto tal, entra en el misterio eucarístico, y no lo hace sólo en el orden del signo, de modo sacramental, sino realizándolo (*in re*) en su propia vida, se trata de la superación, por vía de plenitud, de la mediación

245 Cfr. CCC, 1324.

246 CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 354.

sacramental²⁴⁷. Su riqueza estriba en que el mártir se ofrece, como Cristo, directamente a Dios, como mediador-sacerdote por la humanidad, para que ella, con Cristo, en Cristo y por Cristo, pueda alcanzar a Dios Padre. El compromiso cristiano—dice Romero—es muy serio y, sobre todo, nuestro compromiso sacerdotal y episcopal nos obliga al encuentro del pobre herido en el camino²⁴⁸.

En el mártir es el amor el que hace de quicio entre la comunidad y el Dios de Jesús al cual testimonia. Y esto expresa una característica fundamental de la eclesialidad del martirio. Resaltando el sentido sacrificial de la muerte de Cristo se realiza un movimiento «centrípeto» hacia aquello que constituye el corazón del rito eucarístico. Pero hemos dicho que ese misterio es un dinamismo amplio que comprende toda la vida de la Iglesia, con lo cual, hablando del martirio desde el misterio de la caridad, lo que hacemos es situarnos en un movimiento «centrífugo», de servicio al Reino, que sólo puede ser comprensible desde el sentido de servicio que tiene la Pascua de Cristo. El evangelio de Juan propone una escena que ilustra muy bien esto que estamos diciendo. En el contexto de la última cena, en pleno contexto pascual, en el momento que Juan llama «la hora de Jesús», se dice que Jesús: «se levanta de la mesa, se quita sus vestidos y, tomando una toalla, se la ciñó. Luego echa agua en un lebrillo y se pone a lavar los pies de los discípulos» (13,4-5). Entre el primer movimiento de Jesús hacia sus discípulos para lavar sus pies y la conclusión, hay una escena intermedia. Pedro se niega a que Jesús le lave los pies, y Jesús insiste que para tener parte con él es necesario entrar en la dimensión del servicio. Sólo entonces Pedro acepta (cfr. 13,6-11). Se da en esa escena una especie de —si se nos permite la expresión— *conversio brevis* de Pedro. Pero, concluylamos la narración. Una vez lavados los pies:

«Tomó sus vestidos, volvió a la mesa, y les dijo: “¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros?” Vosotros me llamáis “el Maestro” y “el Señor”, y decís bien, porque lo soy. Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (13,12-15).

La escena se da en un contexto pascual. Se dice primero que Jesús «les amó hasta el extremo» (13,1), que fue «durante la cena» (13,2) y que se trataba de la muerte y resurrección de Jesús, pues de Dios había salido y «a Dios volvía» (13,3). Esta breve afirmación muestra la dinámica en la cual Jesús quiere hacer entrar a sus discípulos: *salir de Dios* → *venir al mundo* (3,19) → *volver a Dios*, se concreta en la comunidad de los discípulos: *levantarse (dejar) la mesa, quitarse los vestidos* → *lavar los pies* → *vestirse de nuevo, retornar a la mesa*. Se da un primer movimiento

247 Cfr. A. M. TRIACCA, «Martirio: significato salvifico-sacramentario», 285.

248 O. A. ROMERO, SP, vol. 4, 109.

de Jesús, que nosotros llamamos «centrífugo», porque deja la mesa, se quita sus vestidos; el centro de la escena es el lavatorio de los pies, y luego se da el movimiento de retorno, el «centrípeto», tomó sus vestidos y volvió a la mesa. Según nuestro punto de vista es éste el dinamismo que debe caracterizar una Iglesia martirial, una Iglesia con una circularidad dinámica entre la celebración del sacrificio de Cristo, en el orden ritual y un servicio al mundo en el horizonte del Reino.

En cuanto respecta la escena de Pedro, él normalmente es visto como expresión de la institucionalidad de la Iglesia. Llama la atención que el evangelista lo presente confuso de frente al gesto realizado por Jesús. La Iglesia debe estar en estado constante de conversión; no debe confiar sólo en sus estructuras, debe «quitarse los vestidos», «desnudarse» de todo aquello que le impide o entorpece el ejercicio de su sacramentalidad. Debe renunciar a la pompa triunfal y recuperar con humildad su precariedad de sierva, debe «dejar la mesa», en particular cuando se la confunde con un trono, ceñirse una toalla y ponerse a curar las heridas que el pecado genera en el mundo. La Iglesia de los mártires ha sido despojada de todos sus poderes y afronta con responsabilidad sacramental el silencio de Dios en la hora de su pasión. Sólo así puede ser una Iglesia creíble. Va pues, entendida correctamente la participación de la Iglesia en la realeza de Cristo a tenor del n. 786 del Catecismo de la Iglesia Católica:

El Pueblo de Dios participa, por último, en la función regia de Cristo". Cristo ejerce su realeza atrayendo a sí a todos los hombres por su muerte y su resurrección (cf. *Jn 12, 32*). Cristo, Rey y Señor del universo, se hizo el servidor de todos, no habiendo "venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por muchos" (*Mt 20, 28*). Para el cristiano, "servir es reinar" (*LG 36*), particularmente "en los pobres y en los que sufren" donde descubre "la imagen de su Fundador pobre y sufriente" (*LG 8*). El pueblo de Dios realiza su "dignidad regia" viviendo conforme a esta vocación de servir con Cristo.

En resumen, la sacramentalidad responsable, vista desde la óptica del martirio, ha sido en este apartado el intento de demostrar que sostener que la Iglesia sea un sacramento no debe significar sólo la afirmación eminente de un aspecto esencial en la doctrina de la Iglesia. Debe comportar además una puesta en práctica de esa afirmación. Hemos sostenido que el martirio es uno de los aspectos de la Iglesia, no el único, en donde se cumple con mayor claridad la correlación entre la *lex vivendi*, la *lex orandi* y la *lex credendi*. La primera cuestión ha sido afirmar que la sacramentalidad tiene su fundamento en Jesucristo, sacramento originario y que todo lo que se diga del martirio y de la sacramentalidad de la Iglesia, está referido a ese fundamento y al misterio trinitario.

La segunda cuestión se refiere a la indispensable respuesta del hombre, desde su libertad, al don de Dios que en ella se manifiesta. El mártir, con su testimonio radical, lo que hace es «restituir» algo que ha recibido como don de Dios: su libertad.

En tercer lugar, con su disposición radical, el mártir, se convierte a semejanza de Jesucristo, en un sacramento de la revelación de Dios en la historia; el mártir entrando en el misterio es causa de fe; no agota el misterio, pero acerca ese misterio a los hombres.

En fin, hemos presentado la relación del martirio con el bautismo y la eucaristía, como expresión concreta de su presencia constante al interno del dinamismo sacramental de la Iglesia. Sobre todo de la relación eucaristía-martirio hemos recabado el elemento que indica lo que puede significar el hablar de una Iglesia martirial. El resultado es una Iglesia que pone su institucionalidad al servicio del encuentro de Dios con los hombres, que reconoce que para lograr esto tiene que despojarse de todo aquello que hace de muro de separación entre ella y el mundo; que el derribar ese muro no significa necesariamente que ella pierda su identidad, sino reconociendo su precariedad y el sentido dialéctico de su estar en el mundo, se pueda hacer cercana a los sufrimientos que afligen al mundo y se pueda enriquecer con los aportes que puedan venir de otras tradiciones religiosas.

III. CONCLUSIÓN

Una lectura eclesial del martirio comporta una serie de elementos que no tienen que ser inventados de la nada, sino que se fundan en la tradición cristiana, en la forma típica del martirio según viene descrito en los primeros siglos de la historia del cristianismo. Pero esa forma típica se debe enriquecer, además, con las nuevas expresiones del martirio, así como han sido vividas a lo largo del siglo XX.

La experiencia latinoamericana del martirio integra la forma originaria del martirio de Cristo con las condiciones en que ese martirio viene representado en los mártires latinoamericanos. No es el hecho mismo de morir lo que relaciona el mártir latinoamericano a los mártires del primer siglo, sino la razón por la cual muere. Se recupera el sentido originario ya resaltado por Agustín, que no es la pena, sino la causa lo que permite hablar de mártires. El mártir latinoamericano se posiciona en la perspectiva del seguimiento de Cristo, y esto lo realiza oponiéndose a todo aquello que contradiga u obstaculice ese seguimiento. El comportamiento de estos mártires ejerce así un efecto subversivo en las concepciones religiosas que no sólo no manifiestan ese seguimiento, sino que pretenden justificarlo asesinando a sus mismos hermanos cristianos¹⁴⁹. El resultado es una expresión

149 Cfr. J. HERNÁNDEZ PICO, «Il martirio oggi in America Latina: scandalo, follia e forza di Dio», en *Concilium* 19 (1983), 73-83.

públicamente subversiva, política²⁵⁰ diríamos hoy, en la que adquiere centralidad la defensa de los derechos humanos en condiciones de flagrante irrespeto²⁵², donde las personas son vistas como imagen de Dios y donde la pertenencia eclesial es vista no como cerrada en sí misma, sino abierta en servicio al sufrimiento de la comunidad en general. Esto lleva, por una parte, a una concepción integral de los procesos históricos de liberación, así como lo hemos presentado en experiencias como la de A. Romero y de I. Ellacuría. Por otra parte, esta concepción de la Iglesia ha evitado y evita hasta el presente que se desarrolle el anticlericalismo en Latinoamérica, típico de los países secularizados.

Dos aspectos de particular importancia son resaltados: en primer lugar, el retorno al martirio de los obispos y de los laicos²⁵³. Desde hace mucho tiempo era prácticamente imposible encontrar un obispo entre los modelos de santidad de nuestro tiempo, por lo general eran los fundadores de órdenes religiosas los que acaparaban el espacio de la canonización de santos. En segundo lugar, se entra en una dimensión participativa de la vida de la Iglesia; se da una interacción entre la praxis eclesial y la reflexión teológica, el eclesiólogo no habla de lo que él cree que sea o pueda ser la Iglesia, sino de aquello que la Iglesia es en su itinerario histórico.

Esta visión del martirio resulta incómoda²⁵⁴, porque precisamente no se acomoda a la visión clásica. Aquí se ha pasado del *odium fidei*, al *odium caritatis*²⁵⁵. Pero ello no significa que sea una visión falsa; con ella simplemente se está reclamando a las instancias que desde Benedicto XIV, entiéndase del derecho canónico, han monopolizado el sentido del martirio cristiano²⁵⁶, a abrirse al debate teológico, para poder generar un espacio real al tema del martirio en el ejercicio de la

250 Por «político» entiéndase el carácter público del testimonio martirial y la participación en los procesos sociales que defienden los derechos humanos contra la realización del Reino de Dios. En ese sentido, todo martirio auténtico supone un principio dialéctico con los poderes idólatras del mundo. Ahora bien, el carácter público del martirio se funda en la libertad de la persona, dando por supuesto que esa libertad sea un don de Dios, cfr. B. MAGGIONI, «Martirio, missione compiuta», 654-655.

251 Cfr. W. BÜHLMANN, «La chiesa come istituzione in situazioni di persecuzione dei cristiani», en *Concilium* 19 (1983), 110-118; J. A. ESTRADA, «Perseguidos por la justicia», 18-20.

252 Cfr. J. SOBRINO, «Il nostro mondo. Crudeltà e compassione», en *Concilium* 39 (2003), 21-32. No se trata, entonces, de exaltación e indiscreción pastoral, sino de fidelidad a la imagen de Dios presente en cada persona, cfr. J. JANSSENS, «Il cristiano di fronte al martirio imminente. Testimonianza e dottrina nella chiesa antica», en *Gregorianum* 66 (1985), 405-427.

253 Cfr. E. TAMEZ, «Martiri dell'America Latina», en *Concilium* 39 (2003), 43-51. Sobre el sentido eclesial de los mártires laicos, cfr. J. A. ESTRADA, «Perseguidos por la justicia», 24-28.

254 «Eclesialmente incómodos y sociopolíticamente peligrosos», en J. A. ESTRADA, «Perseguidos por la justicia», 19.

255 Cfr. J. I. GONZÁLEZ FAUS, «Il martire come testimone dell'amore, morto in odio all'amore», en *Concilium* 39 (2003), 78-88; J. HERNÁNDEZ PICO, «La speranza che nasce dall'amore dei martiri», en *Concilium* 39 (2003), 168-178.

256 Cfr. B. GHERARDINI, «Il martirio nella moderna prospettiva teologica», en *Divinitas* 36 (1982), 19, 28. Incluso la línea editorial de la *Civiltà Cattolica* acepta que el concepto canónico de martirio debe ser alargado, cfr. «Il senso del martirio cristiano», 112-113; 156 (2005, I), 321-322.

teología, de modo que se pueda hablar de verdadero martirio y no de un martirio de segundo grado en otras comunidades cristianas no católicas y que se plantee el debate en vistas a un contexto multicultural y multirreligioso, donde el sentido de la transmisión de la fe tendría que ser retomado²⁵⁷.

257 El debate sobre el martirio en el contexto del pluralismo religioso aquí puede ser sólo planteado, pues depende del debate general sobre el estatuto epistemológico de una teología del pluralismo religioso, si se desea léase F. WILFRED, «Il martirio nelle tradizioni religiose», en *Concilium* 39 (2003), 100-111; sobre testimonio y transmisión de la fe, cfr. R. PELLITERO, «La fuerza del testimonio cristiano», 396-399.

CONCLUSIÓN GENERAL

Con la presente investigación hemos intentado abordar uno de los temas que acompaña la vida cristiana desde su origen, desde la muerte de Jesús. Pero, como sucede con el tema de la muerte, y porque el martirio es la forma cristiana del morir, la sociedad y muchos cristianos, sienten mucha dificultad en aceptarlo. Al haber nosotros escogido este tema, el propósito no era solamente insistir en su aceptación en la línea de los principios teológicos, sino mostrar que su actualidad, y la posibilidad misma de una reflexión teológica al respecto, están directamente relacionadas con hechos históricos. Constatamos que lo que molesta a la sociedad actual y a muchos pseudo-cristianos no es tanto el martirio o el testimonio como concepto y como principio, sino su cruda y dramática realidad en la historia presente. Se habla del testimonio, pero no de los testigos; del martirio, pero no de los mártires situados cronológica y geográficamente. He ahí una de las motivaciones principales de esta investigación. Y llegados a su conclusión indicamos algunos elementos que nos parecen fundamentales como adquisiciones y otros que pueden todavía ser desarrollados.

Los resultados alcanzados en la investigación

Aunque parezca una afirmación que se da por supuesta, el primer resultado es la constatación de la actualidad del martirio. Esto supone que la teología del martirio no puede reducirse a su forma típica, es decir, a la teología del martirio de los primeros siglos del cristianismo. Supone también que el martirio adquiere la forma que le imponen las condiciones de vida de la iglesia local en que se verifica¹. Nosotros al hablar del martirio en Centroamérica, constatamos que el *odium fidei* en estas iglesias no se puede individuar con precisión canónica. Aquí el martirio muestra más su expresión positiva, es decir, como ejercicio de una de las virtudes: amor por los pobres, respeto de la justicia². En fin, surge el complicado problema de un martirio de masa, donde son asesinados no sólo individuos, cristianos específicos, si no grupos étnicos y comunidades enteras, que incluyen cristianos y una serie de personas de las cuales no conocemos ni siquiera el nombre.

En segundo lugar, el hecho mismo que la visión clásica del martirio (*odium fidei*) no se pueda encontrar en tantos casos contemporáneos de martirio, nos hace retornar al Concilio Vaticano II, que habla del martirio no sólo en términos jurídicos, sino en relación a la Iglesia sacramento. De hecho, las principales afirmaciones que hace el Concilio las encontramos en los n. 8 y 42 de la *Lumen Gentium*, el documento que

1 A esta conclusión se llega también leyendo la tesis de JI SUN YONG, *Il valore perenne del martirio cristiano. La testimonianza di fede delle giovani chiese dei primi secoli e della Corea nel sec. XIX*, PUU (Dissertatio), Roma 2006, dirigida también por el profesor Colzani.

2 Es el caso del trabajo de J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*, UCA Editores, San Salvador 2001.

trata sobre la Iglesia. De todos modos, en el tiempo presente, ni siquiera las observaciones del concilio logran expresar la complejidad del fenómeno. La teología del martirio, así como es vista en la fase que prepara el texto promulgado de la LG relacionaba el martirio a la Iglesia de los pobres, la misión de la Iglesia y a la santidad de sus miembros. Se comprueba, pues, que la visión que los textos dan del martirio no expresa con fuerza el debate anterior a la publicación del texto definitivo y que la cuestión del martirio, en perspectiva ecuménica, es débil y en perspectiva del pluralismo religioso es nula.

En fin, que la experiencia del martirio en C. A., corresponde con la teología que encontramos en la LG, en cuanto que aquí efectivamente la Iglesia ha realizado su misión «en la pobreza y en la persecución» (n. 8) y se ha realizado la prueba mayor de caridad (n. 42), al ponerse de la parte de sus hermanos más pobres. Esto ha dado pie a pensar que si la Iglesia está inscrita en la analogía del Verbo encarnado y si su misión la realiza en el sentido de la *kenosis*³, entonces se puede hablar de una sacramentalidad responsable, como respuesta, signo y testimonio de la presencia del Dios que sufre con su pueblo y cuya muerte y resurrección es esperanza para los marginados de la historia.

De estas adquisiciones se siguen algunas consecuencias

En primer lugar, que es impropio hablar de la *iglesia de los mártires* entendiendo por tal, en modo exclusivo, la Iglesia de los primeros siglos, y que en consecuencia, los estudios que hablen de esa Iglesia han de precisar de cuál período histórico están hablando y de cuál iglesia local. A partir de la muerte de Jesús y de su forma sacramental, expresada en el bautismo y en la eucaristía, todos estamos vinculados al tema del testimonio y del martirio, y cada uno lo vive según las condiciones históricas de su propia iglesia local y en comunión solidaria con las otras comunidades, sobre todo las que están en estado de persecución.

En segundo lugar, que no es suficiente con presentar el tema del martirio desde el punto de vista canónico, que actualmente es necesario el profundizar en la investigación teológica. Y para que ello no resulte una repetición inútil de conceptos adquiridos, se debe evitar la visión romántica del martirio que lo reduzca a argumento apologético e ideológico y lo ensalce en modo genérico sin especificar las raíces que tiene en la iglesia local; de hecho, en cuanto sea posible se establezca el nombre y apellido del mártir y la comunidad eclesial a la que pertenece.

3 Del griego *kenōsis*: "acción de vaciar, de despojar de todo". Término especializado del lenguaje teológico para expresar el "abajamiento" de que se habla en el pasaje de la epístola a los Filipenses: «Se despojó de sí mismo, tomando forma de esclavo...» (Flp 2,7). Cfr. X. LÉON-DUFOUR, «Kénosis», en ID., *Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1977, 274.

En fin, esta problemática exige un estudio interdisciplinar del tema del martirio, que ponga en evidencia la interrelación entre visión canónica y visión teológica, que resalte su sentido ecuménico e interreligioso. Para percibir toda la riqueza del fenómeno en el presente se necesitan más estudios histórico-teológicos de los contextos en los cuales más se ha vivido el martirio en el siglo XX y en el siglo que está iniciando.

Méritos y límites de este trabajo

Pienso que el mérito mayor es el haber afrontado la experiencia del martirio en una de las zonas de mayor riqueza en variedad de expresiones: América Central, donde no pocos obispos, sacerdotes, religiosas, sobre todo laicos, indígenas, campesinos, obreros, estudiantes, protestantes, y personas no necesariamente creyentes han ofrendado su vida. Y en una de las zonas de mayor irradiación de la TdL, la producción literaria de esta teología ha sido fundamental para afrontar el tema.

El límite del trabajo está implícito en su mérito. Es decir, la experiencia de la Iglesia centroamericana entre los años 70 y 90 es compleja. Se mezclan motivos ideológicos, políticos y económicos, e intereses internacionales; no se olvide que el período histórico considerado en este trabajo coincide con los años de la guerra fría. El acceso a las fuentes es fuertemente determinado por el hecho que muchos sacerdotes, obispos y laicos católicos, influyeron en modo decisivo en la muerte de otros cristianos. Esto hasta el momento bloquea en algunas instituciones la consulta de las fuentes, por evidentes razones de prudencia ya que muchos de los actores están todavía vivos.

Problemas abiertos y vacíos que colmar

Nuestro trabajo ha afrontado sólo en modo marginal el tema del martirio en el período de la transición del giro constantiniano y no ha tocado para nada el período que va del siglo V al Vaticano II. Pienso que ahí está la clave para determinar en modo crítico las razones que llevaron a la reducción jurídico-apologética del tema del martirio.

BIBLIOGRAFÍA

A. FUENTES

ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS, *Guatemala: nunca más (Informe final del proyecto «Recuperación de la memoria histórica REMHI»)*, 4 vol., ODHAG, Guatemala 1998.

NACIONES UNIDAS, *De la locura a la esperanza: la guerra de 12 años en El Salvador (Informe de la Comisión de la verdad para El Salvador: 1992-1993)*, Editorial Universitaria, San Salvador 1993.

B. BIBLIOGRAFÍA

ALLARD Paul, *Dix leçons sur le martyre*, Victor Lecoffre, Paris 1921 [traducción abreviada, *Diez lecciones sobre el martirio*, Gratis Date, Pamplona 2000].

ALVES-DE SOUSA Pio-Gonçalo, «A eucaristia em San Inácio de Antioquia», en *Theologica* 10 (1975), 9-21.

AMORE Agostino, «Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana», en *Antonianum* 52 (1977), 38-80.

_____, «La canonizzazione vescovile», en *Antonianum* 52 (1977), 231-266.

ARQUIDIÓCESIS DE BURGOS, *La iglesia martirial interpela nuestra animación misionera. Cinco siglos unidos en la fe*. XLI Semana Española de misionología, Burgos, julio de 1988, Talleres Gráficos Diario de Burgos, Burgos 1989.

BALASUNDARAM Franklyn, «Martyrdom in the History of Christianity», en *Bangalore Theological Forum* 25 (1993), 27-36.

BALTHASAR Hans Urs von, *Cordula overosia il caso serio* (Nuovi Saggi, 21), Queriniana, Brescia 1968 [edición original alemana, Einsiedeln 1966].

_____, «Martirio e missione», en ID., *Nuovi punti fermi*, Jaka Book, Milano 1980, 155-168 [edición original alemana, Einsiedeln 1979].

_____, «E' beato il crocifisso», en *Communio* 92 (1987), 4-7.

- _____, «Testimonianza e credibilità», en *Communio* 113 (1990), 20-27.
- BARBOTIN Edmond, «Le sens existentiel du temoignage et du martyr», en *Revue des Sciences religieuses* 35 (1961), 176-182.
- BARTH Maurice, «Comunità di base sotto il segno del martirio», en *Concilium* 19 (1983), 84-91.
- BASTIAENSEN Antonius, *Atti e passioni dei martiri*, Mondadori, Milano 1987.
- BAUMEISTER Theofried, «Martire e perseguitato nel primo cristianesimo», en *Concilium* 19 (1983), 15-24.
- _____, *La teologia del martirio nella chiesa antica* (Traditio Christiana, 7), Società Editrice Internazionale, Torino 1995 [edición original alemana, Berne 1991].
- BERGAMELLI Ferdinando, «L'unione a Cristo in Ignacio di Antiochia», en FELICI Sergio, *Cristologia e catechesi patristica*, vol. 1. Convegno di studio e aggiornamento. Pontificio Istituto Altioris Latinitatis (Facoltà di lettere cristiane e classiche) Roma, 17-19 febbraio 1979 (Biblioteca di Scienze Religiose, 31), LAS, Roma 1980, 73-109.
- _____, «“Sinfonia” della Chiesa nelle lettere di Ignazio di Antiochia», en FELICI Sergio (ed.), *Ecclesiologia e catechesi patristica. «Sentirsi Chiesa»*. Convegno di studio e aggiornamento. Pontificio Istituto Altioris Latinitatis (Facoltà di lettere cristiane e classiche) Roma, 6-7 marzo 1981 (Biblioteca di Scienze Religiose, 46), LAS, Roma 1982, 21-80.
- _____, «Nel sangue di Cristo: la vita nuova del cristiano secondo il martire San Ignazio di Antiochia», en *Ephemerides liturgicae* 100 (1986), 152-170.
- BERRIGAN Daniel, «Resistenza e rinnovamento: la Chiesa al dunque», en *Concilium* 19 (1983), 158-168.
- BETORI Giuseppe, *Perseguitati a causa del Nome. Struttura dei racconti di persecuzioni in Atti 1,12-8,4* (Analecta Biblica, 97), Biblical Institute Press, Roma 1981.
- BIANCHI Enzo, «Radici bibliche e giudaiche del martirio», en *Servitium* 15 (1981), 8-27.

- BOF Giampiero, *Il martire oggi. Per una teologia della giustizia* (Percorsi teologici, 4), Paoline, Milano 1999.
- BOFF Leonardo, «¿Cómo predicar la cruz en una sociedad de crucificados?», en *SelTeol* 25 (1986), 246-253.
- _____, «Martirio: tentativo di una riflessione sistematica», en *Concilium* 19 (1983), 30-40.
- BRUNI G., «Il martirio negli Atti degli apostoli», en *Servitium* 15 (1981), 42-50.
- BÜHLMANN Walbert, «La Chiesa come istituzione in situazioni di persecuzione dei cristiani», en *Concilium* 19 (1983), 110-118.
- BURKE Kevin, «Il popolo crocifisso come “luce delle nazioni”. Una riflessione su Ignacio Ellacuría», en *Concilium* 39 (2003), 158-167.
- CALDARELLI Giuliana, *Atti dei martiri*, Paoline, Milano 1985.
- CALTAGIRONE Calogero, «Vittime per amore e proclamati santi: alcuni casi del novecento», en BARONE Salvatore (ed.), *Martiri per la giustizia. Testimonianza cristiana fino all'effusione del sangue nella Sicilia d'oggi*. Atti del seminario di studio tenuto a San Cataldo il 12 febbraio 1994 (Studi del Centro «A. Cammarata», 12), Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 1994, 33-55.
- CAPPELLETTI, Agostino – CAPRIOLI Mario, «Martire», en ANCILLI Ermanno (ed.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Città Nuova, Roma 1990, vol. 2, 1518-1525.
- CLAVER Francisco, «Nella fedeltà al vangelo. Fonti di conflitti e persecuzioni tra cristiani», en *Concilium* 19 (1983), 53-63.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA, *Monseñor Juan Gerardi: testigo fiel de Dios, mártir de la verdad y de la paz*, CEG, Guatemala 1999
- _____, *Testigos fieles del evangelio*, San Pablo, Guatemala 2003.
- DE GENOUILLAC Henri, *L'Église chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche*, Beauchesne & C., Paris 1907.
- DEBONGNIE Pierre, «Les martyrs n'ont pas de haine», en *Études Carmélitaines* 32 (1953), 235-250.

DELEHAYE Hippolyte, «Martyr et confesseur», en *Analecta Bollandiana* 39 (1921), 20-49.

_____, *Les origines du culte des martyrs* (Subsidia Agiographica, 20), Société des Bollandistes, Bruxelles 1933.

DIÓCESIS DE QUICHÉ, *Dieron la vida*, vol. 2: *Libro de los mártires de la Diócesis de Quiché*, San Pablo, Guatemala 2003.

ELIZONDO Vigil – GREINACHER Norbert, «No matar [editorial]», en *Concilium* 19 (1983), 11-14.

ESQUERDA BIFET Juan, *Martirio: itinerario de la iglesia misionera*, Obras Misionales Pontificio Episcopales, México 2001.

_____, «El testimonio cristiano para hacer madurar las “semillas del Verbo”», en *Studia Missionalia* 53 (2004), 245-274.

ESTRADA Juan Antonio, «Perseguidos por la justicia», en *Misiones Extranjeras* 127 (1992), 17-29.

EVERS Georg, «Il problema del martirio nei paesi di missione», en *Concilium* 39 (2003), 112-125.

FALLETTI Luigi, *Sangue di martiri*, Istituto Missioni Estere, Parma 1930.

FARÍAS Manuel, «Análisis moral del mártir», en *Ecclesia* 19 (2005), 341-362.

FAUSTI Silvano, «La morte di Gesù come martirio», en *Servitium* 15 (1981), 28-41.

FAZZINI Gerolamo, *Lo scandalo del martirio. Inchiesta sui testimoni della fede del terzo millennio* (Frontiere, 6), Ancora, Milano 2006.

FERNÁNDEZ Aurelio, «La escatología en las actas de los primeros mártires cristianos», en *Scripta Theologica* 9 (1977), 797-884.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ Jesús, «Teología de la comunidad en San Ignacio de Antioquía», en *Lumen* 24 (1975), 193-228.

FERRARIS Lucii, «Martyrium», en ID., *Bibliotheca Canonica Iuridica Moralis Theologica*, Poliglotta, Città del Vaticano 1889, vol. 5, 228-241.

- FEUILLET André, «Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé», en *Nouvelle Revue Théologique* 99 (1977), 189-207.
- FISICHELLA Rino, «Martirio», en LATOURELLE René - FISICHELLA Rino (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 669-682.
- _____, «Il martirio come testimonianza: contributi per una riflessione sulla definizione di martire», en *Portare Cristo all'uomo*. Atti del Congresso del ventennio dal Concilio Vaticano II, 18-21 febbraio 1985 (Studia Urbaniana, 22), Urbaniana University Press, Roma 1985, vol. 2, 747-767.
- FREYNE Sean, «Gesù il martire», en *Concilium* 39 (2003), 65-77.
- GARCÍA BAZAN Francisco, «Resurrección, persecución y martirio según los gnósticos», en *Revista Bíblica* 42 (1980), 31-41.
- GARCÍA GRAÍN José María, «San Ignacio, mártir, y el cristianismo primitivo», en *La Ciencia tomista* 23 (1921), 348-360.
- _____, «San Ignacio, mártir, y el cristianismo primitivo», en *La Ciencia tomista* 24 (1921), 215-226, 323-336.
- _____, «San Ignacio, mártir, y el cristianismo primitivo», en *La Ciencia tomista* 25 (1922), 194-207, 345-361.
- GARCÍA RAMÍREZ Roberto, *Il martirio nella Chiesa latinoamericana*, en *Estudios Franciscanos* 84 (1983), 143-171.
- GARRIGUES Jean-Miguel, «Il martirio cristiano a confronto con la sua perversione ideologica», en *Communio* 92 (1987), 90-92.
- GELIN Albert, «Les origines bibliques de l'idée de martyr», en *Lumière et Vie*, 36 (1958), 123-129.
- GHERARDINI Brunero, «Il martirio nella moderna prospettiva teologica», en *Divinitas* 36 (1982), 19-35.
- GONZÁLEZ FAUS José Ignacio, «Il martire come testimone dell'amore, morto in odio all'amore», en *Concilium* 39 (2003), 78-88.
- GONZÁLEZ Fidel, «Martirio, memoria dei santi e cause dei martiri», en *Communio* 92 (1987), 105-119.

- GUERRA Walter, TOBAR Benito, MORÁN Reino, VILLALOBOS Efraín, MEJÍA Carlos, LÓPEZ Juan Francisco, *Testigos de la fe en El Salvador. Nuestros sacerdotes y seminaristas diocesanos mártires (1977-1993)*, COOPESA, San Salvador 2007.
- GUTIÉRREZ José Luis, «La certezza morale nelle cause di canonizzazione, specialmente nella dichiarazione del martirio», en *Ius Ecclesiae* 3 (1991), 645-670.
- _____, «La proclamazione della santità nella Chiesa», en *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 493-529.
- HAMMAN Adalbert, *El martirio en la antigüedad cristiana*, Desclée de Brower, Bilbao 1998 [edición original francesa, Paris 1990].
- HERNÁNDEZ PICO Juan, «Il martirio oggi in America Latina: scandalo, follia e forza di Dio», en *Concilium* 19 (1983), 73-83.
- _____, «La speranza che nasce dall'amore dei martiri», en *Concilium* 39 (2003), 168-178.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Cartas* (Fuentes Patrísticas, 1), AYÁN CALVO Juan José, Ciudad Nueva, Madrid 1999.
- IMPAGLIAZZO Marco, «I “nuovi martiri” testimoni della fede: intervista ad Andrea Riccardi», en *Euntes Docete* 53 (2000), 193-197.
- _____, *Il giubileo con i testimoni della fede del XX secolo* (Quaderni de «L'Osservatore Romano», 48), L'Osservatore Romano, Città del Vaticano 2000.
- INDELICATO Salvatore, «Martirio» e «Martire», en PIZZARRO Giuseppe, *Enciclopedia Cattolica*, G.C. Sansoni, Firenze 1952, vol. 8, 234-244.
- IRABURU José María, *El martirio de Cristo y de los cristianos*, Gratis Date, Pamplona 2003.
- JANSSENS Jos, «Il cristiano di fronte al martirio imminente», en *Gregorianum* 66 (1985), 405-427.
- _____, «Il martirio : grazia di Dio e testimonianza di amore obbediente», en *Rassegna di teologia* 24 (1983), 494-503.

- _____, «Le persecuzioni sono un bene per la Chiesa?», en *Rassegna di Teologia* 25 (1984), 540-545.
- _____, «Martirio ed esperienza spirituale nella chiesa antica», en *Rassegna di Teologia* 29 (1988), 361-381.
- JIMÉNEZ LIMÓN Javier, «Sofferenza, morte, croce e martirio», en ELLACURÍA Ignacio – SOBRINO Jon (ed.), *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Borla, Roma 1992, 905-918 [edición original española, Madrid 1990].
- JOURNET Charles, «Pour une théologie du martyre», en *Études Carmelitaines* 32 (1953), 215-224.
- KANYANDAGO Peter, «La responsabilità cristiana in situazioni di violenza. Una sfida per le chiese», en *Concilium* 39 (2003), 126-138.
- KERTELGE Karl, «“Beati i perseguitati per causa della giustizia” (Mt 5,10)», en *Communio* 92 (1987), 8-19.
- KETTEL Jeannot, «Martyrium und Eucharistie», en *Geist und Leben* 30 (1957), 34-46.
- KLAUSNER Samuel, «Martirio», en ELIADE Mircea (ed.), *Enciclopedia delle religioni*, vol. 3: *L'esperienza. Vita religiosa, individuale e collettiva*, Jaca Book, Milano 1996, 324-333 [edición original inglesa, NY (USA) 1987].
- KRIEGBAUM Bernhard, «Chiesa e persecuzione nei primi secoli», en *Communio* 92 (1987), 41-54.
- KUBÍS Adam, *La théologie du martyre au vingtième siècle*, PUG (Dissertatio), Roma 1968.
- LA DELFA Rino, «Chiesa e martirio: un binomio inscindibile», in BARONE Salvatore (ed.), *Martiri per la giustizia. Testimonianza cristiana fino all'effusione del sangue nella Sicilia d'oggi*. Atti del seminario di studio tenuto a San Cataldo il 12 febbraio 1994 (Studi del Centro «A. Cammarata», 12), Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 1994, 17-32.
- LAITI Giuseppe, «L'epoca dei martiri: la Chiesa “novità” per il mondo», en *Credere Oggi* 14 (1983), 15-26.

- LAVATORI Renzo – SOLE Luciano, *Persecuzione e Chiesa negli Atti degli Apostoli* (Lettura pastorale della Bibbia, 19), EDB, Bologna, 2003.
- LECLERCQ Henri, «Martyr», en CABROL Fernand – LECLERCQ Henri (ed.), *Dictionnaire D'archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Letouzey et Ané, Paris 1932, vol. 10/2, 2359-2512.
- LÓPEZ VIGIL María, «Martirio», en FABELLA Virginia – SUGIRTHARAJAH (ed.), *Dizionario delle teologie del Terzo Mondo*, Queriniana, Brescia 2004, 210-211 [edición original inglesa, NY (USA) 2000].
- LUCCA Claudia, «Ignacio di Antiochia e il martirio. Un'analisi di *Romani* 2», en *Salesianum* 59 (1997), 621-645.
- MAGGIONI Bruno, «Il martirio alla luce del vangelo» [apéndice], en SAMBRANO Mariagrazia (ed.), *A causa di Gesù. Diciotto martiri del PIME*, EMI, Bologna 1994, 221-235.
- _____, «Martirio, missione compiuta», en *Mondo e Missione* 123 (1994), 635-657.
- MARAFIOTI Domenico, «Il rapporto Chiesa-mondo al tempo dei martiri. Testimonianza cristiana e tensione escatologica in Ippolito, Tertulliano, Origene», en *Rassegna di teologia* 48 (2007), 39-81.
- MAZZILLO Giovanni, «Martirio», en BARBAGLIO Giuseppe – BOF Giampiero – DIANICH Severino (ed.), *Teología*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 953-964.
- MELLONI Alberto, «Soffrire a causa della Chiesa. Uno snodo del cattolicesimo contemporaneo», en *Concilium* 39 (2003), 139-157.
- METZ Johan Baptist – SCHILLEBEECKX Edwuard, «Il martirio oggi [Editorial]», en *Concilium* 19 (1983), 11-13.
- MINNOZZI Mariella, *Juan José Gerardi Conedera. Il vescovo dei diritti umani*, La Piccola, Celleno 2006.
- MOLINARI Paolo – SPINSANTI Sandro, «Martire», en DE FIORES Stefano - GOFFI Tullo (ed.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 903-917.
- MOLINARI Paolo, «La fortezza dei martiri e dei santi», en *Communio* 50 (1980), 27-37.

- NARO Massimo (ed.), *Martirio e vita cristiana. Prospettive teologiche attuali*. Atti del Seminario di studio tenuto a San Cataldo (Caltanissetta) il 14 settembre 1996 (Studi del Centro "A. Cammarata", 24), Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 1997.
- NIETO MEDRANO Teodoro, «Raíces bíblicas de la misión y el martirio», en *Misiones Extranjeras* 127 (1992), 5-15.
- NOCE Celestino, «Il martirio annuncio e testimonianza di fede nella letteratura martiriale (atti e passioni) del II secolo», en *Portare Cristo all'uomo*. Atti del Congresso del ventennio dal Concilio Vaticano II, 18-21 febbraio 1985 (Studia Urbaniana, 22), Urbaniana University Press, Roma 1985, vol. 2, 769-788.
- _____, «La parrhesia terrestre del martire», en *Euntes Docete* 39 (1986), 321-340.
- _____, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi tre secoli* (La Spiritualità cristiana, 1), Studium, Roma 1987.
- _____, «Significato ed esercizio della *παρρησία* celeste nei testi martirologici dei primi secoli [I parte]», en *Euntes Docete* 45 (1992), 17-34.
- _____, «Significato ed esercizio della *παρρησία* celeste nei testi martirologici dei primi secoli [II parte]», en *Euntes Docete* 46 (1993), 71-88.
- NOUWEN Henri, *Amare in terre pericolose. Una storia dal Guatemala*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007.
- OKURE Teresa – SOBRINO Jon, «Ripensare il martirio [Editorial]», en *Concilium* 39 (2003), 15-20.
- PALAZZINI Petrus, «Martyrium», en ID., *Dictionarium Morale et Canonicum*, Officium Libri Catholici, Roma 1966, vol. 3, 180-181.
- PANATTONI Riccardo – SOLLA Gianluca (ed.), *Teologia politica*, vol. 3: *Martiri*, Marietti, Milano 2007.
- PELLEGRINO Michele, «Cristo e il martire nel pensiero di Origine», en *Divinitas* 3 (1959), 144-170.

- _____, «Le sens ecclésial du martyre», en *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1961), 151-175. [«Il significato ecclesiale del martirio», en *Servitium* 15/16 (1981), 15-24, 315-337].
- _____, «Chiesa e martirio in Sant'Agostino», en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 1 (1965), 191-227.
- _____, «Cristo e il martire nel pensiero di Sant'Agostino», en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 2 (1966), 427-460.
- PELLITERO Ramiro, «La fuerza del testimonio cristiano», en *Scripta teologica* 39 (2007), 367-402.
- PÉREZ TEJERA Mercedes, *Elementos constitutivos del concepto teológico-canónico del martirio*, PUL (Dissertatio), Roma 1993.
- PIACENTINI Ernesto, *Configurazione giuridica del martirio nelle cause di beatificazione e canonizzazione*, PUL (Dissertatio), Roma 1977.
- _____, «Concetto teologico-giuridico di martirio nelle cause di beatificazioni e canonizzazione», en *Monitor Ecclesiasticus* 103 (1978), 184-247.
- _____, *I martiri nelle cause dei santi* (Studia giuridica, 2), Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979.
- POLICARPO DE ESMIRNA, *Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio* (Fuentes Patrísticas, 1), AYÁN CALVO Juan José, Ciudad Nueva, Madrid 1999.
- POPPI Angelico, «Gesù Cristo, prototipo e sorgente della vera santità e del martirio», en *Credero Oggi* 47 (1988), 28-44.
- RAHNER Karl, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Morcelliana, Brescia 1972 [edición original alemana, Basel 1961].
- _____, «Martirio», en ID. (ed.), *Enciclopedia Teologica Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1976, vol. 5, 83-86 [edición original alemana, Freiburg i. B. 1967-1969].
- _____, «Dimensioni del martirio. Per una dilatazione del concetto classico», en *Concilium* 19 (1983), 25-29.

- RAVASI Gianfranco, «Santità e martirio nell'Antico Testamento», en *Credere Oggi* 47 (1988), 17-28.
- RICCARDI Andrea, *El siglo de los mártires*, Plaza & Janés, Barcelona 2001 [edición original italiana, Milano 2000].
- RIVAS REBAQUE Fernando, «El proceso pedagógico de la imitación (μιμησις) en Ignacio de Antioquía», en *Estudios eclesiásticos* 80 (2005), 3-50.
- RIZZI Marco, «La testimonianza nel passaggio dalla chiesa dei martiri all'impero cristiano», en CIARDELLA Piero – GRONCHI Maurizio (ed.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare* (Collana di teologia, 39), Città Nuova, Roma 2000, 163-177.
- ROLOFF Jürgen, «La diversidad de imágenes de iglesia en el cristianismo primitivo», en *Se/Teol* 41 (2002), 244-250 [artículo original alemán en *Bibel und Kirche* 56 (2001), 203-211].
- RORDORF Willy, «Martirio e testimonianza», en *Rivista di Storia e letteratura religiosa* 8 (1972), 239-258.
- _____, «Martirio», en DI BERARDINO Angelo (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiana*, Marietti, Casale Monferrato 1984, vol. 2, 2133-2154.
- ROYAL Robert, *I martiri del XX secolo. Il volto dimenticato della storia del mondo*, Ancora 2002 [edición original inglesa, NY (USA) 2000].
- RUIZ BUENO Daniel, *Actas de los mártires*, BAC, Madrid 1951¹, 2002.
- RZEPKOWSKI Horst, «Martirio», en ID., *Diccionario de misionología. Historia, teología, etnología*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1997, 342-343 [edición original alemana, Graz-Wienköln 1992].
- SANTOS Ángel, «Misioneros... hasta el martirio. Una constante en la historia de las misiones», en *Misiones extranjeras* 127 (1992), 31-61.
- SCERRI Hector, «Come sangue versato. L'essenza della *martyria* cristiana», en *Ricerche teologiche* 18 (2007), 197-205.
- SCHEFFCZYK Leo von, «La professione di fede: *confessio* e *martyrium*», en *Communio* 143 (1995), 24-34.

- SICARI Antonio, «“Soffrire e morire con...” ovvero la gioia nella persecuzione», in *Communio* 92 (1987), 20-31.
- SINISCALCO Paolo – LEONARDI Claudio – GALLAS Alberto – TOSCHI Massimo, *Martiri. Giudizio e dono per la Chiesa* (Cronache Teologiche, 6), Marietti, Torino 1981.
- SOBRINO Jon, *Mons. Romero, mártir de la liberación. Análisis teológico de la figura y obra de Mons. Romero*, en *Misiones extranjeras* (1980), 255-284.
- _____, «De una teología de la liberación a una teología del martirio», en J. COMBLIN – J. I. GONZÁLEZ FAUS – J. SOBRINO (ed.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 101-121.
- _____, «I martiri interpellanza per la Chiesa», en *Concilium* 39 (2003), 179-192.
- SOCCI Antonio, *I nuovi perseguitati. Indagine sull'intolleranza anticristiana nel nuovo secolo del martirio*, PIEMME, Casale Monferrato 2002.
- SORDI Marta, «I martiri, seguaci perfetti del Cristo negli “acta martyrum”», en PANIMOLLE Salvatore (ed.), *Dizionario di spiritualità per la “lectio divina”*, vol. 4: *Apostolo-Discepolo-Missione*, Borla, Roma 1993, 265-276.
- SORSOLI Cirillo, «La presenza di Cristo nei martiri», en *Rivista di vita spirituale* 30 (1976), 301-325.
- SPIAZZI Raimondo, «Memoria storica e coscienza teologica del martirio come dimensione della missione», en *Omnis terra* 14 (1996), 9-17.
- SUNG YONG Ji (Gabriel), *Il valore perenne del martirio cristiano. La testimonianza di fede delle giovani chiese nei primi secoli e della Corea nel sec. XIX*, PUU (Dissertatio), Roma 2006.
- SUSINI Mirella, *Il martirio cristiano esperienza di incontro con Cristo. Testimonianze dei primi tre secoli* (Teologia viva, 46), Dehoniane, Bologna 2002.
- TODDE Mauro, «Il martirio nella Chiesa dei primi tre secoli», en *Servitium* 15 (1981), 74-89.
- TOJEIRA José María, *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia* (La Iglesia en América Latina, 19), UCA Editores, San Salvador (El Salvador), 2001.

- TRIACCA Achille, «Martirio: significato salvifico-sacramentario della sua “ΔΥΝΑΜΙΣ-VIRTUS”», en *Salesianum* 35 (1973), 247-299.
- VALENTINI Natalino (ed.), *Testimoni dello Spirito. Santità e martirio nel secolo XX*, Paoline, Milano 2004.
- VANNI Ugo, «La persecuzione nell'Apocalisse. L'atteggiamento del cristiano di fronte a un mondo eterogeneo», en *Communio* 92 (1987), 32-40.
- WILFRED Felix, «Il martirio nelle tradizioni religiose», en *Concilium* 39 (2003), 100-111.
- ZAGO Marcello, «Martirio. Espressione eminente della missione», en *Missioni Omi* 4 (1998), 12-17.
- ZEA Virgilio, «Mártir o revolucionario. El arzobispo de San Salvador», en *Theologica Xaveriana* 30 (1980), 299-316.
- ZVĚŘÍNA Josef, «Meditazione sulla persecuzione», en *Communio* 92 (1987), 1-3.

Juan Vicente CHOPIN PORTILLO, sacerdote diocesano católico de la Diócesis de San Vicente (El Salvador). Es licenciado y doctor en Teología de la Misión por la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma. Actualmente es el director de la Escuela de Teología de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad Don Bosco (Soyapango, El Salvador). Ha sido profesor asistente y luego invitado en la Facultad de Misionología de la Pontificia Universidad Urbaniana. Ha impartido lecciones sobre Teología de la ciudad y aspectos relacionados con la Ecología, Economía, Política y su influjo en el proceso de evangelización. Ha sido Secretario Nacional de la Juventud Misionera en El Salvador. Su tesis doctoral, dirigida por el Profesor G. Colzani, versa sobre una lectura eclesial del martirio en el siglo XX; su disertación doctoral se titula: *Ecclesia Martyrum. Una lectura latinoamericana: Guatemala y El Salvador (1977-1998)*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 2008 y uno de sus artículos se titula: «Realismo storico e “deideologizzazione”: note su Ignacio Ellacuría», en *Ricerche Teologiche* 18 (2007), 119-135. Referencias personales: e-mail: portillo277@hotmail.com, blog: <http://misionologiachopin.blogspot.com>.

El presente texto reproduce, con mínimas variaciones, tres capítulos de la tesis doctoral del Pbro. Juan Chopin, originalmente publicada en Roma como extracto de tesis para optar al título de doctor en teología. El autor intenta hacer una lectura eclesial del martirio, desde la experiencia latinoamericana del mismo. La obra propone una lectura teológica del fenómeno del martirio cristiano, dada la escasa producción literaria en ese campo. Hasta el Concilio Vaticano II, y en muchos contextos eclesiales, el tema del martirio fue tratado exclusivamente desde la perspectiva del derecho canónico. La investigación teológica del martirio es todavía hoy una materia pendiente de la teología sistemática católica.



El autor desarrolla la cuestión desde tres perspectivas: historia, biblia y teología sistemática. El lector encontrará al final del texto abundante bibliografía para seguir profundizando su interés por el martirio cristiano.

La Iglesia **DE LOS MÁRTIRES**



Editorial
Universidad Don Bosco

