

# Hacia una eclesiología responsable. Sobre la iglesia de los mártires en El Salvador, según Mons. O. A. Romero e I. Ellacuría

Juan Vicente Chopin Portillo<sup>1</sup>.

En el presente artículo, el autor realiza una lectura eclesial del martirio, poniendo de manifiesto, en primer lugar, su actualidad histórica y las características que el fenómeno ha adquirido en el siglo XX, es decir, no hay correspondencia con la definición clásica que resalta la visión negativa, esto es, el odio a la fe (*odium fidei*). En segundo lugar, se propone, como ejemplo ilustrativo de praxis eclesial a Mons. O. A. Romero. Del análisis de su ministerio se concluye una eclesialidad históricamente responsable y abierta a la trascendencia, bajo el signo de la esperanza y la misericordia. En la conclusión se habla del martirio bajo el signo del amor, la justicia, la paz y los derechos humanos; queda de manifiesto la posibilidad real de vivir nuestra eclesialidad en modo responsable.

In this article the author presents an ecclesial view of martyrdom, first stating its historical relevance at present and the traits the phenomenon has acquired in the 20th century. That is, there is no correspondence with the classic definition, which highlights a negative vision such as hatred of faith (*odium fidei*). Second, the writer presents Archbishop O. A. Romero as an illustrative example of ecclesial praxis.

An analysis of his ministry demonstrates an ecclesiality that is historically responsible and open to transcend under the sign of hope and mercy. The conclusion presents martyrdom under the sign of love, justice, peace, and human rights. It is stated that there exists a real possibility to live our ecclesiality in a responsible way.

## Introducción

San Agustín decía que la iglesia camina entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios y su intuición entró en el Concilio Vaticano II: en el n. 8 de la LG se afirma 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 salvación<sup>2</sup>.

---

1. Doctor en Teología Sistemática de la Misión por la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma (PUU). Coordinador de Teología de la Universidad Don Bosco.

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

Para la iglesia no es opcional el realizar su misión en pobreza y persecución, esa condición le viene impuesta por su misma naturaleza histórico-sacramental. Ahora bien, para que la iglesia pueda realizar esa misión en fidelidad a ese principio se requiere un ejercicio constante de la responsabilidad en la historia, es decir, debe asumir los dolores y sufrimientos del mundo como propios, pues, con ello sigue los pasos de Jesús; en otras palabras, está llamada al ejercicio de la misericordia.

Evidentemente, cuando la iglesia se toma en modo responsable su misión sacramental en la historia, esto casi siempre la lleva a enfrentarse con el mal que impera en el mundo. Pero, justamente en ese conflicto ella se conforma a su Señor, que no vino a ser servido, sino a servir (cfr. Mt 20,28). De modo que a la iglesia responsable no le extraña que algunos de sus miembros sean torturados y asesinados por esos poderes del mal. De hecho, la iglesia nació bajo la cruz, del costado de Cristo, padeció bajo los emperadores romanos, y sigue padeciendo bajo los "emperadores" del mundo moderno y contemporáneo. De modo que el martirio tiene continuidad en la historia, es decir, no se refiere solamente a los primeros siglos de la historia del cristianismo, sino que lo podemos encontrar también en nuestros días.

Por tanto, el martirio es, por una parte, la máxima expresión de la responsabilidad eclesial, y, por otra parte, hace de la iglesia una institución creíble. El martirio 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 evangelio<sup>3</sup>.

En el presente artículo se trata de hacer una lectura eclesial del martirio desde la experiencia latinoamericana del mismo, leyéndolo a partir de las categorías de sacramento y de responsabilidad. Para ello proponemos dos ejemplos: por una parte la visión pastoral del arzobispo mártir, Mons. O. A. Romero; por otra parte, la visión eclesiológica del teólogo mártir Ignacio Ellacuría.

## 1. El siglo XX, siglo de mártires

¿Se puede hablar en la actualidad de una iglesia de los mártires? Yo creo que no sólo se puede, sino que se debe. Basta dar una ojeada al siglo XX para caer en la cuenta de la magnitud de la cuestión; encontraremos personas que han sido asesinadas por defender los derechos humanos, por la justicia, por la paz o porque simplemente el asesino odia a un pueblo, una raza o una cultura.

---

3. 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.

## 1.1 Visión general y contextual del martirio

Hay ya algunos trabajos de investigación que han documentado el fenómeno del martirio cristiano en nuestros días. Los trabajos suelen ser de dos tipos: los que tratan el problema en modo general y los que lo afrontan desde un contexto preciso.

Como ejemplos de los estudios generales se pueden citar, ya sea el trabajo de Andrea Riccardi, *El siglo de los mártires* (Barcelona 2001), o bien, el texto de Robert Royal, *The Catholic Martyrs of the Twentieth Century*, (New York 2000).

Riccardi sistematizó los materiales que llegaron de las iglesias particulares de todo el mundo a la comisión vaticana "Nuevos Mártires", que fue creada por iniciativa del pontífice Juan Pablo II con ocasión del pasado jubileo. El papa, en su carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, constataba que "al término del segundo milenio, la iglesia ha vuelto de nuevo a ser iglesia de mártires"<sup>4</sup> y en la *Tertio Millennio Inneunte* hablaba de la necesidad de "recoger las memorias preciosas de los testigos de la fe en el siglo XX"<sup>5</sup>. El libro de Riccardi trata materiales muy valiosos y da una interesante visión de conjunto. Entre sus conclusiones más importantes están, que el martirio en el siglo XX ha sido un "martirio de masa" y "es una realidad del cristianismo contemporáneo"<sup>6</sup>.

También Royal hace un intento parecido, pero a diferencia de Riccardi, el autor va presentando casos de mártires que en algún modo sean vistos como ejemplos ilustrativos de un fenómeno más amplio. El texto tiene un fuerte acento antropológico. Para este autor, 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 que tiene un efecto liberador.

El mérito de los trabajos generales es que dan una visión de conjunto y ayudan a tomar conciencia de la actualidad del problema. Tienen el defecto de ser demasiado genéricos, lo cual reclama un esfuerzo por profundizar las investigaciones en un plano más contextualizado.

Hay estudios también en un sentido más contextualizado, por ejemplo: José María Tojeira: *El martirio ayer y hoy*. Testimonio radical de fe y justicia (San Salvador 2001); Ji Sun Yong, *Il valore perenne del martirio cristiano*. La

---

4. Juan Pablo II, Carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (10 de noviembre de 1994), n. 37: AAS 87 (1995), 29.

5. Juan Pablo II, Carta apostólica *Tertio Millennio Inneunte* (6 de enero 2001), n. 7: AAS 93 (2001), 270.

6. A. Riccardi, *El siglo de los mártires*, 11.

*testimonianza di fede delle giovani chiese dei primi secoli e della Corea nel sec. XIX* (Roma 2006); Juan Chopin, *Ecclesia Martyrum. Una lectura latinoamericana: Guatemala y El Salvador: 1977-1998* (Roma 2008).

En Centroamérica, el texto de Tojeira, está hecho desde la perspectiva de la teología de la liberación (TdL) y desde el contexto centroamericano; pienso que es un escrito cuyo mérito está en que el autor conoce muy bien la realidad de la que habla en su texto. Ciertamente, Tojeira desarrolla también cuestiones del martirio que han sido ya ampliamente tratadas por otros autores, como por ejemplo la persecución en los primeros siglos o el origen del concepto. Son aspectos que actualmente no aportan novedad.

También J. Sobrino tiene un artículo sobre la relación entre TdL y martirio, que ha ayudado a entender mejor el fenómeno desde el punto de vista teológico. Ahora bien, téngase en cuenta que en la teología centroamericana la cuestión del martirio no es solo un tema teológico, sino que se trata de un elemento que atraviesa a esa teología en modo transversal, dándole su más rica configuración: no se habla simplemente de una "teología del martirio", sino de una "teología martirial", es decir, hecha en condiciones de persecución. También el presente artículo se inscribe en el nivel contextual y quiere ser una ayuda para profundizar, desde el punto de vista eclesial, la realidad del martirio en América Latina.

## 1.2 Del odium fidei al odium caritatis

De los estudios recientes sobre el martirio se advierte que la definición canónica de martirio entendida como *odium fidei* se queda corta para explicarlo y se ve la necesidad de ampliar el sentido de su definición. Por muchos años la teología descuidó este tema, pues lo consideraba un tema atinente al derecho canónico. En algunos debates del Concilio Vaticano II apareció, pero sucedió algo parecido a lo que le pasó al tema de los pobres: no entró con fuerza en las conclusiones del Concilio<sup>7</sup>. Con amargura constata Tillard que el sentido del martirio no es sólo ético, sino dogmática, pero de esto, dice, nos habíamos olvidado<sup>8</sup>.

Siempre se ha hablado del tema del martirio, pero comúnmente se ha visto en su forma típica, es decir, con las características que tenía entre el I y el

7. El debate completo entre los padres conciliares sobre la relación pobreza-martirio en: P. Gerlier, AS, II/II, 68; E. Swanstrom, AS, II/II, 886-887; I. Lercaro, AS, I/IV, 327-330; C. Himmer, AS, II/II, 80; B. De Arriba y Castro, AS, II/II, 308-310; L. Rugambwa, AS, II/II, 134-135; A. Sapelak, AS, II/IV, 51-52; F. Šeper, AS, II/IV, 317 (Donde AS significa: *Acta Synodalia*, se trata de las Actas del Concilio).

8. J. M. Tillard, "Vatican II et l'après-concile espoirs et craintes", en G. Alberigo (editor), *Les églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*. Actes du colloque international de Bologne 1980, Beauchesne, Paris 1981, 347-360.

IV siglo de la historia, como una tensión entre la donación radical de los creyentes a Cristo y la violencia ejercida por los perseguidores del movimiento que estaba naciendo, que se veían a sí mismos como defensores de tradiciones religiosas "paganas".

La tensión, en su forma típica, comenzó a transformarse cuando el cristianismo, que había nacido como secta de origen judío entre las comunidades de Jerusalén y Antioquía, pasó, con el emperador Constantino a ser religión de estado.

El primer efecto fue la masificación del movimiento cristiano. En ese sentido era imposible darle un seguimiento cuidadoso a los nuevos miembros que entraban en él. De hecho, fenómenos como el catecumenado, entendido como sería preparación al bautismo entró en crisis a inicios del V siglo. Cuando el cristianismo originario era perseguido, el número de personas que pedían ingresar a él era restringido, debido a la constante persecución que padecían sus miembros; por el contrario, al ser religión de estado cambia la esencia misma del movimiento, pues los ciudadanos son obligados a abrazar la nueva religión, poniéndose en peligro la libertad de elección. Entonces sucede el proceso contrario, son perseguidos no los cristianos, sino los que se resisten a declararse cristianos. Declararse cristiano tantas veces no era una opción libre, sino el único medio para no ser perseguido y, en el mejor de los casos, para obtener privilegios.

La masa obligó, además, a llevar control de los que eran considerados mártires, a crear un canon y una criteriología para entrar en ese canon. Esto dio origen a los procesos de canonización y a la definición canónica de martirio, que era entendido como la muerte por odio a la fe. Sin entrar en el argumento estrictamente canónico se puede decir que la definición canónica de martirio, hasta nuestros días, determina el sentido teológico del mismo. Martirio es entendido canónicamente como la muerte *in odium fidei*. Pero, el martirio en realidad tiene dos posibilidades de lectura: si la lectura se hace desde el perseguidor y los tribunales que juzgan al mártir, entonces se acentúa su versión negativa, pero el martirio no es solo eso. En su forma originaria, la de Jesús, se trata de una entrega por amor. Por consiguiente la definición originaria de martirio es la muerte *in odium caritatis*.

El otro punto que determinó la forma originaria del movimiento cristiano fue que al aceptar ser religión de estado, se aceptó también la inevitable relación de poderes que se da entre los representantes del orden temporal y los representantes del orden espiritual. Los emperadores utilizaban la religión para vehicular su poder político. Prueba de ello es que Constantino, aun cuando sostenía ser muy cristiano, se hizo bautizar sólo al final de su vida, es decir, cuando estaba por morir y no por manos de un obispo católico, sino arriano.

El conflicto, entonces, comenzó a generar roces entre los cristianos que reclamaban la fidelidad a la forma originaria del martirio y los que se sumaban a la voluntad del emperador. Esto recuerda mucho la muerte de los mártires latinoamericanos y, en particular, los martirios de O. A. Romero e I. Ellacuría. Ellos, en sentido estricto, no fueron asesinados por odio a la fe cristiana (in odium fidei). De hecho, no fueron procesados por un tribunal anticristiano, como podía darse en los procesos nazistas o comunistas; todo lo contrario, los asesinos creían defender la auténtica visión de la fe cristiana contra una deformación de la misma, que incluso era considerada, paradójicamente, marxista o comunista y, todo ello, avalado incluso por algunos obispos.

En lo que respecta El Salvador, de una iglesia de mártires se habla en modo consistente a partir de la muerte del jesuita salvadoreño Rutilio Grande, miembro de la diócesis de San Salvador, asesinado el 12 de marzo de 1977. Desde la muerte de Rutilio Grande, el asesinato de personas -sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos? vinculadas a los trabajos eclesiales y empeñados en la defensa de los derechos de la persona se dará en modo sistemático<sup>9</sup>. La muerte de Grande fue determinante para la postura que el nuevo arzobispo de San Salvador, A. Romero, tomaría de frente a la represión del Estado y él mismo muriría asesinado en 1980 entre los innumerables agentes de la pastoral en todo El Salvador.

Cuando hablamos de la iglesia de los *mártires* el acento va puesto no de modo inmediato al nominativo *Iglesia*, como concepto que exprese, a priori, una manera de entender la iglesia, sino que damos prioridad al genitivo 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 *Ecclesia* 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 la muerte de Jesús hasta nuestros días, sino que hablamos de una parte de ese universo de mártires e iglesias perseguidas, la que establece el título de este trabajo. Por tanto, llamar a la iglesia de hoy, iglesia de los mártires, es lo más apegado a la realidad eclesial de ciertos contextos que han sufrido o sufren la persecución<sup>10</sup>.

9. Para tener una idea del proceso represivo contra la iglesia véase: W. GUERRA (coordinador), *Testigos de la fe en El Salvador*, COOPESA, San Salvador 2007.

10. 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.

Es justo preguntarse, entonces, ¿qué implicaciones teológicas sacamos al hablar de una iglesia martirial?

La teología del martirio, en nuestros días, sólo después del Vaticano II, y sobre todo a partir de Medellín, ha cobrado fuerza. Y 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 del primer mundo Urs von Balthasar y Karl Rahner, viene utilizado como argumento de autenticidad de frente a los desafíos de la modernidad. Los teólogos Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann comienzan 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 orienta a cuestiones que tenían que ver con la posibilidad del dolor en Dios, en la línea de la teodicea y en diálogo con la modernidad. Pero, donde hemos notado que el tema del martirio es fuerte es en la TdL centroamericana, y esto explica el porqué del artículo. 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, O. A. Romero). Ahora bien, 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 *Lumen Gentium*, 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.

Con este artículo, entonces, tratamos de 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. En primer lugar, los mártires se sienten responsables no sólo de su comunidad eclesial, sino que se interesan de la humanidad de todas 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 una 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, entendidos eso sí, no solo en modo ritual e intimista, sino como una "liturgia vivida" en modo martirial.

En fin, ¿es posible hablar de una sacramentalidad responsable? Y si es posible ¿en qué sentido?

## 2. La iglesia de los mártires. Una lectura latinoamericana

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 martirial<sup>11</sup>.

Se trata de experiencias que han sido impuestas por el contexto en que la iglesia ha vivido y es un aporte a la única sacramentalidad universal de la iglesia. En este sentido, intentaremos recoger la herencia que nos ha legado esa iglesia de mártires, es decir, trataremos de precisar el sentido que dieron a su martirio y, si es posible, recabar 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; por otra parte, 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.

En el contexto centroamericano los mártires son asesinados 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 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 y económicos.

---

11. Para la relación entre TdL y teología del martirio véase, J. SOBRINO, "De una teología solo de la liberación a una teología del martirio", en J. COMBLIN - J. I. GONZÁLEZ FAUS - J. SOBRINO (a cura di), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 101-121.

## 2.1 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"<sup>12</sup>. Esto significa que, sea en el bautismo que en el martirio, se trata del sufrimiento y de la muerte de Cristo y en este modo Cristo se forma visiblemente en su iglesia<sup>13</sup>.

Cuando se habla de la "iglesia de los mártires", el genitivo "de los mártires", 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 iglesia<sup>14</sup>.

Al respecto, la "des-eclesialización del martirio" de la que habla J. Sobrino, ha de entenderse bien, no se trata de la negación del puesto central que los mártires tienen en la iglesia, sino que, al ser el mártir 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 son "mártires del reino", significa afirmar que así como la iglesia sirve al reino, así aquello que es más representativo de la vida eclesial (el mártir) está también al servicio del reino. En este sentido se entiende lo que afirma J. Sobrino, es decir, que "los mártires actuales son mártires en la iglesia, pero no de la iglesia"<sup>15</sup>.

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 hombres<sup>16</sup>. Según esta carta, Jesús fue "perfeccionado mediante el sufrimiento"

12. D. BONHOEFFER, *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca 2004, 233; CIRILO DE JERUSALÉN, *Ventesima catechesi o Seconda catechesi mistagogica*, 5, CTP 103, 446.

13. D. BONHOEFFER, *El precio de la gracia*, 233.

14. Cfr. E. PETERSON, *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 76; L. BOFF, "Martirio: tentativo di una riflessione sistematica", *en Concilium* 19 (1983), 31.

15. Cfr. J. SOBRINO, "De una teología solo de la liberación a una teología del martirio", 111.

16. Según Sobrino, 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. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, 198-200.

(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)<sup>17</sup>.

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.

La novedad del sacerdocio de Cristo en la *Carta a los Hebreos* 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. Hb 9, 12. 14. 25)<sup>18</sup>.

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 Jesús por la humanidad, en la cual se manifiesta el amor hasta las últimas consecuencias del Dios que viene en Jesús. 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 sufrimiento. Pero, con ello, Jesús no está aprobando el sufrimiento, sino luchando contra él<sup>19</sup>.

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 participan 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

---

17. "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 *SelTeol* 41 (2002), 337.

18. Cfr. J. SOBRINO, *El principio-misericordia*, 201.

19. Cfr. G. GRESHAKE, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, Queriniiana, Brescia 2008, 82-83; CH. DUQUOC, "Croce del Cristo e sofferenza umana", en *Concilium* 9 (1976), 132.

iglesia tiene que ser más sacerdotal en este sentido pro-existencial y no simplemente en su forma ritual. Este modo de participar 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" (1P 2,24). Esto significa, en primer lugar, que para un cristiano sólo en Cristo se encuentra 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 muerte<sup>20</sup>.

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, la justicia, la paz, realizados con sentido cristiano.

## 2.2 La iglesia perseguida y el sentido de la liberación en O. A. 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 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. En el presente artículo haremos referencia a Mons. O. A. Romero.

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 esclarecimiento<sup>21</sup>. Ni Romero, ni Ellacuría, se refugiaron en el martirio 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 oprimidos<sup>22</sup>.

20. Cfr. K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, Sigueme, Salamanca 1975, 21-24.

21. J. SOBRINO, "De una teología solo de la liberación a una teología del martirio", 103.

22. Cfr. J. SOBRINO, "De una teología solo de la liberación a una teología del martirio", 104.

Romero es el ejemplo más conocido y más ilustrativo del tipo de martirio latinoamericano propio de los años posteriores al Concilio<sup>23</sup>. En un primer nivel, su concepción de la persecución y del martirio se puede apreciar en su Diario y en sus homilias, escritos en los que más se nota su visión pastoral de la situación de la iglesia en El Salvador. En otro nivel, es decir, 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 (Universidad José Simeón Cañas de El Salvador). De modo que para tener una visión comprensiva de su pensamiento hay que tener presentes esos dos niveles<sup>24</sup>.

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 documentos del Vaticano II ni de Medellín<sup>25</sup>; son documentos de la iglesia"<sup>26</sup>. Sintéticamente se puede decir, con las mismas palabras de Romero, que la gran dificultad que afrontaba 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"<sup>27</sup>.

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 Grande<sup>28</sup>. 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-comunistas<sup>29</sup>, típico de

23. Es llamado "el mártir latinoamericano por antonomasia", cfr. J. M. VIGIL, "Romero e la crisi attuale del cristianesimo", en M. DE GIUSEPPE (a cura di), *Oscar Romero. Storia, memoria, attualità*, EMI, Bologna 2006, 189.

24. Ellacuría, con ocasión del doctorado (postmortem), dedicado a O. A. Romero, dijo: "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, *Escritos Teológicos*, vol. 3, UCA Editores, San Salvador 2002, 101-114.

25. El sentido que da O. A. Romero a esta afirmación coincide en sus líneas principales con el magisterio de Pablo VI y con los escritos del cardenal Pironio, O. A. ROMERO, *Su Pensamiento*, vol. 5, Arzobispado de San Salvador, San Salvador 2000, 52.

26. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, Arzobispado de San Salvador, San Salvador 2000, 51. Los acusadores de O. A. Romero sostenían que el documento de Medellín era un documento infiltrado de Marxismo. O. A. Romero retornará insistentemente sobre esta aclaración.

27. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 319. 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", cfr. CELAM, Documento de Medellín (Promoción humana: justicia), n. 10.

28. De Rutilio, O. A. 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 O. A. Romero en: R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Primero Dios. Vita di Oscar Romero*, Mondadori, Milano 2005, 42-174.

29. O. A. 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, *Su Diario*, Arzobispado de San Salvador, San Salvador, 2000, 423.

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 comunista<sup>30</sup>.

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. En resumen, se puede decir que para Romero fue siempre 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. O. A. Romero utilizó también el concepto; la cuestión es saber ¿en qué sentido?

### 2.2.1 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"<sup>31</sup>.

Su función de madre le exige a la iglesia acompañar las familias de los asesinados, a los que están presos, a los exiliados, a los desaparecidos, a los torturados<sup>32</sup>. 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"<sup>33</sup>. 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 pastorales 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

30. Cfr. O. A. ROMERO, *La iglesia, cuerpo de Cristo en la historia, en Il Regno-Documenti I* (1978), 33.

31. "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.

32. Cfr. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 97-98, 324.

33. O. A. ROMERO, *La iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 4.

a Cristo y a Dios<sup>34</sup>; se trata, en suma, de la dialéctica entre la centralidad de Cristo y el pecado de idolatría<sup>35</sup>.

### 2.2.2 El sentido de la liberación en O. A. Romero<sup>36</sup>.

En su concepción de la liberación, O. A. 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"<sup>37</sup>.

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"<sup>38</sup>.

Según Pironio, "la liberación se desfigura cuando se la confunde con la revolución violenta o la justificación de las guerrillas"<sup>39</sup>; 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"<sup>40</sup>. De la utilización de la TdL en O. A.

34. Cfr. O. ROMERO, *Misión de la iglesia en medio de la crisis del país*, Arzobispado de San Salvador, San Salvador 1979, nn. 43-50. Otras causas de la persecución según O. A. 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.

35. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 51.

36. 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.

37. PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), AAS 68 (1976), n. 33: AAS 68 (1976), 27-28.

38. E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, BAC, Madrid 1975, 68-69.

39. E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, 70.

40. E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, 74, 90, 229-246.

Romero dice Ellacuría: "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 media notable, los resultados de la teología de la liberación"<sup>41</sup>.

La tesis de que O. A. Romero se haya inspirado principalmente en estas dos fuentes la ha sostenido también monseñor Gregorio Rosa Chávez, el actual obispo auxiliar de San Salvador<sup>42</sup>.

La liberación de la que habla O. A. Romero está fundada en el amor, y la conversión es condición para la liberación permanente<sup>43</sup>. La iglesia está expuesta a la persecución, pero camina serena "porque lleva esa fuerza del amor"; con frecuencia repetía que sus sacerdotes habían muerto amando<sup>44</sup>. La verdadera liberación se distingue de las utopías de la tierra, de un marxismo sin horizontes, de los ateísmos que prescindían de la única fuerza que puede salvar: Jesús, que nos habla de la verdadera liberación<sup>45</sup>; comunismo y capitalismo son rechazados en su versión materialista<sup>46</sup>. Ahora bien, "la iglesia no predica un amor desencarnado"<sup>47</sup>, en modo tal que la "iglesia acribillada"<sup>48</sup>, no hace sino mostrar el camino que debe seguir la iglesia para su credibilidad, "porque lo que no vale no se persigue"<sup>49</sup>. El verdadero cristiano no puede prescindir de las condiciones concretas en que vive su Factor E (Espacial). 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"<sup>50</sup>.

El resultado al entender la persecución desde el amor será, por una parte, 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 nobleza de esos poderes para caminar únicamente cogida de los brazos del Crucificado que es su verdadera fortaleza<sup>51</sup>: "no nos debe extrañar que

41. I. ELLACURÍA, ET, vol. 3, 84.

42. Cfr. G. R. CHÁVEZ, "L'azione di Monsignor Romero a venticinque anni della sua morte", en M. DE GIUSEPPE (a cura di), *Oscar Romero*, 168.

43. O. A. ROMERO, SP, vol. 3, Arzobispado de San Salvador, San Salvador, 2000, 168-169.

44. Cfr. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 4-5; O. A. ROMERO, SP, vol. 3, 113.

45. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 7, 29, 92-93; O. A. ROMERO, SP, vol. 3, 55-57.

46. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 59; O. ROMERO, *Misión de la iglesia*, n. 31.

47. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 31, 193.

48. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 42.

49. 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.

50. O. A. ROMERO, SP, vol. 4, Arzobispado de San Salvador, San Salvador, 2000, 19.

51. O. A. ROMERO, SP, vol. 5, 59.

una iglesia tenga mucho de cruz porque si no, no tendrá mucho de resurrección. Por el contrario una iglesia acomodaticia, una iglesia que busca el prestigio sin el dolor de la Cruz, no es la iglesia auténtica de Jesucristo<sup>52</sup>. Por el contrario, la iglesia de los mártires, dirá, con palabras que recuerdan a Agustín, es "como el abono que es estiércol [que] se convierte en cosecha"<sup>53</sup>. "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"<sup>54</sup>.

El resultado será una *iglesia de la misericordia*<sup>55</sup>, una "iglesia samaritana", en la cual el amor "no es un amor de conformismo; es amor que lucha"<sup>56</sup>. O. A. 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 va 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"<sup>57</sup>.

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"<sup>58</sup>.

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"<sup>59</sup>.

Todo esto es explicable porque la iglesia realiza su misión en la historia: "este es el Dios verdadero [...], el Dios de la historia que no solamente salva en la historia de Israel sino que salva en la historia de El Salvador, y ha puesto

52. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 26.

53. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 39.

54. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 186.

55. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 76.

56. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 177.

57. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 86-87.

58. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 105.

59. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 109.

una iglesia para que proclame esa fe en el Dios verdadero<sup>60</sup>. 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"<sup>61</sup>.

Se trata de una liberación que promueve al hombre en toda su integridad<sup>62</sup>: "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"<sup>63</sup> 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"<sup>64</sup>; sólo esta opción cristiana por los derechos del hombre puede asegurar la paz en el mundo<sup>65</sup>. 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"<sup>66</sup>, una liberación abierta a la trascendencia<sup>67</sup>. En este sentido, la única violencia admitida al cristiano para su liberación es la violencia de la cruz: "no hay otra sangre legítimamente derramada"<sup>68</sup>, "es la cruz de Cristo la clave de la verdadera liberación"<sup>69</sup>. 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"<sup>70</sup>.

En fin, el grito de desesperación de las masas empobrecidas, es la voz del Espíritu Santo<sup>71</sup> y la iglesia "no puede ser sorda a esa voz del Espíritu que

60. O. A. ROMERO, SP, vol. 4, 222.

61. O. A. ROMERO, SP, vol. 5, 8.

62. 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.

63. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 93, 95, 270-273.

64. O. A. ROMERO, SP, vol. 3, 113.

65. Cfr. O. A. ROMERO, SP, vol. 4, 33.

66. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 100; O. ROMERO, *Misión de la iglesia*, n. 5.

67. O. A. ROMERO, SP, vol. 3, 143-144.

68. 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 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: "La única violencia que se pide es la del reino y del perfecto ejercicio de las bienaventuranzas", cfr. E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, 70.

69. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 208.

70. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 275; O. A. ROMERO, SP, vol. 3, 50, 95, 115.

71. 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) [...]", 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 O. A. 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.

clama en esa 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 Santo<sup>72</sup>. Desde la fe en la cruz de Cristo, "el que muere creyendo en Cristo no muere sino que vence"<sup>73</sup>. 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"<sup>74</sup>.

O. A. Romero constata que la *iglesia es perseguida*, pero, como él mismo dice, no se persigue a cualquier iglesia, sino a aquella iglesia -sacerdotes, catequistas, laicos- que están a favor de los pobres<sup>75</sup>. O. A. Romero considera que la imagen que mejor se adaptaba al momento histórico que estaba viviendo su diócesis era la de "cuerpo"<sup>76</sup>. Cuando habla de la iglesia como "cuerpo de Cristo en la historia" entiende "que Cristo se ha querido hacer vida de la iglesia en todos los tiempos de la historia"<sup>77</sup> y se entiende, además, en el sentido de que cada pueblo tiene que "hacer de su propia historia, una historia de salvación"<sup>78</sup>. No se entiende aquí la iglesia "de una manera legal y jurídica"<sup>79</sup>, como si Cristo estuviera 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 hombres. 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 construcción del reino<sup>80</sup>. Ahora bien, la iglesia realiza esta misión siguiendo los pasos de su Señor; es decir, denuncia el pecado y llama a la conversión, concediendo una particular atención a los pobres<sup>81</sup>, "sacramento de Dios

72. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 205.

73. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2., 211.

74. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 319; O. A. ROMERO, SD, 299.

75. "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.

76. Sobre la iglesia entendida como cuerpo de Cristo, cfr: A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiológicas*, vol. 2, 542-551, 563-675; H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*. Eucaristia e la chiesa nel Medioevo, Gribaudo, Torino 1968.

77. O. A. ROMERO, *La iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 14.

78. O. A. ROMERO, SP, vol. 3, 58, 59. La visión entre historia de la salvación e historia del mundo es unitaria en O. A. Romero, en esto coincide con la teología de Ellacuría.

79. O. A. ROMERO, *La iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 14.

80. 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.

81. O. A. 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.

Dios en el mundo"<sup>82</sup>. 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 reino<sup>83</sup>. 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"<sup>84</sup>; la iglesia es "liberadora desde el Espíritu Santo", pues "es el Espíritu el que está clamando desde esas muchedumbres hambrientas"<sup>85</sup>.

Esta fidelidad a su Maestro, le procura también a la iglesia la persecución<sup>86</sup>; por ello O. A. Romero veía a su diócesis "marcada con las señales dolorosas y gloriosas del martirio y de la persecución precisamente por su fidelidad"<sup>85i7</sup>. Pero nadie debe extrañarse, dice O. A. 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"<sup>88</sup>; 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 él<sup>89</sup>.

Además, dice el arzobispo, la persecución no "ha producido el desánimo, el repliegue o la claudicación, sino la esperanza cristiana"<sup>90</sup>. La iglesia en la que cree O. A. Romero es "la iglesia del amor, de esperanza, que se apoya plenamente en nuestro Dios"<sup>91</sup>, es el "fenómeno de la apertura humana

82. O. A. ROMERO, SP, vol. 3, 195.

83. 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 desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador, Centroamérica*, en <<http://servicioskoinonia.org/relat/135.htm>>, 4.

84. 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.

85. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 205.

86. Cfr. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 193; O. A. ROMERO, SP, vol. 3, 156.

87. 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.

88. 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.

89. Cfr. O. A. ROMERO, SD, 298.

90. O. A. ROMERO, *La iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, 36.

91. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 55, 88, 113, 118, 261; O. A. ROMERO, SP, vol. 3, 144.

frente a la fuerza divina"<sup>92</sup>. Esta esperanza lleva a la iglesia a proponer un diálogo sincero a sus perseguidores<sup>93</sup>, pues ella no puede cesar en su misión de evangelización integral y a integrar propuestas pastorales participativas, que en la visión de O. A. Romero se concretaba en las comunidades eclesiales de base<sup>94</sup>. 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 seguimiento<sup>95</sup> y de una evangelización que privilegia "la fuerza de la palabra y el testimonio de vida"<sup>96</sup>.

En la propuesta pastoral de O. A. Romero, la iglesia "va evolucionando de conformidad al momento histórico que vive"<sup>97</sup> 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"<sup>98</sup>. La visión originaria de la iglesia en O. A. Romero es, pues, la de construir un cuerpo eclesial que está al servicio de la comunidad y de la sociedad (del pueblo) que lo sustenta.

### 3. Conclusión

Como ha escrito Tojeira, en la actualidad a nadie se le ocurre dudar de la buena intención de O. A. Romero y de los valores que encarnó en función de su condición de obispo y de cristiano<sup>99</sup>. Su asesinato-martirio ha sobrepasado los límites de la iglesia salvadoreña<sup>100</sup>. Lo que a nosotros interesa es esa nueva visión del martirio que se recupera en obispos como O. A. Romero, 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, se diversifica el sentido del ataque a la fe; aquí el cristiano es martirizado no porque declare verbalmente ser cristiano delante a un tribunal, esto, en el caso considerado, no tiene ningún sentido, pues incluso los perseguidores declaran ser "cristianos". Por tanto, la expresión verbal de la fe no basta; tampoco se trata de una sociedad, con una religión oficial (el cristianismo), que se defiende de la agresión proselitista de otra religión, sino de la entrada de las dimensiones ética, política y teológica en el concepto clásico de martirio.

---

92. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 71.

93. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 34, 51, 54.

94. O. ROMERO, *Misión de la iglesia*, n. 57; sobre el peligro de politización de las Cebs, cfr. O. A. ROMERO, SD, 411.

95. O. ROMERO, *Misión de la iglesia*, nn. 64, 89, 90, 91, 92, 93, 94.

96. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 342.

97. O. ROMERO, *Misión de la iglesia*, n. 85. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 152-168.

98. O. A. ROMERO, SP, vol. 1-2, 203.

99. J. M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy*, 174.

100. Cfr. J. SOBRINO, "Monseñor Romero: exigencia, juicio, 210-111.

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 efectiva realización en la historia, 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 persona, pues en ellos se descubre la imagen de Dios y esto no resulta extraño a la misión de la iglesia<sup>101</sup>, sino que pertenece a pleno título a su forma histórica, que tiene su fundamento en la cruz de Jesús y en su resurrección.

Uno de los aspectos más ricos del testimonio martirial de O. A. 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"<sup>102</sup>.

Con sorprendente realismo constataba J.-F. Collange, que las iglesias y las teologías por largo tiempo casi no se ocuparon de los derechos humanos<sup>103</sup>. 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 evangelio. El tema aflora de tanto en tanto 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, O. A. Romero en nuestro tiempo, pero el elenco es más amplio.

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.

Últimamente, en el magisterio de CELAM, no es extraño hablar de una "iglesia samaritana". Desde *Puebla* se afirmaba que "la parábola del Buen Samaritano

101. Cfr. L. VON SCHEFFCZYK, *"La professione di fede: confessio e martyrium"*, en *Communio* 143 (1995), 31.

102. O. A. ROMERO, *SP*, vol. 4, 14.

103. Cfr. J.-F. COLLANGE, *Teologia dei diritti umani*, Queriniana, Brescia 1991, 5.

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). Configurarse con Cristo significa asumir la centralidad del mandamiento del amor según 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)<sup>104</sup>.

## Bibliografía

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.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Cordula ovverosia il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968.

CALTAGIRONE, Calogero, "Vittime per amore e proclamati santi: alcuni casi del novecento", en BARONE Salvatore (dir.), *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, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 1994.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA, *Testigos del evangelio*, San Pablo, Guatemala 2003.

DIÓCESIS DEL QUICHÉ, *Dieron la vida*, vol. 2, San Pablo, Guatemala 2003.

---

104. Cfr. también: S. SILVA RETAMALES, *Discípulo de Jesús y discipulado según la obra de san Lucas*, CELAM, Bogotá 2005, 42.

- GUERRA, Walter (Coordinador), *Testigos de la fe en El Salvador*; COOPESA, San Salvador 2007.
- LECLECQ, Henri, "Martyr", en CABROL, Fernand - LECLERCQ, Henri (dir.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 10/2, Letouzey et Ané, Paris 1932.
- RAHNER, Karl, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Morcelliana, Brescia 1972.
- RICCARDI, Andrea, *El siglo de los mártires*, Plaza & Janés, Barcelona 2001.
- SEMMELOTT, Otto, "Martirio", en RAHNER, Karl (dir.) *Enciclopedia Teológica Sacramentum Mundi*, vol. IV, Herder, Barcelona 1973.
- SOBRINO, Jon, "De una teología solo de la liberación a una teología del martirio", en J. COMBLIN - J. I. GONZÁLEZ FAUS - J. SOBRINO (dir.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993.
- ROYAL, Robert, *The catholic Martyrs of the Twentieth Century*, Crossroad Book, New York 2000.
- TOJEIRA, José María, *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*, UCA Editores, San Salvador 2001.