



El Testimonio de la Iglesia en América Latina.

Jon Sobrino

RESUMEN

Este artículo es la reelaboración de una ponencia presentada en el IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología celebrado en Sao Paulo, Brasil, del 20 de febrero al 2 de marzo de 1980. Está escrito, por lo tanto, con anterioridad al martirio de Mons. Romero, cuya persona y obra ejemplifican a la perfección lo que se pretende decir en este artículo.

En las situaciones límite en que vive la Iglesia en varios países centroamericanos se trata de analizar qué es lo que propiamente está haciendo la Iglesia fiel a Medellín y Puebla, cuál es razón la última de su actuación en una situación de vida o muerte. En este sentido hablamos de "testimonio" de la Iglesia.

La Iglesia está dando en primer lugar testimonio de la vida justa, lo cual a su vez exige el testimonio de su propia santidad, que se concretiza en dar de su propia vida y aun su propia vida. Esto responde a las dos características más típicas de la nueva forma de ser Iglesia: la promoción de la liberación y la persecución martirial que le sobreviene. El testimonio en favor de la vida justa comienza a los niveles primarios de la vida, a través de lo cual la Iglesia da testimonio también de la vida en plenitud.

En ese testimonio la Iglesia recupera y concretiza lo fundamental de su fe en el misterio de Dios y del seguimiento de Jesús. Su encarnación en la historia real, también en lo que tiene de conflictivo, como en el caso de El Salvador, y de novedoso, como en el caso de Nicaragua, es la condición de mantener su identidad trascendente y específica de Iglesia.

La vida justa en presencia de la muerte

En este trabajo queremos analizar teórica y teológicamente lo que es el testimonio de la Iglesia en América Latina. No se trata por lo tanto de una mera descripción de ese testimonio, aunque para la elaboración teórica se tanga en cuenta el testimonio concreto de aquellas iglesias, fieles a Medellín, en los últimos diez años.¹

Al hablar del testimonio de la Iglesia conviene aclarar desde el principio una cuestión fundamen-

tal. El testimonio es visto normalmente como la santidad subjetiva de la Iglesia que otorga además credibilidad e, indirectamente también, eficacia a su práctica. Es visto por lo tanto en directo más desde la subjetividad de la Iglesia que desde la objetividad de su práctica.

Esta comprensión de lo que es el testimonio de la Iglesia no es suficiente sin embargo ni para encontrar la raíz de su actuación histórica ni incluso para entender la esencia misma del testimonio. Lo más fundamental del testimonio de la Iglesia

debe ser su aspecto objetivo; pues se da testimonio de algo; se testifica en favor o en contra de algo. Y ese "algo" objetivo es lo que debe exigir lógica e históricamente la credibilidad del sujeto que testifica. El aspecto subjetivo del testimonio cobra necesidad y sentido a partir del aspecto objetivo del testimonio. Cuanto más importante sea el contenido objetivo del testimonio tanto más se exigirá la credibilidad subjetiva de quien testifica.

Esto significa por lo que toca a la Iglesia que hay que hacerse una primera pregunta fundamental: ¿de qué está dando testimonio la Iglesia en su práctica evangelizadora? Y a partir de aquí se debe comprender la segunda pregunta: ¿cómo está dando testimonio la Iglesia?

Respondiendo a lo fundamental de estas preguntas y de forma genérica creemos que al nivel objetivo la Iglesia está dando testimonio de la vida, y al nivel subjetivo su testimonio y santidad consiste en entregar su propia vida. Historizando estas formulaciones genéricas creemos que la Iglesia en América Latina está dando testimonio de una vida **justa**, y está entregando su vida de una forma específicamente **martirial**.

Esta forma de plantear el testimonio de la Iglesia la creemos importante por tres razones. Al nivel **sistemático formal** unifica ambos aspectos del testimonio, y los unifica, aunque dialécticamente, a partir de lo objetivo. El testimonio subjetivo pierde su autonomía y aun arbitrariedad, y sólo podrá y deberá ser entendido a partir del contenido de lo que hay que testificar. Esto es importante para no comprender la santidad subjetiva de la Iglesia en forma idealista y voluntarista, sino como respuesta a una exigencia objetiva de la historia, mediación de la voluntad de Dios. El contenido de la santidad de la Iglesia no será sólo entonces el sello de credibilidad de cualquier tipo de práctica eclesial, sino aquel contenido que esté en correspondencia objetiva con la exigencia de la realidad.

Al nivel histórico recoge los que creemos ser los dos datos históricamente más novedosos y fundamentales de la práctica de la Iglesia. Por una parte, la activa participación de la Iglesia en los procesos de liberación y por otra parte la persecución que le ha sobrevenido a la Iglesia por esa causa. No se puede hacer ninguna reflexión sobre el testimonio eclesial, no se recogen esos dos hechos primarios, y si no se hace de ellos algo central de su testimonio histórico.

Al nivel **teológico** recoge lo que está constituyendo la experiencia de la fe en América Latina.

El contenido de la **fides quae creditur** es el Dios de la vida, concretizado y relacionando en sus diversos aspectos como Dios creador, Dios crucificado y Dios liberador. Y en la correspondencia a ese Dios se está desarrollando la **fides qua creditur**, es decir, la entrega del hombre a Dios en la fe, como seguimiento de Jesús de quien se dice que es el testigo primordial de la fe, "pionero y consumidor de la fe, quien por la dicha que le esperaba, sobrellevó la cruz, despreciando la ignominia" (Hebr. 12,2).

A continuación ofrecemos un análisis teológico para esclarecer que significa que la Iglesia está dando testimonio de la vida, de la vida justa y de la vida en plenitud, y cómo está dando ese testimonio dando de la propia vida y aun la propia vida.

1. El testimonio objetivo de la Iglesia en favor de la vida justa en presencia de la muerte

1.1. En el NT aparece con gran frecuencia que los discípulos de Jesús deben dar testimonio como algo esencial a su fe. No existe fe cristiana si no existe algo de lo que hay que dar testimonio público e incondicional. Ese testimoniar exigirá ciertamente una configuración del sujeto creyente, pero cobra su significado en primer lugar a partir de aquello que hay que testimoniar, es decir, de algo objetivo.

En numerosas formulaciones del NT el contenido objetivo de lo que se debe testimoniar es expresado cristológicamente. Debe ser testimoniado Jesucristo en la totalidad de su vida histórica y sobre todo en su resurrección.² En lenguaje estrictamente teológico se debe dar testimonio de Jesucristo como "mediador" definitivo del Padre.

Analizando sin embargo más estrictamente el contenido del testimonio según el NT, no es sólo la persona de Jesucristo, sino también la "mediación" histórica a cuyo servicio está Jesús o que en él se hace presente. Al nivel del Jesús histórico, es claro que él no dio testimonio de sí mismo, sino del reino de Dios. Y al nivel de la comunidad cristiana reflexionando sobre Jesús, es claro que asocian al mediador Jesús con una mediación que se hace presente en él, pero que es más amplia que el mismo Jesús. Dar testimonio de Jesús sólo será posible dando testimonio de aquella mediación de Dios, que el mismo Jesús anuncia o expresa.

En el NT el testimonio del mediador Jesús va unido al testimonio de la mediación de Dios. "A este Jesús, Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos" (Hech 2,32). Pero el testi-

monio no queda al nivel cristológico sino que se avanza al nivel estrictamente teológico. Se da testimonio de Dios "que resucitó a Jesús" (Rom 4,24) y que —sistemáticamente— es ahora definido como aquel que "da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean" (Rom 4,17). La vida y la resurrección son la mediación de Dios que hay que testimoniar.

También en la teología Joannea se relaciona el testimonio de Jesús y el testimonio de la mediación a cuyo servicio está Jesús. "Yo he venido para que los hombres vivan y estén llenos de vida" (Jn 10,10). Y a partir de ahí se entiende lo que propiamente hay que testimoniar: "Hablamos de la Palabra de Vida, pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio" (1Jn 1,1s).

Lo importante de estas breves constataciones es que sea cual fuere la ulterior precisión exegética de lo que significa "reino de Dios", "resurrección" y "vida", en el NT, el testimonio acerca del mediador Jesús es inseparable de testimonio de la mediación. Y que el contenido de esa mediación no es una área regionalizada de la existencia de los hombres o un área estrictamente "religiosa", sino lo que podemos llamar la vida en su totalidad.

1.2. En el testimonio en favor de la vida creemos que está la raíz más profunda de la actuación de la Iglesia en América Latina. Esta vida es entendida como vida en plenitud que alcance todos los niveles de la vida; de ahí que la Iglesia pretenda una liberación integral. Y de esta vida en plenitud hablaremos en la tercera parte de este trabajo.

Ahora queremos concentrarnos en una primera historización fundamental de lo que significa vida en América Latina, a cuyo servicio se ha puesto la Iglesia. El dato más fundamental para esta historización es que la vida está amenazada y aniquilada para las mayorías y a los niveles primarios por la injusticia estructural y la violencia institucionalizada. De ahí que el testimonio de la Iglesia en favor de la vida haya tomado muy en serio los niveles primarios de la vida y promueva una vida "justa" en lucha contra la injusticia.

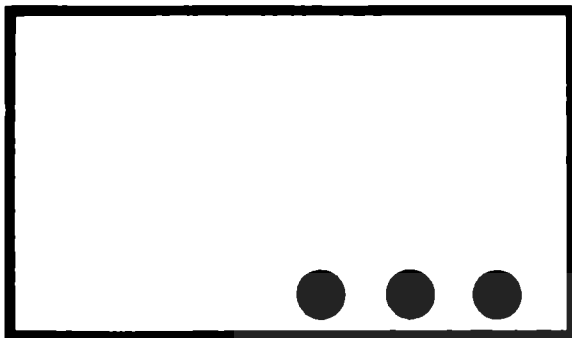
La razón por la cual la Iglesia puede historizar la vida de esta manera está en la irrupción del pobre³ en el continente y en la Iglesia, y en la opción preferencial por el pobre que ha hecho la Iglesia como respuesta a esa irrupción. Esta opción hace que el testimonio en favor de la vida se pueda historizar correctamente y no degenerar en un testimonio abstracto e idealista. La opción por los pobres pone históricamente de relieve que al

hablar de vida se trata de la vida de las mayorías, de la vida amenazada y aniquilada y de la vida a sus niveles primarios. Esta opción hace que el testimonio eclesial no se concentre precipitadamente en la "plenitud" de vida, ignorando así eficazmente sus niveles primarios y devaluándoles teológicamente, sino que tome realmente en serio esos niveles primarios como objeto de su testimonio y mediación de la experiencia espiritual de un Dios de vida.

De esta forma se está revalorizando, aunque quizás inconscientemente, una auténtica teología de la creación. No se trata en esta teología de volver a teologías creacionistas que ignorasen el pecado que atraviesa la creación objetiva y favoreciesen un desarrollo lineal de la historia a partir de los gérmenes dinámicos de la creación. Eso no sería otra cosa que avalar teológicamente las teorías socio-económicas desarrollistas. Se trata más bien de ver en la creación la primera mediación —lógica— de la realidad de Dios. Se trata de ver en la creación la primera manifestación del Dios de vida, y de verla allí donde frecuentemente es ignorada por la teología: el mismo hecho de vivir y llegar a vivir, el trabajo, el uso de la naturaleza y sus recursos al servicio del hombre. Se trata de no caer en la trampa de una precipitada escatología y de volver a la sobriedad de la protología. Pues el problema real en América Latina no es que la escatología no ha llegado, sino que las realidades y valores presentes en el origen no han llegado a ser.

Con ello queremos rechazar la opinión práctica, si no teórica, de que los niveles primarios de la vida y el mismo hecho de vivir serían datos naturales y socio-económicos, dignos de estudio para una antropología, sociología y economía que indirectamente sirviesen de base quizás para la comprensión y práctica de una ética cristiana regionalizada, pero que en sí mismos no serían datos para ser integrados en la teología en sentido estricto. La teología comenzaría a otro nivel, al nivel de la vida "verdadera", de la vida "cristiana", de la vida "eterna".

Esto nos parece un error de bulto y de funestas consecuencias, y que ya fue denunciado en los orígenes mismos de la evangelización en América Latina. A su modo así lo denunció Bartolomé de las Casas. Con profunda intuición teológica observó en el indio en primer lugar su realidad creatural y lo describió como pobre y oprimido antes que como infiel. Y por esa razón sacó la conocida conclusión: vale más "indio infiel pero vivo" que "indio



cristiano pero muerto”⁴. Con esto denunciaba ciertamente un método de evangelización que hiciese de la destrucción y la muerte condición necesaria para la conversión de los indios; denunciaba por lo tanto el falseamiento al nivel ético de una práctica evangelizadora. Pero más profundamente a nivel teo-lógico estaba denunciando una falsa concepción de Dios. Un infiel vivo es sacramento del Dios de vida, mientras que un indio asesinado, aunque cristiano, es sólo sacramento de los ídolos. A costa de la negación de los niveles primarios de la vida no se puede dar testimonio de Dios, aunque se añadiese después que ese Dios ofrece una vida más plena que la mera vida natural, y que la plenitud de ese Dios es mediada por la plenitud de la vida cristiana.

Esta recuperación de la primariedad de la vida puede parecer mínima, pero es fundamental para comprender la actuación de la Iglesia y la experiencia de Dios tras esa actuación. Es mínima porque la vida no se agota a sus niveles primarios, pero es fundamental porque es fundamento de toda vida y sin ello vano es cualquier intento de testimoniar a un Dios de vida. Una creación donde la vida es ignorada, amenazada o aniquilada es una creación viciada. Y sería por ello vano, ilusorio y aun blasfemo pretender dar testimonio de Dios sin una práctica para rehacer la creación. En presencia de las necesidades básicas primarias en el continente cualquier experiencia de Dios y cualquier testimonio de la Iglesia debe comenzar **lógicamente** por ahí.

1.3 Estas consideraciones sobre el testimonio en favor de la vida a sus niveles primarios cobran toda su radicalidad al considerar la realidad concreta del continente. Si Juan da testimonio de que en Cristo ha aparecido la Palabra de la Vida, lo que se manifiesta en el continente es el Anti-Cristo y su palabra de Anti-vida. En esto coinciden Medellín, Puebla y numerosas Cartas Pastorales.

Pero la manifestación de la anti-vida no es una realidad natural, la mera ausencia de vida a los niveles primarios porque la creación no da más de sí. Es más bien producto histórico de la voluntad de los hombres, cristalizada en estructuras de injusticia. La anti-vida no es un producto natural sino que tiene su anti-cristo. Lo que se manifiesta es la ausencia de vida como injusticia, y a través de ello la esencia del pecado. Lo que sea pecado se historiza fundamentalmente a través de la muerte que unos hombres infligen a otros. Las estructuras injustas acercan a la muerte y la dan cotidianamente, y para defender a esas estructuras se da muerte a todo aquel que las ataca. La creación de Dios está entonces viciada no sólo por la ausencia fáctica de vida a los niveles primarios, sino porque es positivamente oprimida y reprimida por la injusticia. El testimonio en favor de la primariedad de la vida se torna entonces en testimonio en favor de la justicia, que incluye la inserción en el conflicto y la lucha contra la injusticia. El testimonio en favor del Dios creador se torna necesariamente en testimonio en favor del Dios liberador.

Y la relación entre experiencia de Dios y testimonio de la vida justa se hace más clara en América Latina porque la misma injusticia estructural está sancionada teo-lógicamente, bien que esto se haga implícita o explícitamente. Las actuales estructuras imperantes, el capitalismo dependiente y la seguridad nacional, en cualesquiera de sus formas, actúan como verdaderas deidades con características divinas y su propio culto. Son deidades porque se atribuyen a sí mismo características que sólo competen a Dios: ultimidad, definitividad, intocabilidad. Y tienen su propio culto porque exigen el sacrificio cotidiano de las mayorías y el sacrificio violento de quienes luchan contra ellas. Estas deidades necesitan víctimas para subsistir y las producen con necesidad. Lo que impera por lo tanto en el continente es una injusticia sancionada teo-lógicamente en nombre de unas deidades que son dioses de la muerte.⁵

Desde el reverso de las falsas deidades y sus mediaciones de muerte crece entonces la convicción de lo que es el verdaderamente Dios, su verdadera mediación y su verdadero culto. Si el pecado se revela como la muerte de los hombre, la gracia se revela en primer lugar como la vida de los hombres, primer y fundamental don de Dios a los hombres. Si el hacer la injusticia se revela como el culto a los falsos dioses, la práctica de la justicia se revela como culto al verdadero Dios. Si el capitalismo y la seguridad nacional se revelan como

ídolos, dioses de la muerte, el verdadero Dios aparece como aquel que produce vida y quiere la liberación.

Porque la realidad del continente hace abundantemente clara la irreductible alternativa entre vida y muerte, gracia y pecado, justicia e injusticia, el testimonio objetivo de la Iglesia no puede ser "tercerista", ciertamente en este punto. Negativamente no puede haber un testimonio en favor de Dios que relativice eficazmente la vida y muerte de los hombres en nombre de la reserva escatológica o que relativice las necesidades primarias de los hombres en nombre de la plenitud de vida. Y positivamente sólo se dará un correcto testimonio de Dios si éste incluye como algo esencial la práctica de la justicia.

Pero, recordémoslo, si la práctica de la justicia se ha hecho tan necesaria históricamente y tan fundamental teológicamente para el testimonio de la Iglesia, es porque la anti-vida, la represión generalizada de la vida se da a unos niveles primarios que no pueden ser ocultados. No se trata por lo tanto de exigir genéricamente la justicia porque en cualquier configuración histórica siempre habrá algún tipo de limitación y de opresión, sino de exigir la a aquellos niveles primarios en que se origina la primariedad de la conciencia ética y de la experiencia de Dios. No se trata, por ejemplo, de exigir los "derechos humanos en general —práctica que por lo general no genera mucha vida y práctica eclesiales, ni modifica la autoconciencia de la Iglesia—, sino de exigir los "derechos de los pobres", práctica que sí tiene la virtualidad de convertir a la Iglesia y de dar profundidad a su práctica.

Los clamores del pueblo latinoamericano son primarios. A esos clamores atiende Dios, y sólo oyendo esos clamores y convirtiéndolos en esperanza y práctica de liberación corresponderá la Iglesia a la realidad primaria de Dios y dará testimonio.

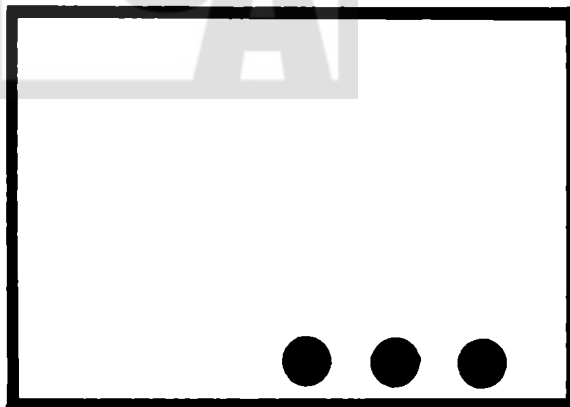
1.4 Los dos hechos señalados, la ausencia de vida a los niveles primarios y el que esa ausencia de vida sea producto de la injusticia, son bien conocidos. Lo importante es recalcar que ambos hechos son centrales para comprender la actuación de la Iglesia. Sólo desde ellos se puede comprender la novedad de su actuación. En la encarnación en la verdadera realidad del continente lo primero que ha experimentado es la muerte injusta de las mayorías. Y desde el reverso de la vida ha iniciado una tarea eclesial y pastoral dirigida a la superación de la muerte y a la implantación de la justicia.

Al nivel de formulaciones programáticas la Iglesia ha afirmado una opción preferencial por los pobres. Esta opción está naturalmente enraizada en la Escritura y, más en concreto, en la misión de Jesús. Pero esta opción no se ha hecho por pura fidelidad formal a los textos bíblicos ni por una imitación mecánica y voluntarista de Jesús. Se ha hecho más bien porque en los pobres, con rostros bien concretos, con necesidades básicas no satisfechas y como colectividad que es producto de la injusticia (cfr. Puebla, nn. 31-39; 63-69) son la mediación del llamado primario a la conciencia; y en la opción preferencial por los pobres existe algo último que en último término se justifica por sí mismo. Esto es lo que con gran sobriedad, pero con no menor profundidad afirma Puebla:

"Los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está emsombrecida y aun escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama" (n.1142).

Esta afirmación muestra la ultimidad de la convicción de la Iglesia, y por mostrar ultimidad es una afirmación profundamente teológica. No es una afirmación propiamente deductiva que proviniese de una fe en Dios ya constituida. Expresa más bien una experiencia constitutiva de lo último y así de Dios. La opción por los pobres, lejos de ser potestativa o coyunturalmente necesaria, es la afirmación incondicional a la vida y el rechazo incondicional a la injusticia.

Aquí está la raíz, en un sentido mínima pero en otro sentido la más profunda, de la práctica de la Iglesia. En los últimos años la Iglesia ha ejercitado una inusitada y voluminosa práctica de la denuncia profética, asumiendo los riesgos conse-



cuentes. Ha sido defensora de los derechos humanos, pero no en su versión liberal, como derechos "civiles", sino en el sentido más primigenio del derecho a vivir y de los derechos más necesarios para la vida; por ello los ha reformulado como derechos "de los pobres". Ha exigido y propiciado en la medida de sus posibilidades los necesarios cambios estructurales al nivel social, económico y político. Ha luchado en favor de la sindicalización y organización de las masas populares como modo de quebrar el poder opresor y conseguir un poder más humano y humanizador. Y todo ello lo ha realizado no sólo dando doctrina sobre estos problemas, sino introduciéndose muchas veces en la lucha para que aquello pueda llegar a ser real.

Toda esta actividad no puede ser comprendida sólo como respuesta a exigencias éticas regionalizadas o como aplicaciones a una doctrina social ya constituida. Debe ser comprendida más bien como la respuesta fundamental a la exigencia que proviene de la misma realidad y así a la exigencia fundamental de Dios. Debe ser comprendida como la forma más primigenia de dar testimonio en favor de la vida.

Y la radicalidad de esta convicción se observa históricamente en la novedad con que en determinados casos la Iglesia ha apoyado, por ejemplo, proyectos de unidad popular de tendencia socialista e incluso legitimado una insurrección popular.⁶ No es éste el momento de discutir en detalle la complejidad de estas situaciones y el sentido preciso del apoyo de la Iglesia. Lo que importa es recalcar que ni ideologías, normalmente sospechosas para la Iglesia, ni la gravedad de los conflictos, que pueden llegar a ser incluso armados, pueden poner límite a ese testimonio de la Iglesia en favor de la vida justa. No hay aquí ingenuidad ni pérdida de sustancia y especificidad cristianas. Lo que existe es la convicción de que la Iglesia no puede permanecer terceristamente al margen de aquellos procesos en que literalmente se juega la vida y la muerte de los hombres. No puede encontrar un lugar supuestamente más importante desde el cual se relativizase vida y muerte como algo que en último término no fuese en verdad último. Por necesaria y primigenia que sea la exigencia a criticar lo que haya de limitado y deshumanizante en estos procesos límite, la Iglesia siente como más primigenia aún la exigencia a que se implante la vida y la vida justa. La necesaria crítica a estos como a cualquier otro tipo de proceso sólo la puede realizar la Iglesia desde la opción a construir la vida, incluida la ambigüedad y conflictividad, y no desde una verdad ge-

nérica que le posibilite supuestamente un mejor juicio sobre la vida.

1.5 Este modo de testimoniar la vida muestra una nueva conciencia eclesial, cuyos orígenes están en la eclesiología del Vaticano II, pero cuya radicalidad le sobrepasa, al haberse encarnado la Iglesia en la muerte e injusticia del continente y en sus anhelos de liberación. El Vaticano II viene a decir en el fondo que la Iglesia no es para sí misma, sino para servir al mundo; que la Iglesia no debe dar testimonio de sí misma sino de algo distinto y mayor que ella misma.

Esto ha quedado claro en América Latina. En el fondo la Iglesia no está dando testimonio de sí misma. Pero ni siquiera está dando testimonio de "Jesús" o de "Dios". Más bien está dando testimonio de Jesús en cuanto es la Palabra de la Vida, y de Dios en cuanto es el Dios del reino y de la vida.

Existe aquí algo muy profundo cuyas primeras consecuencias estamos viendo ahora, pero que puede configurar el futuro de la Iglesia e indirectamente del continente latinoamericano. En el lógico distanciamiento de sí misma, e incluso en el aparente distanciamiento de un Cristo, que fuese absolutizado como persona y separado de la Palabra de la Vida, y de un Dios, que fuese absolutizado formalmente como lo último y separado de la mediación del reino, en ese aparente distanciamiento está recobrando su más profunda identidad y está recobrando la fe en Cristo y en el verdadero Dios.

Esta recuperación se está haciendo a los niveles primarios, pero no por ello menos teológicos. Se están recuperando teológicamente los rasgos de Jesús que le enfrentan a las necesidades primarias de los hombres, cuando se compadece de las muchedumbres (Mc 6,34), pide a los discípulos que les den de comer (Mc 6,37), pide al Padre el pan de cada día (Mt 6,11; Lc 11,3) y cura a los enfermos. Se está recuperando la lógica de Jesús en sus controversias (Mc 2,1 - 3,6 y par.), desenmascaramientos (Mc 7,1-23) y maldiciones (Lc 6,24-26; 11,37-53; Mt 23,13-32), como defensa de la vida de los pobres y lucha contra la injusticia. Se están recuperando las comidas de Jesús, como signo de la plenitud de vida personal, social y trascendente, pero a través del signo primario de la vida. No hay aquí reduccionismo en el seguimiento de Jesús, sino concentración en aquello que ofrece el fundamento y la dirección al seguimiento.⁷

Y se está recuperando también lo que ofrece fundamento y dirección a la fe en el misterio de Dios. Si los que aprisionan la verdad con la injusti-

cia, los que hacen violencia a la verdad de las cosas con la mentira no pueden conocer a Dios, como nos avisa Pablo (Rom 1, 18-22), porque se les entenebrece el corazón y hacen que las criaturas no sean ya sacramentos del creador, aquéllos por el contrario que respetan la más profunda verdad de las cosas y dejan que la realidad se manifieste como es, esos pueden conocer a Dios. En la profunda honradez con la realidad latinoamericana, en no manipular la realidad de anti-vida del continente, en no desoír el grito por la vida que surge de sus entrañas y el anhelo de liberación la Iglesia no está manipulando a Dios, le está dejando que se revele a través de lo real no manipulado, le está dejando ser Dios, y por ello la Iglesia puede hacer el primer gran acto de fe en un Dios de vida y de justicia.⁸

1.6 Lo que hemos llamado testimonio objetivo de la Iglesia lo podemos resumir entonces de la siguiente forma. La Iglesia está dando testimonio en favor de la vida. Dadas las condiciones reales de nuestro continente esa vida hay que historizarla a partir de sus niveles primarios económicos, sociales y políticos, y el testimonio hay que historizarlo como una lucha por conquistar esos niveles primarios y una lucha contra la injusticia que los aniquila. Y este cauce del testimonio, que en sí mismo no agota la plenitud de vida, es parte integral y también fundamental del testimonio que debe dar la Iglesia de un Dios de vida y es condición de posibilidad de que se constituya la misma fe en Dios. Y en cualquier caso nos parece que este cauce del testimonio se está haciendo irreversible para muchos eclesiales.

2. El Testimonio subjetivo de la Iglesia en la persecución martirial

Nos queremos detener ahora en lo que hemos llamado el aspecto subjetivo del testimonio de la Iglesia en la promoción objetiva de la vida justa. Este testimonio subjetivo no es otra cosa que la santidad de la Iglesia. Pero lo que interesa analizar no es la santidad abstractamente, como si ya se supiese qué es la santidad con anterioridad al testimonio objetivo, sino el tipo de santidad, de actitudes y virtudes cristianas que se generan en el proceso descrito más arriba. Y más en concreto nos interesa mostrar que cuando la Iglesia da el testimonio objetivo descrito entonces se genera históricamente lo que en el NT es considerado como la santidad por antonomasia, la entrega de la vida por los hermanos como mayor muestra de amor.

No es necesario abundar en el hecho de que la Iglesia que ha dado el testimonio en favor de la vida ha sido perseguida y ha producido mártires. Miles de campesinos, obreros, catequistas, estudiantes e intelectuales han sufrido la persecución y la muerte. Pero más novedosa y llamativamente, cientos de sacerdotes, religiosos, religiosas y obispos han sido atacados, calumniados, amenazados, expulsados, torturados y asesinados.⁹ Lo que nos interesa es ofrecer un análisis teológico de la persecución y del martirio y presentarlos como la forma más típica y acabada de la santidad de la Iglesia, precisamente porque está dando testimonio en favor de la vida justa.

2.1 El Vaticano II concede importancia al testimonio como forma de vida que hace presente la fe y los valores espirituales frente al materialismo reinante; y recalca, novedosamente, que también al laico le compete dar ese testimonio en el mundo. Sin embargo no analiza teológicamente la importancia de la persecución y del martirio. La persecución a la Iglesia es aludida genéricamente como acompañante de su misión (LG n.8), y cuando se historiza de alguna forma se tiene ante la vista el modelo de persecución que ha ocurrido en tierras de misión (AdG n.42) o donde no existe libertad religiosa (ApA n.17). También genéricamente se menciona la excelencia del martirio (LG. n.42) y la historia de los mártires (DH n.11).

En el Vaticano II por lo tanto las realidades de la persecución y el martirio no son objeto de una especial reflexión teológica, ni están muy relacionados históricamente con el testimonio de la Iglesia, que para la actualidad es explicitado de otra forma. Y ciertamente no ocurre la idea de que en países tradicionalmente católicos, como los latinoamericanos, pueda darse esa realidad de forma generalizada.

Tampoco la *Evangelii Nuntiandi* y ni siquiera *Medellín* hacen hincapié en la persecución y el martirio. Repiten la necesidad del testimonio subjetivo en la evangelización y acentúan, sobre todo *Medellín*, la necesidad de la pobreza y el empobrecimiento solidario. Pero lo esencial del testimonio no es visto todavía desde la persecución y el martirio.

Al notar esta ausencia en documentos eclesiales tan importantes y fecundos no pretendemos ser anacrónicos, sino mostrar hasta qué punto la persecución y el martirio son una novedad en la Iglesia latinoamericana. Y ello se hizo patente precisamente en Puebla. A pesar de la reticencia del Documento de Trabajo y del intento de sofocar es-

ta temática en la misma reunión, el Documento de Puebla menciona varias veces la situación de persecución en que se encuentra la Iglesia. Aquí, como en otros casos, la realidad se impuso por sí misma.

Pero más importante que mencionar el hecho de la persecución es la incipiente teología de la persecución que se encuentra en los textos. En ellos se reflexiona en primer lugar sobre las causas de la persecución en la actualidad, que son descritas como una praxis que se origina para responder "ante el clamor por la justicia" (n.87) y se traduce en "la denuncia profética de la Iglesia y sus compromisos con el pobre" (n. 1138, cfr. n.92). Y se dice en segundo lugar que "afrontar la persecución y la muerte" (n.668) es la culminación del testimonio de santidad, que se manifiesta además en el espíritu de sacrificio y abnegación, afrontar la soledad, el aislamiento y la incompreensión (cfr. n.668).

Puebla afirma por lo tanto que la persecución es generalizada y es el modo acabado de dar testimonio. Pero afirma además que la persecución no puede ser comprendida según el modelo clásico de las persecuciones de los primeros siglos, ni según el modelo de los países de misión con religiones no cristianas o de los países con ideología oficial u oficiosamente atea. Esto significa que la persecución debe ser teologizada de manera distinta a la tradicional. La razón de la persecución no está en directo al nivel de la superestructura ideológica, sino de la infraestructura. Se persigue a la Iglesia cuando defiende la vida de las mayorías pobres, denuncia la vida aniquilada injustamente y fomenta la práctica histórica de la justicia. Y ello es mucho más claro porque quienes hoy persiguen a la Iglesia mantienen muchas veces en sus formulaciones la fe cristiana (cfr.n.49). La persecución no puede ser entendida por lo tanto al nivel explícitamente religioso, sino al nivel realmente humano. Debe ser comprendida como la respuesta al testimonio objetivo de la Iglesia en favor de la vida justa.

2.2 Esta incipiente teología de la persecución esbozada en Puebla recupera una de las dimensiones fundamentales de la eclesiología del NT, aunque a su vez deba ser profundizada e historizada teológicamente. Es evidente, en efecto, que en el NT muy pronto sobreviene **de facto** la persecución a la Iglesia y muy pronto esa persecución es declarada **de iure** como una característica de la verdadera Iglesia. Fácticamente es claro que muy pronto sobrevinieron a la Iglesia naciente las persecuciones de parte de las autoridades judías y ro-

manas. Pero muy pronto también se hizo una declaración de principios sobre la necesidad cristiana de esa persecución. En el primer escrito del NT dice Pablo: "Ustedes saben que éste es nuestro destino. Cuando estábamos con ustedes se lo decíamos: tendremos que enfrentar la persecución" (1Tes 3,2-4). Y la razón de esa necesidad es teologizada por las comunidades a partir del destino de Jesús (Jn 15,18.20; Mt 10,24s) y de los profetas (Mt 5,11s).

La persecución a Jesús, que teológicamente debe ser comprendida desde la voluntad del Padre, históricamente tiene una causa clara: la actuación conflictiva, denunciadora, anatematizadora y desenmascaradora, hacia los poderosos, ricos, fariseos, escribas y gobernantes. Jesús luchó contra cualquier tipo de poder opresor e injusto para fomentar y defender la vida justa de los pobres. No se trata en esta lucha meramente de un conflicto personal entre Jesús y otras personas, es decir, un conflicto entre "mediadores". Se trata más bien de una lucha entre diversas "mediaciones". Por una parte la defensa de la vida justa de los pobres, y por otra la defensa de la vida injusta de los poderosos. Esto queda tipificado muy claramente en la muerte de Jesús. La **pax romana** y la sociedad judía, simbolizada en el templo, son configuraciones socio-políticas injustas que oprimen a las mayorías pobres. Por atacar objetivamente ambas cosas en nombre del reino de Dios, Jesús es perseguido y ajusticiado.

En las narraciones evangélicas la persecución a Jesús es atestiguada abundantemente y es presentada a un nivel religioso. Pero detrás del nivel religioso está el nivel realmente humano. Si lo que está aparentemente en juego en la persecución a Jesús es su ortodoxia religiosa, lo que está realmente en juego en la misma **doxa** de Dios, que se manifiesta en la vida justa de los pobres.¹⁰

2.3 Estas breves reflexiones son importantes para obtener un adecuado concepto teológico de lo que significa persecución a la Iglesia, lo cual a su vez es importante por las consecuencias prácticas. El punto de partida para comprender lo que es persecución a la Iglesia es algo que no es la misma Iglesia, sino lo que denominamos el reino de Dios, la **doxa** de Dios como vida de los hombres. La relación de la Iglesia con ese reino de Dios es doble. Por una parte la Iglesia es servidora, instrumento de que el reino llegue a ser. Por otra parte ella misma, en cuanto agrupa a numerosos hombres y mujeres, es expresión de si la realidad del reino ha llegado a ser o no. Según la doble relación de la Igle-

sia con el reino habrá que desarrollar el concepto de persecución.¹¹

Según esto se da la persecución a la Iglesia en primer lugar de manera **formal** cuando en su explícita misión pastoral al servicio de la justicia y de la liberación integral sus obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, catequistas, delegados de la palabra o simples fieles son entorpecidos, amenazados o aniquilados por razón de esa misión precisa y para que no desarrollen esa misión. Es decir, persecución significa aquí utilización de la Iglesia en cuanto es servidora del reino e instrumento de su construcción y crecimiento.

En este sentido la Iglesia no es perseguida formalmente en su carácter institucional ni en su carácter religioso. La persecución no significa atacar a lo institucional de la institución, ni actuar en directo por un explícito **odium fidei**. Más bien la Iglesia es perseguida en cuanto es una comunidad que defiende eficazmente la vida y la justicia; es por ello perseguida por el **odium iustitiae**. En la práctica es evidente que no cualquier cristiano, sacerdote y obispo es perseguido —varios son alabados, privilegiados y manipulados—, sino aquellos que han optado como Jesús por la vida y justicia del reino de los pobres. Y es también evidente que detrás de ese **odium iustitiae** está, indirecta pero muy realmente, el verdadero **odium fidei**.

En segundo lugar se persigue a la Iglesia en un sentido **material**, pero no por ello menos real, sino con gran frecuencia con mayor saña, cuando la Iglesia es considerada como “mundo”, es decir, como comunidad de hombres cuya vida real está amenazada y negada. En otras palabras se persigue a la Iglesia cuando el pueblo real es oprimido y reprimido lo que queremos afirmar es que cuando el pueblo es oprimido estructuralmente, y más aún, cuando es reprimido por luchar por su vida, entonces no sólo se persigue a quienes fomentan el reino de Dios, sino que se aniquila el mismo reino de Dios.

Se podrá discutir si conviene teóricamente usar el mismo término de “persecución a la Iglesia” en ambas situaciones, dada su analogía. Pero lo que no puede negarse es la existencia del segundo tipo de persecución, y que ésta le afecta a la Iglesia en su misma esencia. En efecto, por su misma fe en el Dios de vida, la Iglesia debe considerarse como la guardiana y custodio de la vida. Si se persigue la vida de los hombres, en su calidad de criaturas, entonces se está persiguiendo en directo al mismo Dios, e indirectamente a la Iglesia basada en la fe en ese Dios. La persecución cotidiana a

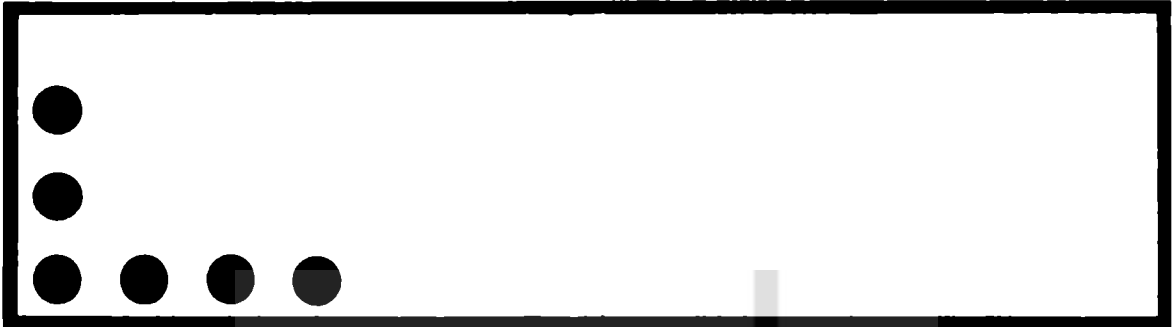
la vida de los hombres, al reino de Dios, aunque no se haga explícitamente como persecución a los cristianos, es la mayor afrenta a la Iglesia, pues su razón de ser está en la realización de ese reino de Dios.

Esta determinación teórica del concepto teológico de persecución nos parece importante por sus repercusiones prácticas para la misma Iglesia; de modo que si entiende así lo que es persecución actuará de manera distinta a la usual y, a la postre, de manera más cristiana.

a) Si se aceptan los dos sentidos de persecución entonces se comprende mejor el origen de la persecución formal a la Iglesia. En la medida en que la Iglesia haga suya la persecución material al pueblo, en esa medida levantará su voz de protesta y será por ello —después— formalmente perseguida. Si acepta como persecución a ella misma la opresión y represión del pueblo, entonces no podrá desentenderse de ella, porque afecta a su misma esencia. Esto explica históricamente por qué muchas Iglesias han sido perseguidas formalmente y otras son toleradas y aun alabadas. En el fondo, por haber hecho suya la persecución al pueblo o por no haberse sentido afectadas como iglesias en la persecución al pueblo.

b) Si se aceptan ambos sentidos de persecución entonces la Iglesia comprenderá la esencia de lo que es la persecución formal a ella misma. Esta no consistirá en la privación de privilegios o incluso de ciertos derechos civiles, sino en ser inutilizada y aniquilada cuando defiende la vida. Y podrá decir, como han afirmado algunos obispos, que persecución a la Iglesia y represión al pueblo son la misma cosa, aunque con formalidades distintas. Si acepta ambas cosas, la Iglesia irá aprendiendo dialécticamente de lo que se trata en la persecución. Cuando experimenta en carne propia la persecución de sus líderes eclesiales y la razón por la que se les persigue comprende más a fondo de qué se trata en la opresión y la represión al pueblo. Y a la inversa cuando acepta como verdadera persecución lo que le ocurre al pueblo, comprende también entonces el significado de que a ella se le persigue formalmente.

c) Está dialéctica real y vivida es uno de los modos, pero importante y eficaz, de que la Iglesia aprenda cosas importantes, pues la persecución en el doble sentido concretiza verdades que genéricamente mantiene la Iglesia. Así, por ejemplo, la Iglesia aprende quién es realmente el pobre, no ya tomado en su aspecto individual y pacífico, sino en su realidad colectiva y conflictiva que suscita la



represión. Aprende qué significa insertarse en el mundo de los pobres, asumir su causa y destino. Aprende la ex-centricidad constitutiva de su esencia, pues la persecución ocurre precisamente cuando la Iglesia sale de sí misma, deja de defender sus propios derechos y se vuelca hacia afuera defendiendo los derechos del pueblo. La persecución y represión ayuda a la Iglesia a recobrar su propia esencia, y en este sentido —y no sólo en el puramente escatológico— se puede considerar dichosa y bienaventurada en la persecución.

2.4 La persecución descrita puede generar y de hecho genera una serie de actitudes y virtudes cristianas que difícilmente se generan fuera del cause de la persecución. Las más notables entre ellas son el empobrecimiento, la solidaridad con el pueblo pobre, la fortaleza en el sufrimiento y la esperanza contra esperanza. Todo ello forma parte muy importante del testimonio subjetivo de la Iglesia y culmina con lo que tradicionalmente ha sido considerado como el mayor de los testimonios: el martirio.

De este martirio queremos afirmar que es la forma más acabada de santidad, no sólo por razones teológicas generales, sino también por razones históricas actuales, que lo hacen una posibilidad real y no remota y lo presentan claramente como la muestra del mayor amor. Queremos afirmar entonces que el martirio, aunque obviamente no sea el destino de todos los cristianos, es teológica e históricamente el **analogatum princeps** a partir del cual y con relación la cual habrá que entenderse la santidad de la Iglesia y lo que hemos llamado su testimonio subjetivo.¹²

En teoría esto siempre ha sido verdad en la Iglesia. Lo importante es historizar, aquí como en otros casos, qué es lo que se entiende y debe entender por martirio en la actualidad. La definición usual del martirio es “la aceptación libre y paciente de la muerte por causa de la fe (incluida su enseñanza moral) en su totalidad o con respecto a una

doctrina concreta (vista ésta siempre en la totalidad de la fe)”.¹³ Esta definición recoge lo fundamental del martirio como dar testimonio de Cristo —lo cual ya aparece en el NT— y de dar testimonio con la propia vida, tal como se entendió desde mediados del s.II. Y recoge implícitamente otra tradición del NT según la cual en el dar la vida por el hermano está el mayor amor (cfr. Jn 15,13; 1Jn 3,16), es decir, la mayor santidad.

Para comprender como martirio la muerte de tantos cristianos hoy en América Latina hay que historizar algunos de los elementos que aparecen en las definiciones citadas. Tres puntos son importantes recalcar. (1) La “confesión de fe” inherente al martirio debe ser historizada según lo dicho antes como confesión de la vida justa. Según la definición usual se trata entonces de dar testimonio con la vida de una enseñanza moral fundamental, la exigencia de una vida justa, vista esta enseñanza en relación con la fe en el Dios de vida. (2) En la actualidad hay que historizar de manera diferente lo que hay de “paciente” en la aceptación de la muerte, es decir, “no provocada por actos de violencia física o moral”,¹⁴ como afirma el Documento de Trabajo para Puebla. Como ya dijimos al hablar de la persecución, la muerte sobreviene normalmente precisamente por la lucha en favor de la justicia. Y toda lucha genera objetivamente algún tipo de violencia. El martirio hoy no puede ser comprendido sin ese elemento de “violencia”, pues tampoco la vida cristiana en general puede ser comprendida sin ella, aunque naturalmente habrá que determinar qué tipo de violencia es justa.¹⁵ Pero sin ese elemento no se puede comprender el martirio, como no se podría comprender siquiera la muerte de Jesús, pues —objetivamente al menos— Jesús usó de la violencia moral. Sería irónico que por cuestiones meramente terminológicas no se pudiese hablar hoy de “martirio” en América Latina cuando tantos cristianos sufren el mismo destino de Jesús y al menos muchos de ellos usan

del mismo tipo de violencia que usó Jesús. (3) Por último, y aquí esta el elemento más importante, hay que historizar la muerte por amor al hermano como muerte por amor a todo un pueblo y por la liberación de ese pueblo. Que el amor es el elemento formal del martirio que le otorga su excelencia es claro, como lo muestra Sto. Tomas.¹⁶ Pero ese amor no tiene por qué ser exclusivamente amor directo a una u otra persona, sino también al pueblo en general.

Esta realidad martirial se da abundantemente en América Latina y de diversas formas de las cuales queremos analizar dos. Existe en primer lugar el tipo de martirio que reproduce más claramente los rasgos y características concretas del propio martirio de Jesús. Existen muchos cristianos, simples fieles, líderes de comunidades, sacerdotes, religiosas y obispos que han denunciado el pecado del mundo, han luchado por la promoción de la justicia, han entrado en conflicto con los poderosos, les han hecho violencia en nombre de Dios, y por ello han sido asesinados. Estos cristianos han sido asesinados por amor a su pueblo, porque las mayorías pobres tengan vida justa, y en ello por fidelidad a Jesús y a Dios. Este es el tipo de martirio que han sufrido, por citar sólo algunos ejemplos, el P. Héctor Gallegos, Rutilio Grande, Hermógenes López. Según lo dicho son sin duda mártires; así lo celebra el pueblo y lo reconocen algunos jerarcas, aunque no faltan también quienes lo pongan en duda.

Existe sin embargo otra forma de entregar la vida, que recoge características del modelo anterior, pero que a su vez tiene características propias. Nos referimos a lo que pudieramos llamar el martirio del pueblo y en su calidad de pueblo.¹⁷ Dada la situación en tantos países latinoamericanos, los hechos todavía recientes de los sufrimientos y luchas del pueblo de Nicaragua, la situación de El Salvador y Guatemala, sería un verdadero escándalo pasar por alto esas muertes y el tipo de santidad que reflejan, se las llame o no martirio.

De forma muy esquemática podríamos describir esos procesos martiriales de la manera siguiente. Es claro, como dijimos antes, que grandes mayorías dan su vida cotidianamente a causa de las estructuras injustas, y se repiten con frecuencia masacres y genocidios entre el pueblo sencillo. Podríamos hablar aquí de un martirio "material", pues en muchos casos los asesinados mueren sin conciencia todavía de por qué mueren y de qué están dando testimonio con esa muerte. Pero el hecho básico y abrumador está ahí: innumerables hombres del pueblo mueren y son masacrados cotidianamente.

En muchos casos esas mayorías oprimidas asumen con espíritu cristiano¹⁸ su propia situación de miseria y despojo, lo cual les lleva a concientizar su propia pobreza y muerte, y a una praxis de liberación. Su propia privación y muerte se convierte en amor a los otros, en el deseo eficaz de conseguir una vida justa.

Ese amor a las mayorías suele llevar, para ser eficaz, a la organización social del pueblo, a la organización política y en casos verdaderamente extremos incluso a la organización político-militar. Durante ese proceso de lucha muchos sufren el despojo y abandono de todo, sufren la tortura y el asesinato, a veces sólo por el hecho de ser pueblo organizado o por manifestarse pacíficamente. Cuando, como en el caso de Nicaragua, el conflicto toma dimensiones de lucha armada, caen cientos y miles de personas.

Estos son los datos escuetos de fenómenos que se repiten abundantemente en el continente. Y de ellos preguntamos qué tipo de santidad se muestra en ellos e indirectamente también —aunque esto no sea lo más importante si se puede llamar martirio y testimonio eclesial a ese tipo de muertes.

Por lo que toca a las muertes del pueblo y del pueblo que se organiza social y políticamente es evidente que dan la vida con gran libertad, pues por experiencia histórica saben que la muerte sobreviene necesariamente al pueblo organizado,



y con una necesidad mayor incluso que la que ocurre en el primer modelo de martirio, pues normalmente el pueblo es más indefenso que los líderes eclesiales. Y aunque la entrega de la vida no es "paciente", tampoco pueden ignorarse las masacres a poblaciones indefensas ni la desigualdad de fuerzas que existe en las luchas sociales, que si no les convierten en víctimas totalmente indefensas, les exige la "paciencia histórica" de una autodefensa desproporcionadamente pequeña. Y es claro también que en su generalidad las muertes que sobrevienen al pueblo ocurren por amor al pueblo, porque se consiga una liberación real.

Y estas reflexiones hay que extenderlas incluso al caso límite de una insurrección popular armada. Dos cosas hay que distinguir aquí. La primera es la legitimidad ética de la insurrección con las condiciones que impone la moral. De hecho los Obispos de Nicaragua declararon esa legitimidad en su situación concreta y Mons. Romero habla con realismo sobre la posible legitimidad de una insurrección en El Salvador. La segunda es la que más interesa a nuestro propósito, es decir, el tipo de santidad que puede desarrollarse incluso a través de una insurrección. Por una parte es claro que una insurrección por su misma naturaleza puede engendrar valores deshumanizadores y pecaminosos, como son el odio, la venganza, la violencia desproporcionada o el puro terrorismo. Pero por otra parte, si se supera esa concupiscencia típica de la lucha, en la misma lucha se pueden generar una serie de valores cristianos como la fortaleza, la generosidad y el perdón, la magnanimidad en la victoria. Todo ello hace muy posible que la misma lucha armada, cuando es inevitable y justa, pueda ser vehículo de santidad; y la vida que en ella se entrega pueda ser considerada también como testimonio del mayor amor. Sto. Tomás al menos no vió dificultad en considerar la muerte del soldado como posible martirio, pues "el bien de la república es el más alto entre los bienes humanos", y "cualquier bien humano puede ser causa del martirio en cuanto referido a Dios".¹⁹

Que estas muertes que sobrevienen con necesidad histórica al pueblo que se organiza, sean martirio o no, puede ser "teóricamente" una **questio disputata**. En el fondo sólo Dios puede juzgar dónde ha existido el mayor amor. Estas reflexiones no tratan de ignorar los fallos y pecados de esos cristianos. No se trata de idealizarlos bajo todo punto de vista ni de afirmar que individualmente todo cristiano que lucha por el pueblo posea "todas" las virtudes cristianas. De lo que se trata

es de no ignorar el hecho generalizado y sorprendente de que muchos cristianos dan su vida con libertad para que el pueblo viva; y la dan con la generosidad que exige abandonarlo todo y no arrendarse ante la persecución, la muerte e incluso las crueles torturas. No se puede ignorar que se da aquí una forma de aquel amor mayor de que habla el evangelio, aunque en cada caso individual vaya acompañado de fallos y debilidades. Se trata en el fondo de no ignorar lo que es mayor, aunque se deban criticar los fallos menores.

Si juntamos los dos modelos que hemos expuesto de dar la vida por la vida de los demás, la situación martirial de la Iglesia en América Latina es semejante por su novedad y volumen a la de los tres primeros siglos de la historia de la Iglesia. En pura teoría teológica se podrá seguir discutiendo si hay aquí propiamente martirio o no. Se podrá hablar con más corrección conceptual de la "analogía del martirio". Pero nada de ello puede hacer ignorar el hecho generalizado ni encubrir el importante hecho de que las comunidades cristianas y a veces la misma jerarquía considera como mártires y verdaderos cristianos a quienes han entregado de mil maneras su vida para que el pueblo viva. Los Obispos de Nicaragua, sin ahondar en discusiones teológicas, han reconocido el valor cristiano de la sangre derramada en Nicaragua:

"Nuestro pueblo luchó heroicamente por defender su derecho a vivir con dignidad, en paz y en justicia. Este ha sido el significado profundo de esta acción vivida contra un régimen que violaba y reprimía los derechos humanos, personales y sociales... Asumimos la motivación profunda de esa lucha por la justicia y por la vida.

La sangre de aquellos que dieron su vida en ese prolongado combate... significa el despliegue de fuerzas nuevas en la construcción de una nueva Nicaragua.

La esperanza de esta revolución descansa ante todo en los jóvenes nicaragüenses. Ellos han hecho un derroche de generosidad y valor que ha asombrado al mundo, y serán ahora los principales artífices de esta nueva "civilización del amor" que queremos construir (Puebla n.1188)".

2.5 Este tipo de santidad martirial, el testimonio subjetivo de la Iglesia, está relacionado con el

testimonio objetivo. Analizar esta relación no nos parece una tarea puramente académica y conceptual. Creemos más bien que ahondar en la relación entre creer en la vida y dar la vida es el modo de profundizar en la esencia y práctica de la fe cristiana.

a) **Históricamente** es claro que el testimonio martirial es consecuencia del testimonio objetivo en favor de la vida. Sólo si se comprende el testimoniar a Dios y a Jesús como testimonio en favor de la vida se puede comprender la necesidad de la persecución y el martirio. Y más en concreto, sólo cuando se da testimonio de los niveles primarios de la vida en un mundo de injusticia se explica la persecución y el martirio. En otras regiones del mundo se darán otro de tipo de injusticias y de violaciones de los derechos humanos; pero cuando éstas ocurren a los niveles primarios entonces su defensa provoca la persecución y el martirio. La defensa de la vida es lo que fuerza a que el testimonio de santidad de la Iglesia llegue de forma generalizada —y no en casos aislados— a tal radicalidad.

b) **Teo-lógicamente** aparece mejor la relación entre el objeto de la fe, Dios, y el modo de acceder a él. Aunque pudiera aparecer una pregunta trascendental y a priori, y por ello académica, no estaría de más preguntarse qué contenido objetivo de la fe puede exigir el dar hasta la vida. La respuesta formal sería sencilla: la voluntad de Dios. Nada creado, incluso la propia vida puede ser obstáculo a que se cumpla la voluntad de Dios. Pero no es ocioso preguntarse qué hay en esa voluntad de Dios que no haga aparecer arbitraria su exigencia. Si el dar la propia vida es algo último en el sujeto, habrá que preguntarse qué es lo último en la voluntad de Dios que haga “verosímil” o “comprensible” —por usar palabras donde ya no las ofrece el lenguaje— dar la propia vida.

Según lo dicho, nos parece que eso último en la voluntad de Dios es la vida de los hombres y, en concreto, la vida justa. Eso último y por ser último es lo que da verosimilitud a la ultimidad que se exige en el testimonio martirial. Y a la inversa, morir para que otros tengan vida es una profunda experiencia de Dios, de que la vida es algo absolutamente último. Al dar la vida por la vida de otros se afirma *in actu* al Dios de vida.

Aparece aquí naturalmente la paradoja de que para que exista vida para otros se deba dar la propia vida. Esa paradoja es real porque la creación y la historia esta atravesada por el pecado que produce la anti-vida. En una creación sin pecado no sería necesario dar la vida para la vida de

otros. Pero en la creación real, el pecado de la anti-vida sólo puede ser superado dejándose en un primer momento vencer por él. Al recoger la experiencia de Dios también la experiencia del pecado, entonces el dar la propia vida es la forma de afirmar la fe en el Dios de vida.

A un nivel puramente nacional quizás no se pueda decir más, ni se puede buscar una síntesis racional que unifique la ultimidad del Dios de vida y la ultimidad de dar la vida. Esta experiencia es más bien al modo de la teología negativa. En el martirio, como en toda muerte, hay un no-saber, mediación necesaria de la cuota de no-saber para mantener el misterio de Dios. Pero a través de ese no-saber supremo se manifiesta el profundo saber sobre la supremacía de la vida, testimoniado operativamente, aunque no controlado conceptualmente.

Históricamente creemos que de esa forma se relacionan los dos aspectos de la fe: *fides quae creditur* y *fides qua creditur*. El contenido de la fe no es simplemente “Dios” ni el acto de fe está simplemente en la “entrega” del hombre a Dios. “Dios” y “entrega” se concretizan y se esclarecen mutuamente, desde dentro y no sólo desde la formalidad de los conceptos, cuando se trata de un Dios que quiera la vida justa de los hombres y cuando se trata de una entrega total para que exista la tal vida justa.

c) **Salvíficamente** aparece la misteriosa relación entre dar la propia vida y que los hombres la tengan en abundancia. Decimos que esta relación es misteriosa porque a priori no puede probarse que del martirio surja vida. La observación histórica es aquí ambigua. Pero dentro del misterio de la fe se recupera la eficacia del martirio como algo salvífico, es decir, no sólo como expresión de la santidad subjetiva, sino como algo productivo para la vida de los hombres. Se recupera el misterio del siervo de Jahvé y de la cruz de Jesús.

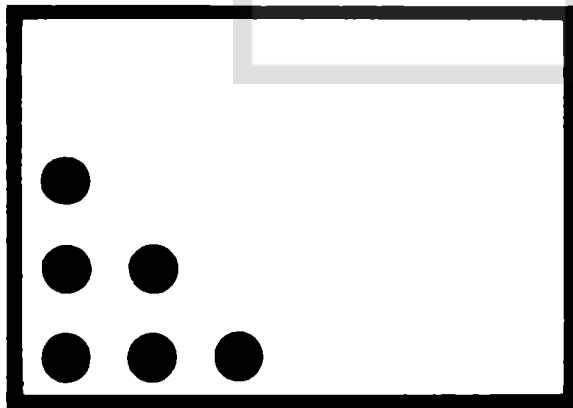
En el fondo, el testimonio subjetivo martirial está al servicio de la salvación histórica. No se trata por lo tanto ni de una opción dolorista, como si en el sufrimiento en sí mismo hubiese algo bueno, ni puramente sacrificial, como si en el acceso a Dios lo primero y esencial fuese el sacrificio. Se trata más bien del testimonio del siervo de Jahvé, quien busca en directo la liberación histórica (Is 42,4) y quien por su desdichas justifica a muchos (Is 53,11). Este misterio del siervo se vive con mayor intensidad en América Latina cuanto que es el pueblo entero el que busca la liberación y el que participa de las desdichas del siervo; dicho cristológico-

gicamente, el que le ofrece un cuerpo histórico a Jesús para que en él se complete lo que falta a su pasión (Col 1,24).²⁰ Y por que la persecución y el martirio se viven con el espíritu del siervo, por ello se mantiene la esperanza y la lucha por la liberación, y por ello son, aun históricamente, salvíficos.

El testimonio martirial de la Iglesia vive de la opción primigenia por la vida, la justicia y la liberación, acepta la inevitabilidad histórica del sufrimiento que sobreviene a ese testimonio, y al aceptarlo en la misma fe del siervo de Jahvé lo cree salvífico y eficaz. Tampoco aquí se puede añadir una palabra racional. Lo importante es constatar que así ocurre en la Iglesia y que por ello está creciendo como Iglesia. La respuesta histórica a las condiciones históricas del continente le están haciendo profundizar y unificar la fe en el Dios de vida y el dar la vida a la manera del siervo. Por ello su práctica y esperanza no decaen.

3. El testimonio de la vida en plenitud: cristianización de lo humano

Al hablar del martirio hemos presentado ya de hecho en qué consiste la plenitud del testimonio subjetivo de la Iglesia o, al menos, su núcleo central. Queremos ahora hacer algunas reflexiones sobre el testimonio objetivo de la Iglesia en favor de la plenitud de vida. Estas reflexiones son importantes por fidelidad a Dios, quién no sólo es el creador y liberador, sino también el consumidor, el que otorga plenitud. Y son también importantes para comprender lo que hemos afirmado del testimonio de la vida justa a los niveles primarios como un momento dentro del testimonio global de la Iglesia, y responder así a la acusación, muchas veces interesada, de que la Iglesia estaría reduciendo su actividad a lo socio-político.



3.1 Como tesis fundamental podríamos afirmar que el servicio de la Iglesia a la plenitud de vida consiste en la humanización constante de lo humano a todos los niveles y en todas las situaciones. El presupuesto de esta afirmación es que lo humano es siempre susceptible de crecimiento y de profundización. Y la razón positiva de la afirmación consiste en que la fe cristiana tiene la capacidad de humanizar, según una forma específica suya que podemos llamar "cristianización"

Lo humano que se debe cristianizar se desarrolla a tres niveles: (1) al nivel histórico, que incluye el hecho primario de que el hombre es un ser material y espiritual, personal y social, producto en parte de la historia y configurador positivo de la historia; (2) al nivel trascendente, que incluye el que el hombre esta remitido a algo previo y mayor que él, en quien encuentra su planificación; (3) al nivel simbólico o litúrgico, que incluye el que el hombre exprese la profundidad de lo histórico y —cristianamente— lo exprese desde y para lo trascendente.

Estos tres niveles son en cierta forma independientes y autónomos relativamente, en el sentido de que responden a diversas áreas de la vida de los hombres, y por ello la humanización —al menos a un nivel consciente y explícito— de uno de los niveles no se deriva mecánicamente de la realización de los otros. La consecuencia práctica para el testimonio de la vida en plenitud que debe dar la Iglesia es que deberá cultivar explícitamente cada uno de ellos.

Pero por otra parte los tres niveles están también relacionados. Esto se deriva no sólo de una antropología trascendental a priori, sino de la comprensión cristiana del hombre y de Dios. Esto significa en concreto que incluso el anuncio de la plenitud de vida trascendente está relacionado con el testimonio de plenitud de vida histórica.

La conclusión genérica de esta primera afirmación es que la Iglesia debe humanizar **todos** los niveles de lo histórico y en **cualquier** situación histórica, a través de ello dará también testimonio de la plenitud de vida trascendente, celebrada y anticipada en la liturgia.

3.2 Para comprender lo que se quiere afirmar en positivo, veámoslo en primer lugar desde lo negativo, desde la tentación de la Iglesia a no actuar de esa forma. La primera manifestación de esa tentación consiste en que al explicitar el testimonio en favor de la plenitud de vida, la Iglesia se centre, como en lo típicamente suyo, en los niveles litúrgico y trascendente abandonando el nivel

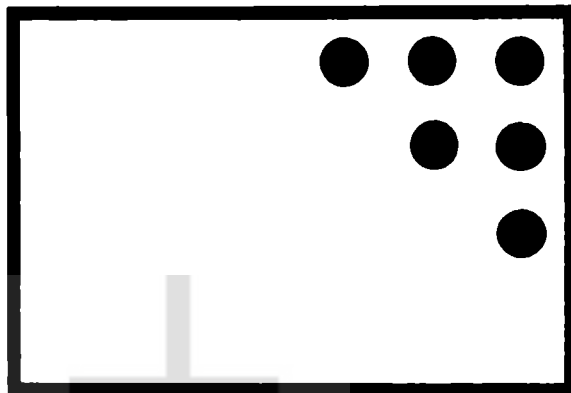
histórico. Ello puede ocurrir por razones teóricas de una mala teología o por razones prácticas bien concretas, como la competencia que ofrecen otras ideologías "humanizadoras" de lo histórico, ante las cuales la Iglesia no sabía que hacer. El error estaría en querer plantear en directo la plenitud trascendente independientemente de la plenitud histórica "menos plena". Y sería no solo error, sino tentación, porque de esa forma sutilmente la Iglesia abandonaría la fe en el Dios de vida, tal como hemos explicado antes.

Pero la tentación se puede dar también aun cuando se aceptase que hay que dar testimonio de la plenitud de vida al nivel histórico, distinguiendo a ese nivel algunas zonas históricas (la espiritual y moral) aptas para la plenitud, de otras (la material, económica y social) que no fuesen aptas para la plenitud. O distinguiendo algunas situaciones (situaciones pacíficas, de democracia formal) en que la Iglesia pudiese promover la plenitud de vida histórica de otras que no lo hicieran posible (situación de conflicto, de sociedades socialistas).

El error no consiste en afirmar que ciertos niveles y situaciones, como serían por ejemplo los niveles de las necesidades básicas de los hombres o las situaciones conflictivas, no exigiesen por su propia dinámica el que sean superados y sublimados en situaciones "mejores", sino en abandonar esos niveles, como no típicos del testimonio de la Iglesia, y considerar la actuación de la Iglesia en esos niveles como transitoria y provisional. En el fondo se trataría de la tentación frecuente en la Iglesia de querer dar testimonio de la plenitud de vida "en sí", sin querer pasar por niveles previos, que deben a su vez ser plenificados, y que históricamente posibilitan el acceso a niveles de vida más plenamente humanos.

3.3 Positivamente la Iglesia debe cristianizar lo que hemos llamado el nivel histórico. Esto significa que se deben humanizar las estructuras en que vive el hombre y al hombre mismo que hace esas estructuras, es cambiado en el proceso de hacerlas y estará en parte configurado por ellas. Cristianamente esto significa que hay que humanizar las estructuras en la dirección del reino de Dios, que promuevan la satisfacción de las necesidades primarias, la fundamental igualdad de los hombres, la solidaridad entre ellos y el poder compartido.

Y hay que humanizar al mismo hombre en la dirección de lo que el NT llama el hombre nuevo. El ideal de este hombre nuevo es conocido. Es el hombre que sabe aprender, cambiar y convertirse, y con ello ser honrado consigo mismo; el hombre



con los valores del sermón del monte, de mirada y corazón limpio, con entrañas de misericordia, apasionado por la justicia y dispuesto a correr los riesgos que ocasiona, que prefiere la paz a lo que sea innecesario en la lucha; el hombre que, como Jesús, encuentra más gozo en dar que en recibir y que está dispuesto a la prueba del mayor amor; el hombre que está dispuesto a perdonar al enemigo, generoso en la victoria, dando siempre una nueva oportunidad al adversario; el hombre por último que está dispuesto a agradecer y celebrar la vida, el hombre que cree en la vida y mantiene la esperanza.

Estas realidades, aunque formuladas según las categorías evangélicas, son en sí mismas históricas. En ellas no tiene por que aparecer explícitamente el nivel litúrgico y trascendente. Y sin embargo, en esto consiste la primera tarea de la Iglesia cuando quiere dar testimonio de la plenitud de vida histórica. Es evidente que esas realidades en sí mismas, por ser históricas, son también limitadas y por ello no son plenitud de vida en sentido absoluto. Sin embargo esas mismas realidades limitadas llevan en su propio seno la exigencia de un "más", un acercamiento siempre mayor al ideal del reino de Dios y del hombre nuevo. El testimonio de la Iglesia consiste propiamente en alentar y propiciar siempre ese "más", en profundizar siempre en lo histórico para que vaya dando "más" de sí en la dirección apuntada.

La plenitud de vida de la cual debe dar testimonio la Iglesia no debe consistir en primer lugar en pedir prestada la plenitud del nivel litúrgico y trascendente. La plenitud no se consigue por pura adición cuantitativa añadiendo a lo histórico limitado un "plus" de transcendencia. En el fondo ésa es la tentación presente ya en los comienzos de la historia de la Iglesia en la forma de docetismo, gnosticismo o entusiasmo, condenados por la teo-

logía de Juan y de Pablo. Sería la tentación de buscar la plenitud y salvación fuera de la historia y no profundizando en ella.

3.4 La Iglesia debe además dar testimonio de la plenitud de vida histórica en cualquier situación, aunque según la diversidad de situaciones esa plenitud tendrá que comprenderse análogamente. No debe por lo tanto afirmar o insinuar que hay ocasiones que no son propicias para su testimonio o porque la situación es de evidente conflicto o porque en una situación de reconstrucción aparezcan en primer plano los niveles más primarios y urgentes de la vida. Si mencionamos estos dos ejemplos es por su actualidad y por el nuevo reto que presentan al testimonio de la iglesia.

Por lo que toca al primer ejemplo la Iglesia debería humanizar los dos aspectos más importantes de esa situación: el surgimiento de profundos valores humanos y el surgimiento de graves conflictos, aun armados. Por lo que toca al primer punto la Iglesia debe fomentar los valores populares que están emergiendo, como son la concientización, la organización, la solidaridad, la carga ética de las luchas y la generosidad en la entrega. Y a la vez debe hacer uso de una crítica constructiva para evitar o minimizar los antivalores que surgen históricamente, como subproductos negativos, como son la desunión, el excesivo protagonismo, la tendencia a la venganza y el abuso del poder.

Por lo que toca al segundo punto la Iglesia debe tratar de humanizar al mismo conflicto cuando ese se torna inevitable y grave. Esa humanización incluye el juicio ético global sobre el conflicto y el señalamiento de en qué parte reside la verdad fundamental. En casos extremos esto incluye la declaración de legitimidad de una insurrección, recordando las condiciones de una guerra justa, que en el fondo apuntan a que el resultado del conflicto produzca más y no menos vida. Pero además de este juicio básico sobre el conflicto, debe tratar de humanizar el conflicto mismo. En América Latina es frecuente lo que afirma Pablo VI: que la misma lucha "encuentra frecuentemente su última motivación en nobles impulsos de justicia y solidaridad". En el proceso de humanización le toca a la Iglesia, por lo tanto, intentar que esos "nobles impulsos" se usen lo más racionalmente posible y transformarlos en fuerzas eficaces que sean lo más humanas posible.

Lo que queremos concluir de estas consideraciones, sin entrar en la casuística compleja de las diversas situaciones de América Latina, es que la

Iglesia debe dar testimonio de la vida incluso en las situaciones de conflicto y de grave conflicto. No puede actuar como si la situación no fuese propicia para su testimonio y debiera esperar tiempos mejores. También a través del conflicto, como realidad humana e histórica, debe dar testimonio de la vida e intentar que incluso en esa situación la vida sea más plena. Y aquí creemos que se da una novedad que teóricamente podría ser formulada así. En las situaciones de conflicto a la Iglesia no le toca sólo juzgar sobre él y justificar eventualmente de qué parte está la razón, sino que le toca humanizar el conflicto desde dentro de él mismo, para que se generen valores de vida y la solución del conflicto genere más vida. El testimonio en favor de la plenitud de vida histórica debe asumir la historia tal cual es y no puede realizarse desde fuera.

Por lo que toca al segundo modelo, es decir, a una situación de reconstrucción nacional de orientación anticapitalista y socialista, como la actual en Nicaragua, la Iglesia debe de nuevo asumir a una situación tal cual es y ella dar testimonio de la plenitud de vida histórica.

Debiera ser consciente en primer lugar de la novedad histórica en que vive y hacer de esa novedad objeto de una profunda reflexión teo-ológica. Es comprensible que en esa novedad se genere dentro de la Iglesia una cierta confusión y un no-saber. Pero es muy importante distinguir lo que debe ser un no-saber fructífero de un no-saber paralizante. Este último puede provenir del hecho de que la revolución ocupe ahora el lugar del humanismo que antes hubiera defendido la Iglesia, del hecho básico de cómo vivir en un nuevo régimen que se oriente según el socialismo o del hecho más inmediato de que la Iglesia vaya perdiendo importancia institucional.

Pero puede surgir también un no-saber sumamente fructífero, que formulado teo-lógicamente significaría hacerse en serio la siguiente pregunta: qué palabra está diciendo hoy Dios sobre la historia de Nicaragua. En esta pregunta hay un no-saber teo-lógico de principio, precisamente porque se trata de la novedad de lo histórico. Pero se trata de un no-saber fructífero porque le hace discernir a la Iglesia sobre lo que sigue siendo fundamental: de qué vida hay que dar testimonio, cómo hay que dar testimonio de la vida, cómo se puede y se debe fomentar la plenitud de vida en esta nueva situación.

La Iglesia creemos que debe dar testimonio de la vida apoyando aquellos cambios estructurales en lo económico, social y político que favorecen la

vida a los niveles primarios y reorganizan la participación en el poder de modo que mejor se asegure la vida. Y debe dar testimonio fomentando los valores humanos que surgen, pero que deben ser cuidadosamente cultivados: la solidaridad, la generosidad, la austeridad, la alegría popular, la magnanimidad en la victoria, la práctica de la reconciliación y lo que los Obispos han llamado la creatividad revolucionaria. Fomentando todo ello la Iglesia dará testimonio de la plenitud de vida histórica.

3.5 El modo de testimoniar la plenitud de vida histórica que hemos explicado, aunque tenga por objeto lo histórico ya se ha hecho desde la identidad y especificidad de la Iglesia, es decir, desde la fe cristiana. Por ello a este tipo de humanización de lo histórico lo llamamos cristianización, porque corresponde objetivamente a los valores de la fe cristiana, aunque esos valores no se explicitasen como cristianos.

Pero para humanizar en plenitud la Iglesia cree también que debe dar testimonio de la plenitud de vida al nivel trascendente y litúrgico. Obviamente para ella misma es esto una obligación; y lo ofrece a otros con libertad para que lo acepten. Al nivel trascendente la Iglesia ofrece el cultivo explícito de la fe en la vida escatológica en la que Dios será todo en todos. Y ofrece la fe en Jesús, quien es ya primicia de la nueva creación y cuyo seguimiento nos encamina a ella.

Al nivel litúrgico la Iglesia ofrece la celebración de la vida histórica, pero con la profundidad que le otorga su fe trascendente, creyendo que la Palabra de Dios descubre siempre la profundidad de lo humano y da la dirección según la cual lo humano puede hacerse más humano.

La Iglesia cree en la necesidad e importancia de la vida histórica para la celebración litúrgica y la formulación de su fe trascendente. No olvidemos que en último término la "resurrección", el "nuevo cielo" y la "nueva tierra" son descritos como plenificación de lo histórico. Y no olvidemos que sólo en la encarnación, en el asumir la carne de la historia podemos participar de la plenitud de la filiación divina.

Pero a la inversa cree también que el cultivo explícito de la fe trascendente y su celebración en la liturgia, el recuerdo explícito de Jesús y la celebración de su memoria peligrosa, lejos de apartar de la historia son un acicate histórico para mejor encarnarse y mejor buscar la plenitud histórica. La Iglesia encuentra en su fe trascendente tanto una poderosa motivación para transfigurar la

historia como la dirección fundamental según la cual la historia debe ser transformada. Por ello es tan necesario el testimonio de la plenitud de vida al nivel de la fe: por la obvia fidelidad a su propia esencia y por las virtualidades humanizadoras que tiene su anuncio explícito. La Iglesia cree en Dios y en su Cristo; y cree que con Dios y su Cristo el hombre se humaniza más que sin ellos.

La Iglesia debe mantener por lo tanto su propia especificidad en el testimonio en favor de la plenitud de vida. Esto significa en el fondo unificar lo histórico y lo trascendente y de la manera que le es peculiar.

Aquí creemos que debemos mencionar el carácter "utópico" del testimonio de la Iglesia, y según ello la tarea de enunciar principios utópicos. En general la Iglesia debe mantener el principio utópico del reino de Dios que mueve a realizaciones históricas, por una parte, y a no absolutizarlas, por otra; que mueve a la eficacia en el proceso liberador y a humanizar cada vez más a los hombres protagonistas de ese proceso.

Llamamos "utópicos" a estos principios porque no son adecuadamente historizables y a veces son difíciles de historizar. Este es el aporte de lo que de trascendente hay en el testimonio de la Iglesia. Pero los llamamos "principios" porque pueden principiar algo positivo para la historia; y en cualquier caso la misión de la Iglesia consiste en hacerlos históricos. Este es el aporte histórico del testimonio de la Iglesia. El testimonio de la Iglesia en favor de la vida en plenitud no es entonces otra cosa que ayudar a que la historia se encamine hacia la utopía de Dios, realizándola parcialmente en la historia.²²

3.6 Para terminar quisiéramos recalcar la seria responsabilidad que tiene la Iglesia de encarnarse desde su especificidad en los nuevos procesos que están surgiendo a lo largo del continente. Su testimonio en favor de la vida en plenitud, la humanización y cristianización de los procesos sólo es posible si la Iglesia se inserta en ellos, con todo lo que en ellos hay de novedoso, ambiguo y conflictivo. Una humanización desde fuera, sólo declaratoria, sería la negación formal del esquema encarnatorio cristiano y sería volver a la más primitiva tentación cristiana: el docetismo y gnosticismo. Hoy se podrá formular esta tentación de manera más sofisticada, invocando la transcendencia y lo específico de la fe cristiana, que no es adecuadamente idéntico con ninguna realización histórica concreta. Pero en definitiva seguirá siendo gnosticismo y docetismo, salvación por la idea y no por

la encarnación, salvación por la supuesta verdad y no por el amor histórico concreto.

En la actual situación del continente creemos que la Iglesia tiene una grave responsabilidad de dar testimonio de la manera que hemos explicado. Por razones éticas, la Iglesia, como cualquier cuerpo social en América Latina, no puede desentenderse de la tarea de humanizar y hacer justicia al continente. Por razones eclesiales y aun institucionales la humanización es elemento decisivo de la credibilidad de la Iglesia y de la posibilidad de ser aceptada por otros grupos no eclesiales que impulsan proyectos humanizadores. Y por razones teo-lógicas, sólo a través de la humanización y con la radicalidad descrita podrá dar testimonio de Dios y creer ella misma en Dios. Sería trágico que la Iglesia no tomase en serio esta responsabilidad de humanización, pues con ello —sobre todo en lugares y procesos de liberación— la misma Iglesia iría languideciendo y privaría a estos procesos del potencial de su fe.

Creemos que en muchos lugares de América Latina la Iglesia está cumpliendo o intentando cumplir con esa grave responsabilidad, y creemos que aquí se encuentra lo más original y novedoso de su testimonio. Con todas las limitaciones, miedos, yerros y pecados que acompañan su actuación y la de otros grupos no eclesiales con quienes entra en relación, la Iglesia está comprendiendo que su testimonio sólo se puede realizar allí donde se juega la vida y la muerte, la humanización y la deshumanización de los hombres y mujeres del continente. Y esta comprendiendo que lo que debe hacer es dar testimonio de la vida y de la vida en plenitud, aunque para ello tenga que dar de la propia vida y aun la propia vida. Y en ello se le está concediendo la gracia de mantener y crecer en la fe en Dios y en el seguimiento de Jesús.

NOTAS

1. Más en concreto, las siguientes reflexiones están inspiradas en la actuación de grupos eclesiales en El Salvador, Nicaragua y Guatemala. Como este trabajo es teórico y no descriptivo se presentan las líneas fundamentales de la actuación de esos cristianos, que capacitan para presentar la reflexión teológica; pero no se analiza su actuación concreta que es obviamente, mucho más compleja.
2. Los apóstoles deben dar testimonio de la resurrección de Jesús (cfr. Lc 24,28; Hech 2,32; 3,15; 4,33; 5,32; 13,31; 22,15) y también de toda su vida pública (cfr. Lc 1,2; Jn 15,27; Hech 1,22; 10,39ss).
3. Cfr. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1979.

4. Cfr. *Ibid.*, p. 357.
5. Cfr. Varios, *La lucha de los dioses*, San José, Managua, 1980.
6. Entre los documentos episcopales que tratan estos nuevos problemas, cfr. *La justicia en el mundo*, Comisión Episcopal de Acción Social, Obispos del Perú, 1971; *He oído los clamores de mi pueblo*, Obispos y Superiores Religiosos del Norte Brasileño, 1973; y el excelente comentario a ambos documentos por J. Hernández Pico, *El Episcopado Católico Latinoamericano ¿Esperanza de los oprimidos?*, ECA, octubre/noviembre, 1977, pp. 749-770. más recientemente, véase el *Mensaje al Pueblo Nicaragüense*, 2 de junio de 1979, y *Compromiso Cristiano para una Nicaragua Nueva*, de la Conferencia Episcopal; las homilías dominicales de Mons. Romero, Arzobispo de San Salvador a partir del 20 de enero de 1980.
7. Cfr. J. Sobrino, La aparición del Dios de vida en Jesús de Nazaret, en *La lucha de los dioses*, pp. 84-100.
8. Cfr. J. Sobrino, Espiritualidad de Jesús y espiritualidad de la liberación. Reflexiones sistemáticas, en *Dialogo*, Guatemala, 49, 1979 pp. 24-31.
9. Entre los numerosos aportes documentales pueden verse *Persecución de la Iglesia en El Salvador*, San Salvador, 1977; *Signos de lucha y esperanza. Testimonios de la Iglesia en América Latina 1973-1978*, Lima, 1978, *El Salvador, Un pueblo perseguido*, Lima, 1980.
10. Cfr. J. Sobrino, La aparición del Dios de vida..., pp. 100-108.
11. En estos análisis nos referimos a la Iglesia y a los cristianos; pero algo semejante debiera decirse de aquéllos no explícitamente cristianos que trabajan anónima, pero realmente por el reino, y que en su misma realidad lo hacen o no presente.
12. Sobre la nueva concepción de la santidad de la Iglesia como una de sus notas distintivas, cfr. L. Boff, *Eclesiogenésis*, Santander, 1979; J. Sobrino, Resurrección de una Iglesia Popular, en *Cruz y Resurrección*, México, 1978, pp. 110-116. En la misma dirección apunta J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Gesites*, München, 1975, pp. 378-383.
13. Así formula K. Rahner el concepto usual de martirio desde el punto de vista dogmático y de teología fundamental, *LThK VII*, p. 136.
14. Nota sobre el martirio, n. 223.
15. Para un tratamiento teológico de la violencia, cfr. I. Ellacuría, *Teología Política*, San Salvador, 1973, pp. 91-127.
16. ST. II/II q. 124 a 2, ad 2.
17. Aquí hay que repetir y con mayor razón lo dicho en la nota 11.
18. Cfr. I. Ellacuría, las bienaventuranzas como la Carta fundacional de la Iglesia de los pobres. En *Iglesia de los pobres y Organizaciones Populares*, UCA/EDITORES, San Salvador, 1979, pp. 105-118.
19. ST II/II q.124 a 4, ad 3.
20. Cfr. I. Ellacuría. El pueblo crucificado. Ensayo de Soteriología histórica, en *Cruz y resurrección*, pp.49-82.
21. *Alocución en la Misa del Día del Desarrollo*, Bogotá, Agosto 23, 1968, recogido por Medellín Paz n. 19.
22. Para la situación de la Iglesia en El Salvador hemos desarrollado esta idea en la Iglesia en el actual proceso del país, ECA, octubre/noviembre, 1979, pp-918-920: