

# La precedencia del “hacerse teología” de los mártires sobre el “hablar de Dios” de los teólogos. “Solo la ejemplaridad es digna de fe”

---

**F. Javier Vitoria Cormenzana,**  
**Sección teológica, Cristianisme i Justícia.**  
**Barcelona, España.**

Recibí la invitación a participar en este Congreso de teología como un honor inmerecido. Soy consciente de que asumí una gran responsabilidad al aceptarla. En esta tierra salvadoreña y en este campus universitario se ha producido una confluencia sin parangón entre una palabra reflexiva sobre la historicidad de la salvación del Dios de los pobres y un conjunto de discursos biográficos acerca del Dios de la Vida, que le acreditan como tal en un panorama mundial de muertes injustas, testificándole por medio del martirio.

La teología salvadoreña ha hecho un aporte de gran importancia al desarrollo que la teología cristiana y, en particular, la católica han experimentado en los últimos cincuenta años. “La soteriología histórica”, como a su conjunto la denominé hace treinta años<sup>1</sup>, generalizando una fórmula que había acuñado Ignacio Ellacuría a finales de la década de 1970 para referirse a la condición histórica de la salvación de Dios<sup>2</sup>, ha estado acompañada por historias de mártires y estas han

- 
1. Cf. F. J. Vitoria, *¿Todavía la salvación cristiana? Los diseños soteriológicos de cuatro cristologías actuales: “Jesús, el Cristo”, “El Dios crucificado”, “Cristología desde América Latina” y “La humanidad nueva”* (Vitoria: ESET, 1986); “Salvación de Jesucristo y soteriologías cristianas. Aproximación a cuatro diseños soteriológicos para nuestro tiempo”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 12 (1987), 199-216.
  2. La fórmula “soteriología histórica” aparece por primera vez en 1978, en un escrito de I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, en AA. VV., *Cruz y resurrección* (México D. F., 1978, pp. 49-82). Años más tarde, ese texto se volvió a publicar en *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo*

sido categorizadas por aquella. Entre el “hacerse teología” o “palabra sobre Dios, hecha carne entregada y sangre derramada” de los mártires y el “hablar de Dios” de los teólogos, ha brotado una sinergia sumamente beneficiosa para volver a dar nombre a Dios de amigo de la Vida, en nuestro momento histórico. Por todo ello, mi gran responsabilidad al aceptar agradecido la invitación para hablar de Dios y de los mártires en este Auditorio “Ignacio Ellacuría”.

El lema de este III Congreso de Teología, “el legado de los mártires de cara al futuro”, me ha llevado a preguntarme sobre el aporte que —la memoria *subversiva* y *peligrosa* de— los mártires ponen a disposición del quehacer teológico no solo en la Iglesia salvadoreña, sino en cualquier otra porción de la Iglesia universal. El oficio de teólogo, en general, ¿tiene algo que aprender de la vida de los mártires? El “hacerse teo-logía” o “cristo-logía” de los mártires ¿ofrece significados evangélicos que pueden hoy y en el futuro acreditar, orientar y enriquecer el pensar y hablar de los teólogos acerca de un Dios que salva a los seres humanos por medio de la entrega de Jesús de Nazaret, el Hijo, y del Espíritu Santo?

Ensayo mi respuesta repasando mi propio itinerario teológico que, aunque modesto en lo personal, es semejante al recorrido por un grupo importante de teólogos europeos de la generación posterior al Vaticano II, que fueron pasando por diferentes parajes o lugares teológicos antes de llegar al de los mártires. Me he decidido por esta opción porque el lenguaje teológico pertenece al orden del testimonio, y no al de una ciencia neutra sobre Dios. Todo teólogo, sea o no consciente de ello, dialoga, desde un contexto histórico determinado, en primer lugar consigo mismo y solo en un segundo momento con sus coetáneos. Él es su primer interlocutor: su fe, su caridad y su esperanza salen en busca del auxilio de la inteligencia para creer, amar y esperar mejor.

Por eso mismo, el resultado de su búsqueda, cuando es verdadero, es un lenguaje que auto-implica (C. Geffré) o un momento de la propia confesión narrativa del teólogo (P. Ricoeur). Pretendo, por lo tanto, manifestar narrativamente y con agradecimiento lo que los mártires han entregado a mi quehacer teológico. A partir de mi propia experiencia, extenderé mi mirada hacia el futuro para vislumbrar algunos de los aportes que el legado de los mártires ofrece al servicio eclesial y social del teólogo.

---

y *realizarlo en la historia* (San Salvador: UCA Editores, 1985, pp. 25-63). Tras el martirio de su autor, se reprodujo en otros dos lugares: *Revista Latinoamericana de Teología*, 18 (1989) 305ss. y *Misterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación II* (San Salvador: UCA Editores, 1990, pp. 189-216. Lamentablemente, sin el subtítulo).

## 1. Una mirada retrospectiva a cincuenta años de quehacer teológico

Cuando miro retrospectivamente nuestro pasado, me asombra comprobar el modo como, en general, la teología se ha desarrollado en los últimos cincuenta años, a pesar de las enormes presiones que los teólogos han sufrido por parte de los cancerberos curiales de la ortodoxia restauracionista<sup>3</sup>. Frecuentemente, hoy se nos olvida de dónde venimos, dónde estábamos hace solamente cincuenta años.

A la teología dominante anterior al concilio, la enseñada en manuales normalizados, el papa Francisco la ha calificado de *decadente*<sup>4</sup>. Según Karl Rahner, teólogo nada dado a las exageraciones, era un sistema teológico estrictamente eclesialístico, tan seguro en lo periférico como en lo central, autárquico, auto-clausurado y autosuficiente. Obviamente, ni había surgido de la nada, ni había caído del cielo. La Iglesia católica, a partir de su confrontación con la reforma protestante, eligió sistemáticamente respuestas restauracionistas a los desafíos que una gran mutación cultural le fue planteando, a partir del siglo XVII. La escolástica se convirtió en un útero protector al que la ciencia de la fe se acogió, cada vez que el naciente contexto cultural presentaba un reto desconocido hasta entonces. La teología, en lugar de transformarse vitalmente para asimilar los nuevos datos de la experiencia, creando las fórmulas y conceptos que mantuviesen viva y actual la presencia de la fe en la historia, optó tercamente por la restauración. El vino de las nuevas experiencias humanas se pretendió meter a la fuerza en los viejos odres del pensamiento escolástico. Todos los intentos teológicos renovadores de los siglos XIX y XX, hasta la llegada del Vaticano II, fueron marginados, desautorizados y reprimidos<sup>5</sup>. Las víctimas de tan lamentable proceso son bien conocidas. Desde la Escuela de Tubinga, el cardenal John Henry Newman y Antonio Rosmini, hasta teólogos del Vaticano II, como Dominique Chenu, Henri de Lubac, Yves Congar y Karl Rahner<sup>6</sup>.

El nuevo clima de apertura y libertad, originado por el concilio, hizo posible un progreso de la teología, comparable al que la llevó del monasterio a la universidad en la alta edad media, y la convirtió en un espacio eclesial repleto

- 
3. Cf. F. J. Vitoria Cormenzana, “Teologías perseguidas, ignoradas e invisibilizadas”, *Iglesia Viva*, 255 (2013) 3, 25-40.
  4. Cf. A. Spadaro, “Entrevista exclusiva: Papa Francisco: ‘Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos’”, *Razón y Fe*. Disponible en [http://www.razonyfe.org/images/stories/Entrevista\\_al\\_papa\\_Francisco.pdf](http://www.razonyfe.org/images/stories/Entrevista_al_papa_Francisco.pdf).
  5. El *Syllabus* (1864), el Vaticano I (1870) y la encíclica *Aeterni Patris* (1879); el decreto *Lamentabili Sane Exitu* y las encíclicas *Pascendi Dominici Gregis* (1907) y *Humani Generis* (1950) son los documentos oficiales que autorizaron semejante atropello por parte de la restauración escolástica.
  6. Cf. A. Torres Queiruga, *La teología después del Vaticano II. Diagnósticos y propuestas* (Barcelona: Herder, 2013, pp. 18-23).

de vitalidad como consecuencia de los dinamismos de confrontación y diálogo crítico que lo atravesaban<sup>7</sup>.

El concilio entregó a la Iglesia un proyecto de renovación, en el cual destacaba el interés por universalizar el acontecimiento redentor acaecido en Jesucristo (cf. *LG* 3) y por actualizarlo en la historia contemporánea (cf. *GS* 1-10). La presencia misteriosa del reino de Dios en la historia convertía la espera de una tierra nueva en preocupación por perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana (cf. *GS* 39). Esta convicción conciliar no solo desautorizaba definitivamente todo programa teológico que se desentendiera de las realidades terrenas, sino que positivamente hizo posible un discurso teológico sobre Dios y la salvación, acontecida en Jesús de Nazaret y su Espíritu, significativo para los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Al servicio de este fin pastoral, la teología ha intentado, durante los últimos cincuenta años, hablar de Dios en diálogo con la increencia, en primer lugar; con las víctimas de la injusticia y los pobres, después; y acompañada por los mártires, finalmente.

## 2. Hablar de Dios bajo la mirada sospechosa del incrédulo

Hace cincuenta años, inicié mis estudios de teología con la lectura de un libro, cuyo título, *Bajo la mirada del incrédulo*<sup>8</sup>, me ha servido para intitular este epígrafe. Más allá del valor de sus reflexiones acerca de la razonabilidad de la fe ante la mirada inquisidora del increyente, la perspectiva de su “pensar la fe” nos habla de los dos componentes culturales (la emancipación y la increencia), en cuyo contexto la teología posconciliar —y la minoritaria preconiliar que lo hizo posible— tuvo que pronunciar renovada y significativamente el nombre de Dios.

Dios, que durante siglos había encontrado en la cultura occidental su hábitat natural, se había convertido en “un extraño en nuestra casa” europea (Peter Hünermann). Nietzsche se había referido a esta novedad cultural con el famoso grito del “hombre loco”: “¡Dios ha muerto! ¡Nosotros lo hemos matado!”<sup>9</sup>. Nuestro tiempo había sido marcado a fuego por la tradición de los maestros de la sospecha del siglo XIX, que había declarado tóxica la idea de Dios para el alma humana. Esta concepción ya no era solamente objeto de debate en el ámbito especulativo, sino que se había transferido a las masas como propuesta pretendidamente emancipadora. “Emancipación es reducir el mundo y todas las relaciones humanas al mismo hombre”, había proclamado Karl Marx. El hombre, su libertad

7. Cf. R. Haight, “Lezioni magistrali”, *Adista*, 40, Suppl. al N. 5959, 24 de mayo de 2008, pp. 2-5.

8. Cf. J. Levie, *Bajo la mirada del incrédulo* (Bilbao: Mensajero, 1956).

9. Cf. *El gay saber o gaya ciencia* (Madrid: Espasa Calpe, 2000, pp. 184-186; 285-286).

adulta y emancipada<sup>10</sup>, ocupaba el centro de un nuevo proyecto de sentido individual y social (la revolución), que había destronado a Dios. El resultado de este giro antropológico era el olvido pasivo o el destierro activo de Dios. La constatación de esta retirada de Dios de la conciencia de los hombres y mujeres en el horizonte europeo y de su creciente irrelevancia en sus sociedades, se tipificó con cuatro palabras: *silencio, ausencia, eclipse y muerte* de Dios, que los teólogos europeos hemos repetido hasta la saciedad, en los últimos cincuenta años<sup>11</sup>.

Esta nueva situación no planteaba meramente una cuestión especulativa —la existencia o no existencia de Dios—, a la cual la filosofía podía y debía responder. En el corazón mismo de la vida cristiana había surgido un problema existencial, emparentado con *la salvación* del hombre. Así lo constataba el trabajo de referencia *Redención y emancipación* del teólogo alemán J. B. Metz<sup>12</sup>. Estaba en juego la necesidad de acreditar la esperanza viva en la Buena Noticia de la salvación de Dios, acontecida en Jesucristo (*cf.* 1 Pe 3, 15), en el interior del horizonte histórico y cultural de la modernidad. La teología debía necesariamente enfrentar el desafío. Necesitaba resolver acertadamente la doble crisis de *identidad* y de *relevancia* de la fe, que padecía “la existencia cristiana de teologías, iglesias y hombres”, en el nuevo contexto cultural. ¿Tenían razón los maestros de la sospecha al considerar falso a Dios, porque adultera la verdad del ser humano? ¿O la tienen la tradición profética y la de Jesús de Nazaret, al afirmar el carácter verídico de Dios, precisamente, porque ayuda a volverse verdadero al ser humano y a construir en verdad su vida<sup>13</sup>?

La teología fue consciente de que la plausibilidad de dicha pretensión dependía de que fuese capaz de validar su sentido en este nuevo ámbito socio-cultural de la experiencia humana. No podía hacer oídos sordos al reclamo de verificabilidad que le hacía el hombre moderno. La oferta cristiana de salvación ya no se legitimaba como antaño, ni por su carácter de monopolio, ni por la autoridad o liderazgo moral de la institución ofertante, la Iglesia. Todo intento para articular un lenguaje y una praxis sobre la salvación cristiana al margen

10. “¿Qué es la ilustración?: La ilustración es la salida del hombre de su menor edad [...] la menor edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la guía de otro. Y esta minoría de edad depende de sí mismo si su causa reside en la falta, no ya de inteligencia, sino de la decisión y del coraje de servirse de ella sin la guía de otro” (E. Kant).

11. *Cf.* O. González de Cardedal, *Dios* (Salamanca: Sígueme, 2004, pp. 66-72).

12. Se trata de su intervención en el Congreso de teólogos alemanes, en torno a las cuestiones que los modernos procesos de emancipación planteaban a la fe en la redención, que tuvo lugar en Múnich, en diciembre de 1972. *Cf.* “Redención y emancipación”, en *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* (Madrid: Cristiandad, 1979, pp. 129-145).

13. *Cf.* A. Gesche, *Dios para pensar II: Dios-El cosmos* (Salamanca: Sígueme, 1997, p. 141).

de la experiencia humana, provocada, generada y alimentada por los procesos modernos de ilustración-emancipación y sus consecuencias históricas, estaba condenado a reproducir estéril e inútilmente piezas arqueológicas de museo. La realidad, pues, tomaba la palabra y marcaba la hoja de ruta, que la teología debía recorrer para acreditarse en un universo cultural, el cual le escatimaba sus condiciones de plausibilidad. Solo así el lenguaje cristiano sobre Dios y la salvación podía responder al unísono a un doble compromiso histórico: ser honrado con la realidad y con la fe en Jesucristo.

El fenómeno de la emancipación y de la increencia en un Dios que salva se había convertido en una cuestión de vida o muerte para la fe cristiana y la teología. Su enorme impacto especulativo y social era tan enorme que afectaba a la misma entraña del cristianismo. Un cambio en el axioma de san Cipriano, *extra salutem nullus christianismus*, nos permite visualizar todo lo que estaba y aún hoy permanece en juego. Si el cristianismo *vivido* no otorga ya salvación a los hombres y mujeres libres de hoy, está paradójicamente muerto. Un cristianismo *vivo* solamente es aquel que les comunica salvación libremente. Si estas condiciones no se cumplen, las iglesias terminarán formando parte de las instituciones “zombis”<sup>14</sup>.

### 3. Hablar de Dios bajo la mirada interruptora de las víctimas e inerme de los pobres

El proceso moderno de emancipación no había sido algo exclusivamente *pensado*, sino que había sido, sobre todo, algo *hecho*, a lo largo de un tiempo denominado genéricamente como “modernidad”. A partir de la década de 1970, el “pensar a Dios” tuvo que vérselas con la historia de la emancipación y no simplemente con su idea. El proceso emancipatorio, como había advertido Walter Benjamin, “caminaba sobre cadáveres” y había entronizado al burgués varón y propietario como sujeto adulto de la historia. La historia de la libertad había sido constantemente una historia del sufrimiento. La libertad había engrandecido y progresado sobre las espaldas de la *massa damnata* de los muertos. En la historia de la libertad, como en la de la naturaleza, había prevalecido el derecho del más fuerte, de los triunfadores. Pero ¡ay de los vencidos! (*vae victis!*)<sup>15</sup>.

Entonces comprendí que la teología ya no podía contentarse con pensar como compatibles al hombre como sujeto histórico y a Dios Señor escatológico de la historia; ni era suficiente el reconocimiento eclesial de la autonomía de lo temporal, proclamada por el Vaticano II (*GS* 36). Necesitaba hacerse cargo de

14. Cf. U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2003, p. 341).

15. Cf. J. B. Metz, “Redención y emancipación”, *op. cit.*, pp. 140-141.

los efectos de la razón emancipadora analizados y denunciados por la “dialéctica de la Ilustración”<sup>16</sup>, y dejarse acompañar singularmente por los sufrimientos de la época moderna, tipificados en el nombre de Auschwitz, para llegar a ser realmente contemporánea<sup>17</sup>, sin pasar por alto los conflictos que planteaba el mundo capitalista.

Esta nueva perspectiva de la teología política europea se vio muy reforzada y enriquecida —no sin algunas reticencias, fruto del eurocentrismo de los teólogos europeos— por la irrupción en el panorama teológico de “la teología desde el reverso de la historia”<sup>18</sup>, que tenía como punto de vista al pobre y al oprimido.

Frente a una historia entendida como progreso, que margina y desprecia la historia de los vencidos, el *reverso de la historia* está cargado de la memoria de los oprimidos, borrada o reprimida demasiadas veces, de su presente de dolor, de lucha y de esperanza, del sueño de su futuro. El sujeto de esta *otra* historia es el otro: no ya el burgués que está tras la ideología liberal o —aunque en forma diversa— tras la ideología de la revolución, sino el conjunto de las no-personas, las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas oprimidas y despreciadas. Su interlocutor no es el espíritu moderno, ni la razón adulta, sino la enorme situación de miseria en la que vive la mayor parte de la humanidad, los “subterráneos” del mundo, la suma infinita de historias de sufrimiento humano. En esos “bajos fondos”, no menos que en el alto y agrietado edificio de la modernidad y de su larga cola que es la posmodernidad, es donde está llamada a situarse la teología cristiana. Y ello no con una decisión tomada en un despacho, en una especie de diálogo intelectual, sin compromiso y sin pasiones, sino estando dentro, en el corazón de esa historia, como acto segundo en relación con la primacía de lo vivido<sup>19</sup>.

Ahora, la teología retomaba su intento de hablar de Dios, envuelta por la mirada de las víctimas y de los pobres. El teólogo —como hicieron Francisco de Asís con la mirada del leproso y Bartolomé de las Casas con la del indio— mira la realidad con los ojos de las víctimas de la injusticia y busca la inteligencia para creer, amar y esperar mejor. También en el quehacer teológico se hacía verdad que “todo es según el dolor con que se mira” (Mario Benedetti). “Dejarse mirar por los vencidos y excluidos al mirar la realidad” permitía reconocer algo funda-

16. Cf. M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid: Trotta, 2009).

17. Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca: Sígueme, 1975, pp. 218-219).

18. Así denomina G. Gutiérrez al proyecto de vivir y pensar la fe desde “los condenados de la historia”. Cf. *La fuerza histórica de los pobres* (Lima: CEP, 1979, pp. 303-394).

19. B. Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía* (Salamanca: Sígueme, 1990, p. 31).

mental para la teología cristiana: el pobre es revelación de Dios o, dicho en jerga teológica, los pobres son lugar teológico.

Esta perspectiva capacita a la teología para buscar y pronunciar una palabra sobre Dios ajustada al diseño *catalogico* (de arriba [hacia los de] abajo) o *kenótico* (cf. Fil 2, 7) de su revelación histórica<sup>20</sup>. En la experiencia del pobre, el teólogo siente que su palabra se interrumpe, se entrecorta y enmudece. Pero, al mismo tiempo, percibe que es rehabilitado para articular humildemente un lenguaje balbuciente sobre el Dios de Vida en contemporaneidad con el holocausto mundial de la pobreza.

La teología europea condensó este desafío en la conocida fórmula “cómo hablar de o pensar a Dios *después de Auschwitz*”. Su enunciado no es original. Bebe del más radical cuestionamiento de Adorno, que se pregunta “si se puede seguir viviendo después de Auschwitz”<sup>21</sup>. Nada podía ser ya lo mismo. Tampoco la teología. Así escribe un superviviente de la catástrofe: “Hoy pienso que solo por el hecho de haber existido Auschwitz, nadie debería hablar en nuestros días de Providencia”<sup>22</sup>.

La magnitud del desastre planteó la cuestión de si continuaba abierta la posibilidad de un discurso sobre Dios “después de Auschwitz” o si, por el contrario, había quedado definitivamente clausurada. “Después de lo de Auschwitz”, el hablar de Dios o funge como clamor por la salvación de los que sufren injustamente, de las víctimas y de los vencidos en nuestra historia, o es un hablar vacío y carente de promesas de salvación, incluso para los que ahora viven.

En la teología de la liberación latinoamericana encontré enunciado este desafío con su propio acento y reformulada la pregunta provocada por el Holocausto: desde Perú se ha rehecho la interpelación, “cómo hablar de Dios desde Ayacucho”<sup>23</sup>; desde El Salvador se ha afirmado, “no hacemos teología *después* de Auschwitz, sino *durante* Auschwitz”<sup>24</sup>; y desde Brasil, “los compañeros, cargados de razón, de llanto y sangre, metidos en la muerte diaria de millones”, se preguntan “cómo hablar de Dios dentro de Auschwitz”<sup>25</sup>.

Los sufrimientos de las víctimas planteaban un gran desafío a la teología: saber cómo se puede hablar de Dios en su presencia. Desde El Salvador, el presbítero Rogelio Poncelle formulaba el reto con estas palabras:

20. Cf. A. González, *Trinidad y liberación* (San Salvador: UCA Editores, 1994, pp. 78-79).

21. Cf. *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus, Cuadernos para el diálogo, 1975, p. 26).

22. P. Levi, *Si esto es un hombre* (Barcelona: Muchnik, 1987, p. 165).

23. G. Gutiérrez, “Cómo hablar de Dios desde Ayacucho”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 5 (1988), 233-241.

24. Cf. J. Sobrino, *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Trotta, 1991, p. 320).

25. Cf. P. Casaldáliga, *Todas estas palabras* (Estella: Verbo Divino, 1989, p. 45).

¿Cómo es posible que precisamente aquí, a donde he llegado tantas veces para decir que Dios es un Dios cercano y que nos quiere, que no queda indiferente ante el dolor, que precisamente aquí suceda una masacre tan espantosa? [...] Cuántas veces no decimos que Dios actúa en nuestra historia... Pero..., y si actúa, ¿cuándo acaba esto? Y ¿tantos años de guerra y tantos miles de muertos? ¿Qué pasa con Dios?<sup>26</sup>

“¿Qué pasa con Dios y las masacres humanas?”. Esta es la gran pregunta infinidad de veces repetida como queja a Dios por los justos. José Luis Sicre, en su ensayo, pone sabiamente el dedo en la llaga, que tanto hiere a todo intento de hablar de Dios: los hombres matamos a nuestros hermanos. ¿Son verídicas las palabras del sabio de Israel, que desautorizan a los impíos y justifican la muerte del justo (cf. Sb 2, 1a.12, 22)? ¿O llevan razón las palabras de los victimarios?

El teólogo debía enfrentarse con la búsqueda de un nuevo lenguaje y de una praxis que hicieran inolvidables esos sufrimientos injustos. Se trataba de un repensar la fe cristiana *indignado juntamente con Dios*, a causa de los estragos humanos causados por la injusticia, la violencia, la intolerancia y la indiferencia; y, al mismo tiempo, *arrodillado ante Dios* presente en las víctimas de la injusticia interhumana (cf. Mt 25, 31-46), como expresión no solo de adoración, sino también de gratitud ante la experiencia de haber pasado de la muerte a la vida, precisamente porque amamos a los hermanos (cf. 1 Jn 3, 14)<sup>27</sup>.

En el mártir Ignacio Ellacuría encontré respuesta a este desafío. En su teología del “pueblo crucificado”<sup>28</sup>, como el signo principal de la presencia de Dios en la historia, como el lugar propio de aparición de la liberación y como el portador histórico de la salvación. El pueblo crucificado, como continuador de la misión redentora de Jesús, el Siervo, es la víctima del pecado histórico del mundo y también quien aporta la salvación al mundo, en cuanto que la trae para otros. Él cumplimenta esta misión, prolongando históricamente al Cristo de la fe, Iluminador y Mediador de Salvación.

La propuesta llega al núcleo mismo de la doctrina soteriológica cristiana: el *extra crucem nulla salus*. Los pueblos crucificados como *cuerpo de Cristo*

26. Cf. M. López Vigil, *Muerte y vida en Morazán. Testimonio de un sacerdote* (San Salvador: UCA Editores, 1987, pp. 94 y 119).

27. F. J. Vitoria Cormenzana, *Una teología arrodillada e indignada. Al servicio de la fe y la justicia* (Santander: Sal Terrae, 2013).

28. Ignacio Ellacuría entiende por pueblo crucificado “aquella colectividad que, siendo la mayoría de la humanidad, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, los cuales, como tal conjunto y dada su concreta efectividad histórica, deben estimarse pecado” (“El pueblo crucificado”, en *Misterium liberationis*, II, *op. cit.*, p. 201).

*en la historia* (Ó. Romero) cumplen una función mediadora, que permite la aparición de nuevas formas de vida y cultura, nuevas relaciones del hombre con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios. Cargando con la realidad inhumana de la civilización del capital, con el pecado histórico, comunican realidades y realizaciones humanas —la esperanza, la alegría, la libertad compartida, la pobreza con espíritu, la sencillez, la misericordia, el amor, la contemplación, la comunicación, la solidaridad compartida, el trabajo como perfeccionamiento humano, la iniciativa comunitaria y social, el perdón, la apertura a la trascendencia y la santidad tal y como se revelan en Jesús—, que abren lenta y tercamente futuro también para los injustos dominadores del mundo, y espacios reales a esa nueva civilización de la pobreza, en medio de una realidad inhumana.

El paso del tiempo ha reforzado esta necesidad de pensar a Dios *bajo la mirada interruptora de las víctimas e inerme de los pobres*. Es verdaderamente trágico. Empieza a no tener sentido la referencia *después* de Auschwitz. El exterminio masivo de seres humanos no cesó en 1945 con la derrota del nazismo alemán y la liberación de los campos de concentración. Ha continuado hasta nuestros días. Auschwitz se ha perpetuado en nuestro tiempo. Se ha convertido forzosamente en una auténtica parábola de nuestro mundo. Así lo ha afirmado lapidariamente el filósofo italiano, que no conoció la experiencia de Auschwitz, Giorgio Agamben: “El campo (de concentración) es el mundo”<sup>29</sup>. E igualmente la premonición de Etty Hillesum, una víctima de aquel campo de concentración: “toda la superficie de la tierra se va convirtiendo poco a poco en un gran campo de concentración del que pocos se escapan”<sup>30</sup>.

Durante los últimos setenta años, “Auschwitz” se ha ido perpetuando en el *archipiélago Gulag*, en Biafra, en Vietnam, en Bangladés, en Uruguay, en Guatemala, en Camboya, en Ayacucho, en el Sumpul o en El Mozote; en la “shoah” africana; en las mil guerras de Irak, Afganistán, Somalia, Siria... en la serie de genocidios que caracterizan todos estos años y que sus autores se niegan a reconocer<sup>31</sup>.

Finalmente, “Auschwitz” se perpetúa en la barbarie mundial del siglo XXI: la inhumanidad de un mundo, donde el presente de millones de seres humanos es vivir inhumanamente y el exterminio su futuro inmediato; y donde, simultáneamente, una minoría privilegiada de la misma especie vive indiferente ante

29. Cf. G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III* (Valencia: Pre-Textos, 2002<sup>2</sup>).

30. *Diario de Etty Hillesum. Una vida conmocionada* (Anthropos: Rubí, Barcelona, 2007, pp. 137-138).

31. J. I. González Faus, *Otro mundo es posible... desde Jesús* (Santander: Sal Terrae, 2010, pp. 342-343).

“los llantos inaudibles de los que nada esperan ya de nadie” (J. Gil de Biedma), sin percatarse de que “indiferencia y crimen son lo mismo” (Marek Edelman). Esta injusticia que clama al cielo la provoca “una economía de la exclusión y la inequidad”, que “mata” y origina “una cultura del descarte”, como ha denunciado el papa Francisco<sup>32</sup>.

La actual crisis económica ha puesto de manifiesto, por si quedaba todavía alguna duda, que el verdadero Absoluto de nuestro mundo globalizado es el Capital. El poder de unión y relación del dinero ha sustituido funcionalmente al de la religión. La “Realidad Fundamental” que lo determina todo ya no es Dios, sino el capitalismo. *Mammón* ha vuelto en versión capitalista y, hoy más que nunca, es el antagonista por antonomasia del Dios de Jesús de Nazaret. La teología del siglo XXI, como ayer la profecía de Israel, está llamada a emprender la defensa de la fe monoteísta frente al ídolo dinero. Si no lo hace, ella también ofrecerá al dios falso, sin resistencia y bajo nuevos ropajes, el sacrificio prescrito<sup>33</sup>. Desde este contexto actual, tiene sorprendente actualidad el editorial que Ellacuría escribió en 1979 con el título “A sus órdenes, mi capital”, tras la claudicación de una junta militar, que pretendía instaurar de una vez la democracia y la reforma agraria, como consecuencia de las presiones de las grandes corporaciones internacionales y la oligarquía nacional.

Nuestro mundo es un enorme archipiélago formado por porciones del “pueblo crucificado”, de diferente magnitud. Cada una de ellas es “el cuerpo crucificado de Cristo en la historia”. Los teólogos del siglo XXI deben —y me temo que deberán por mucho tiempo—, a millones de seres humanos coetáneos aniquilados injustamente, una respuesta a “su grito, extinguido hace mucho, dirigido a un Dios mudo”<sup>34</sup>. La “honradez con la realidad” reclama, ciertamente, que la teología se deje desafiar por el sufrimiento de las víctimas contemporáneas de la injusticia para pensar la fe en el Excelso y Sublime, que está con los oprimidos y humillados (*cf.* Is 57, 15).

Esta demanda se asienta en la identidad misma del Dios sobre el que habla la teología cristiana. La experiencia de la injusticia tiene *significación teológica*. La injusticia del mundo se ha convertido en una cuestión práctica de primerísima magnitud para la fe de la Iglesia. La flagrante injusticia que padecen millones de hombres y mujeres traslada la cuestión de la significación actual del Evangelio de la Salvación del marco de los debates teóricos al campo de las realizaciones prácticas. Los datos empíricos de la injusticia se levantan en el mundo como la

32. *Cf. Evangelii Gaudium* n. 53.

33. *Cf. T. Ruster, El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión* (Salamanca: Sígueme, 2011, pp. 13-14).

34. *Cf. H. Jonas, “El concepto de Dios después de Auschwitz”, en Pensar sobre Dios y otros ensayos. Una voz judía* (Barcelona: Herder, 1998, p. 195).

gran impugnación de la voluntad salvífica de Dios, como la aniquilación de su presencia saludable y liberadora entre los hombres. La negación del derecho y la justicia entre los seres humanos atenta directamente al contenido del credo cristiano, en cuanto que parece desmentir esa soberanía de Dios que, como Misericordia Fiel, se va haciendo historia de nuestra historia y carne de nuestra carne, en el envío del Hijo-Jesucristo y de su Espíritu. Los destinatarios preferentes de nuestro lenguaje sobre Dios ya no son “los descendientes” de Nietzsche, Freud, Marx o Feuerbach, sino las víctimas y los pobres.

Toda esta reflexión no puede menos que evocarme aquellos versos de Atahualpa Yupanqui, que cantábamos cuando éramos jóvenes: “hay una cosa en la tierra más importante que Dios, es que naide escupa sangre pa’que otro viva mejor”. Y por eso resulta crucial para el quehacer teológico cómo accede el teólogo a la experiencia de injusticia, pues, como advierte J. B. Metz, “¿desde el lugar privilegiado de una silla académica mucho de lo que es fundamentalmente importante para la teología hoy permanece invisible e irreconocible!”. Esta experiencia no acaece ni a través del conocimiento de los informes sobre las desigualdades internacionales y locales, ni por medio del dominio intelectual de las teorías de la justicia. Ambas diligencias son muy necesarias. Pero todo ello es insuficiente para que la experiencia de la injusticia brote. Consecuentemente, el teólogo y su teología no tendrán acceso a su inherente significación teológica. Para *convertir la realidad de la injusticia en argumento teológico*, es preciso *conocerla desde dentro, cargando con ella*. Así lo enseña el legado de los mártires del siglo XX.

La teología, para ser una palabra sobre el Dios cristiano, necesita escuchar el clamor de los pobres (*cf. EG 187*), dejarse interrumpir por su dolor, inquietarse y desasosegarse con sus inquietudes y tribulaciones. No se puede permitir hablar del Dios cristiano como *si los pobres no existieran*. El pensamiento teológico ha de saber escuchar las voces y quejas que le llegan de los pueblos crucificados para acceder y servir a esa *verdad* de la que son portadores: la gravedad de la enfermedad irreversible, que padece la civilización del capital-riqueza imperante en este mundo globalizado; la radical maldad del Orden Internacional, del sistema capitalista y de la complicidad de las iglesias con estas piezas de un proyecto deshumanizante de civilización; la necesidad de *metanoia* personal, de revertir la historia y de lanzarla en otra dirección con el fin de evitar su fatal desenlace; la utopía de la *civilización de la pobreza-trabajo* como modelo universalizable de vida realmente humana y fraterna y, por ello mismo, capaz de promover una salvación para todos, que la indeseable civilización actual es absolutamente incapaz de producir, pues no solamente no es universalizable —solo ofrece vida a unos pocos—, sino que además produce muerte por doquier; la percepción en la oscuridad de un futuro siempre mayor en el que “se avizora el Dios salvador, el Dios liberador”.

Así también hoy los pueblos crucificados median y operan históricamente el reino de Dios, cuyo Mediador absoluto es Jesucristo.

#### 4. Hablar de Dios en la compañía acreditadora de los mártires

Desde finales de la década de 1970, había quedado rondando en mi interior una propuesta de J. B. Metz, realizada en el contexto de la pregunta sobre la posibilidad de hablar de Dios “después de Auschwitz”. El padre de la nueva teología política europea planteaba rotundamente la necesidad de caminar hacia *una teología rememorativo-narrativa de la redención*<sup>35</sup>. La mediación y la conciliación argumentativa y conceptual entre la redención efectiva y real, por un lado, y la historia del sufrimiento humano, por otro, era imposible. El dilema planteado por las víctimas de la injusticia no resolvía las argumentaciones especulativas, cada vez más sutiles, de los teólogos modernos. Solo podía solucionarse empleando otra forma de hablar efectiva y real de la redención. Ante la magnitud de tales sufrimientos, la argumentación teológica debía interrumpirse. Y “la teología —concluía el teólogo alemán— debía limitarse a seguir narrando la historia sagrada *prácticamente*, esto es, estando a un mismo tiempo dispuesta a salvar *efectivamente*”.

Con su propuesta pretendía mantener despierta la memoria de la redención cristiana como recuerdo peligroso-liberador. El cristianismo es, desde sus orígenes, no fundamentalmente una comunidad interpretativa y argumentativa, sino una comunidad anamnética y narrativa con intención práctica. El logos de la cruz y de la resurrección de Jesús posee una ineludible estructura narrativa. La fe en la redención de la historia se transmite por medio de relatos peligrosos, en virtud de los cuales el oyente, tocado por ellos, se convierte en servidor de esa palabra.

Metz advierte que no pretende defender la tesis de “recordar y narrar *versus* argumentar”. *De facto*, eso sería una pura actitud regresiva. Más bien pretende, de manera correctiva, relativizar y condicionar la teología argumentativa. Su propuesta busca salvaguardar el recuerdo narrativo de la salvación, ponerlo en juego críticamente en la “interrupción” argumentativa e ir a parar nuevamente, y siempre, a la narración, sin la cual la experiencia de la salvación quedaría muda.

La propuesta de Metz de “narrar la historia sagrada *prácticamente*” y de “estar dispuesta a salvar *efectivamente*” emplazaba mi oficio de teólogo con una nueva tarea: referirlo ineludiblemente a los testigos y testimonios actuales de la fe cristiana, que mediaban real y efectivamente entre historia de salvación e historia del sufrimiento humano. Pero en el panorama teológico europeo no encontré ninguna respuesta práctica a la sugerencia de Metz. A lo sumo, alguna referencia formal a la condición narrativa de la teología. Pero no había noticias de historias

35. Cf. J. B. Metz, “Redención y emancipación”, *op. cit.*, pp. 145, 161, 213-227.

actuales e intempestivas de solidaridad y entrega, que hiciesen nuevamente correr rumores acerca de la presencia del Dios de Vida en este mundo, que ha globalizado la indiferencia ante el sufrimiento de las víctimas de la injusticia.

Las historias de salvación que merecían ser narradas y recordadas parecían haberse terminado con las consignadas en las Escrituras. “La densa nube de testigos de la fe” (cf. Hb 11-12, 2) parecía desaparecida de la actual historia de salvación. La propuesta de Metz me parecía inviable sin historias actuales de salvación que recordar y narrar. No desconocía la normatividad de los relatos fundacionales del cristianismo o de la teología narrativa del Nuevo Testamento, como la denominó José María Castillo. Pero pensaba que entre ellos y las (posibles) historias humanas y cristianas de hoy, que por ser buena noticia para las víctimas y los pobres actuales son relatos actualizados de salvación, debía establecerse una circularidad hermenéutica. Los relatos de las historias fundacionales (los evangelios) nos permitirían percibir lo salvífico de las historias actuales y estas (los nuevos “evangelios” escritos con sangre), captar mejor lo histórico de aquellos relatos de salvación. Solo esta circularidad haría posible que una teología rememorativa y narrativa activara todo su caudal de “efectos de sentido” y su capacidad para superar las insuficiencias de una teología de la salvación puramente argumentativa.

#### 4.1. Los mártires y la teología salvadoreña

En este punto, retomo aquella “confluencia sin parangón entre una palabra reflexiva sobre la historicidad de la salvación del Dios de los pobres y un conjunto de discursos biográficos acerca del Dios de la Vida, que le acreditan como tal en un panorama mundial de muertes injustas, testificándolo por medio de martirio”, que he mencionado al comienzo de mi discurso.

Los años ochenta del siglo XX son para El Salvador el tiempo de los mártires, testigos de la fe y la justicia y víctimas del *odium fidei et iustitiae*<sup>36</sup>. Tiempo de testigos y testimonios ejemplares de Jesús, el Crucificado resucitado por el Dios de Vida. Tiempo de historias de hombres y mujeres que en El Salvador “se hicieron cristo-logía y teo-logía”, tratando de bajar de la cruz al “pueblo crucificado” hasta el extremo de entregar de la propia vida y de la sangre derramada, haciendo correr por el mundo rumores acerca de la vigencia histórica del Dios de los pueblos crucificados.

Fue un tiempo de barbarie, en el que el *odium iustitiae* produjo un número incontable de muertes y asesinatos de hombres y mujeres, que estructuralmente reproducen el martirio de Jesús. Unas veces estas muertes fueron muy notorias,

---

36. Sobre la lucha por la justicia como exigencia absoluta del servicio a la fe y sobre el binomio “fe-justicia” como configurador del pensar teológico, he escrito en *Una teología arrodillada, op. cit.*, pp. 23-38.

como en el caso de Monseñor Óscar Romero y de los jesuitas de la UCA, dada la celebridad social y eclesial de las personas asesinadas. Otras, se trató de muertes con menor impacto público, pero igualmente martiriales, de religiosas, catequistas, delegados de la palabra, campesinos, obreros, sindicalistas, médicos..., que habían vivido para defender el reino de Dios y luchar contra el anti-reino. Finalmente, muchos otros fueron asesinados masiva, inocente y anónimamente, sin haber hecho uso de ninguna violencia explícita, ni siquiera la de la palabra. También se les ha llamado análogamente mártires, pues expresan la inocencia histórica y la indefensión de la muerte de Jesús, así como el cargar injustamente con un pecado, que les ha ido aniquilando poco a poco en vida, y definitivamente en muerte. Todas esas historias, que constituyen los grandes relatos de un “pueblo mártir”<sup>37</sup>, con independencia de su nombradía, son igualmente relevantes para la fe de la Iglesia y para la teología.

No tuve la menor duda. Todas las historias de los mártires conectaban con la canonicidad del *corpus* tradicional cristiano, porque son historias de seguimiento de Aquel Crucificado y Resucitado del siglo I, cuyo recuerdo subversivo mantiene hasta hoy la chispa de la fe en un Dios que nos libera de la muerte y del pecado. Recordarlas también era una *memoria passionis* peligrosa, porque suponía un cuestionamiento radical de las bases desde las cuales se había construido la sociedad donde los mártires salvadoreños habían vivido. Sobre ellos también se descargó la furia de los que vieron en peligro sus privilegios y en ellos también se vislumbró una nueva forma de dar sentido a nuestra existencia. Por eso, muchos campesinos salvadoreños, cristianos que han configurado su identidad a partir de la narrativa cristiana, ven con total espontaneidad la continuidad que existe entre Jesús y sus mártires, lo que expresan muy bellamente en una frase: “Caballito lo que le pasó a Monseñor Romero”<sup>38</sup>.

Pero además, descubrí que la teología salvadoreña se había convertido *novedosamente* en una dimensión de la pastoral de acompañamiento (Ricardo Malla) del pueblo mártir. Así lo reconoce expresamente Jon Sobrino:

Si existe de hecho el seguimiento, puede haber cristología y esta tiene que tomarlo en cuenta en sus contenidos. Si los seres humanos son modos deficientes de ser Cristo, como dice Rahner, algo puede haber en ellos de Cristo; o, en formulación de la teología tradicional, si nosotros somos por gracia lo que Cristo es por naturaleza, también desde el hombre agraciado se podrá conocer algo de la realidad de Cristo.

---

37. Cf. J. Sobrino, *Jesucristo Liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret* (San Salvador: UCA Editores, 1991, pp. 447-451).

38. R. Casas, *Dios pasó por El Salvador. La relevancia teológica de las tradiciones narrativas de los mártires salvadoreños* (Bilbao: DDB-IDTP, 2009, p. 374).

Dentro de esta circularidad, es evidente que el criterio para analizar y verificar cuánto de cristiano expresen los testigos actuales es Jesús; pero hay que afirmar también que esos testigos actuales algo pueden decir acerca de Jesús. Es el conocido problema hermenéutico, solo que aquí su circularidad viene exigida por la esencia misma de la revelación. Si Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre, algo dirá de Cristo quien transparente a Dios y lo humano.

Esto que hemos afirmado teóricamente, nos parece una realidad innegable en América Latina. Aunque el argumento es indefenso, pues solo puede aducirse el hecho de que ocurre, sucede que muchos que han visto a Monseñor Romero —por citar un solo ejemplo de testigo de la fe— afirman que les ha hecho conocer mejor a Jesús. Es un hecho también que los testigos latinoamericanos han hecho abrir los ojos, al menos a exégetas, proporcionándoles nuevos horizontes hermenéuticos. Es un hecho que campesinos que han escuchado la pasión de Jesús afirman en palabras sencillas: “Caballito lo que le pasó a monseñor Romero”, y a la inversa, que desde su conocimiento de Monseñor Romero comprenden mejor la pasión de Jesús. Y es un hecho que los testigos han llevado a comprender más a fondo cómo lo humano verdadero se hace sacramento de lo divino verdadero. En las palabras de I. Ellacuría, “con Monseñor Romero Dios pasó por El Salvador”.

La cristología teórica puede y debe incorporar esta argumentación; debe argumentar también con la realidad de los testigos actuales. Que esta argumentación deba ser cuidadosa en grado sumo es evidente; pero más incomprensible sería que nunca se argumentase con los testigos para conocer al Testigo por antonomasia. Vano sería pedir a los testigos tener los ojos fijos en el Testigo, si ningún reflejo de este pudiese verificarse en aquellos<sup>39</sup>.

En El Salvador había encontrado, por vez primera, una teología emparentada materialmente, y no solo intencional o formalmente, con la propuesta de J. B. Metz, como la propia teología salvadoreña ha reconocido expresamente<sup>40</sup>. La memoria de los mártires guiaba y fecundaba la teología y esta orientaba y categorizaba aquella memoria. Así lo ha mostrado, con clarividencia y profundidad, la investigación de mi paisano, colega y amigo Roberto Casas: *Dios pasó por El Salvador. La relevancia teológica de las tradiciones narrativas de los mártires salvadoreños*.

La razón fundamental por la que la teología salvadoreña se ha abierto a lo narrativo ha sido la presencia misma de los relatos en la vida de la Iglesia de El Salvador. Desde finales de la década de 1970, han surgido infinidad de tradiciones narrativas, en numerosos lugares de El Salvador, las cuales han ido afianzándose

---

39. Cf. I. Ellacuría, “Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios”, *Misterium liberationis*, *op. cit.*, pp. 586-587.

40. Cf. J. Sobrino, “La fe en el Dios crucificado. Reflexiones desde El Salvador”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 31 (1994), 52, n. 8.

y creciendo. La evolución de la teología salvadoreña transcurre paralelamente a la vigorización de estas tradiciones y en íntima relación con ellas.

Los teólogos salvadoreños han sido testigos de excepción de muchas de estas tradiciones, han participado en ellas y las han alimentado, impulsando iniciativas para fortalecerlas —como el Centro Monseñor Romero de la UCA, los incontables aniversarios y celebraciones conmemorativas que han organizado, el nombre y la ornamentación de lugares como la capilla de la UCA, etc.—, han puesto la infraestructura de las instituciones en las que trabajan al servicio de esas tradiciones —como la revista *Carta a las iglesias*, los Cuadernos del Centro Monseñor Romero y UCA Editores—, han narrado incansablemente las historias de los mártires, y también se han convertido ellos mismos en protagonistas de algunas de esas mismas tradiciones, como en el caso de Ignacio Ellacuría.

Esta relación ha hecho posible que los relatos de los mártires hayan pasado de ser mera ilustración de categorías teológicas a convertirse en un referente fundamental para que la teología pudiera tomar a la realidad histórica como punto de partida y, finalmente, incorporar lo narrativo al quehacer teológico propiamente dicho. La teología se ha convertido así en acompañante reflexiva de la actividad de una Iglesia que no solo participa en los movimientos de liberación histórica, sino que también genera tradiciones narrativas, que celebran y cantan la gracia salvífica que Dios ha derramado en medio de su pueblo, a través de sus mártires. Ha sido la honradez con lo real lo que ha llevado a esta teología a conceder un espacio cada vez más central a los relatos. El resultado no es fruto de apuestas teóricas, sino del empuje de la realidad eclesial sobre el pensar la fe de la Iglesia.

La teología narrativa ha acompañado reflexivamente estos procesos, nutriéndose de esas tradiciones e iluminando su desarrollo, aunque le corresponda al magisterio dictaminar su normatividad. Obviamente, la próxima beatificación como mártir de Monseñor Romero supone, indirectamente, un respaldo normativo a las tradiciones del romerismo.

La teología salvadoreña ha glosado y reformulado argumentativamente las narraciones de los mártires. Si no lo hubiese hecho, la teología hubiera desaparecido, engullida por la narración. Y así, por ejemplo, en su pensar la salvación de Dios ha aparecido la categoría “salvación por causa ejemplar-sacramental”, que acentúa que lo que nos salva de Jesús es su manera concreta de ser y de vivir su trayectoria vital específica<sup>41</sup>.

---

41. Cf., R. Casas, *Dios pasó por El Salvador*, op. cit., pp. 366-367.

## 5. Enseñanzas para el futuro “hablar de Dios”

De este rico legado me he atrevido a extraer algunas enseñanzas para el futuro del “hablar de Dios” en este mundo, que ha globalizado la indiferencia ante el sufrimiento de los excluidos.

### 5.1. Los mártires como acontecimiento revelatorio para el teólogo

La teología salvadoreña contempla las biografías de los mártires como un acontecimiento revelatorio de Jesucristo, como una experiencia *ophthe* (“se hizo ver”):

Me topé con el cristianismo en Aguilares, a 30 kilómetros de San Salvador, el 12 de marzo de 1977. El padre Rutilio Grande fue asesinado con dos campesinos. Ese día, y en lo que ocurrió inmediatamente después, *irrumpió* un cristianismo que yo nunca había vivido ni sospechado. Se habían roto las reglas no ya del bien, sino las del mal, aunque la crueldad contra los pobres había comenzado antes. Pero en Rutilio y en monseñor Romero, convertido desde ese día en defensor *ex officio* del pobre, también Jesús de Nazaret, conocido y estudiado durante años, se dejaba ver *ophthe*. E irrumpió un cuerpo eclesial con la conversión al pobre, la locura de las bienaventuranzas y el amor mayor, un cuerpo unido como nunca y decidido a seguir. Muchos oraban al Padre celestial. Se palpaba la convicción, el compromiso y el orgullo de “ser cristiano”. Fue un nuevo bautismo<sup>42</sup>.

En el acontecimiento del martirio, la teología advierte, por una parte, el carácter singularmente *kenótico* del tiempo de los mártires. No hay espacio para el idealismo romántico. La realidad de tantas muertes causó evidentemente dolor, traumas físicos y morales, vacío, soledad, menos manos y pies para la praxis histórica y más tarea a repartir entre los supervivientes, debilitó grandemente las capacidades humanas del país y empobreció a la Iglesia y a las instituciones sociales.

Pero, por otra parte, no deja espacio a la desesperanza. La teología proclama igualmente ese tiempo martirial como propicio (*kairótico*) para la realidad salvadoreña y latinoamericana. La década de 1980 se había convertido paulatinamente, gracias a los mártires, en un crisol de salvación. El “hablar de Dios” se había visto necesariamente referido a unas vidas entregadas hasta la muerte por ponerse al lado de los pobres, prestar su voz a los sin voz y responder así a esa sed de justicia que clama al cielo: son las vidas y las muertes de Monseñor Romero y de los demás compañeros y compañeras mártires o las de los campesinos masacrados en el río Sumpul o en El Mozote. El discurso teológico quedaba definitivamente marcado con las señas de identidad de “El Salvador Crucificado”.

---

42. “Hacer teología en nuestro tiempo y en nuestro lugar”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 87 (2012), 265-266.

En este acoplamiento, la palabra del teólogo sobre el Dios de la salvación se vio enriquecida por el acallamiento de esas vidas, que se tornan singularmente elocuentes para narrar la permanente condición histórica de la salvación de Dios: atribulada, pero no aplastada; en apuros, pero no desesperada; acosada, pero no abandonada; una y mil veces derribada, pero nunca rematada; desconocida, aunque bien conocida; entregada a la muerte, pero siempre viva; afligida, pero siempre alegre; pobre, pero enriquecedora de muchos; necesitada de tantas cosas, pero poseedora de todo (cf. 2 Cor 4, 7-12; 6, 9-10).

La Iglesia salvadoreña regala sus historias de los mártires al mundo para humanizarlo y a las demás Iglesias para evangelizarlas. “Los mártires latinoamericanos son herencia de sangre, una gracia —ya plenamente Gracia gloriosa—, la mayor aportación de la Iglesia de América Latina para toda la Iglesia universal”<sup>43</sup>. Su legado puede encender en ellas la humeante mecha de su peligroso recuerdo narrativo y servir de revulsivo para actualizar nuevas historias martiriales como las suyas que, como un colirio, dilaten las pupilas de nuestros ojos para ver (cf. Ap 3, 18) en la oscuridad un futuro siempre mayor, en el cual se vislumbre al Dios por venir<sup>44</sup>.

La memoria de Monseñor Romero, de Rutilio Grande, de Alfonso Navarro y de tantos otros mártires salvadoreños habilita la mirada de los teólogos europeos —el efecto *ophite*— para que también nosotros captemos e incorporemos a nuestro discurso sobre Dios *la verdad*, siempre negada y, al mismo tiempo, actualizada, del paso “resucitador” de Dios por el archipiélago de los pueblos crucificados en las vidas de sus testigos, tantas veces ignorados por el discurso de los teólogos. Sin percibir la verdad que ofrecen los pueblos crucificados, la teología no podrá salir del trance en el que la situó Jorge Luis Borges, cuando la consideró una rama de la literatura fantástica.

## 5.2. Narraciones de mártires y teología

En El Salvador se ha producido un número casi incontable de narraciones sobre los mártires y, en torno a su memoria, se han creado tradiciones, como el romerismo, que buscan no olvidarlos. Es una forma de mostrarles el agradecimiento. Pero además, sus narraciones y tradiciones establecen *de facto* una mediación y una conciliación efectiva y real entre la salvación histórica del Dios de los pobres y las historias martiriales del pueblo crucificado salvadoreño.

Solo la narración *rescata* para la historia futura el sentido de las vidas entregadas, que las historias de los mártires encierran. Unas vidas que parecen

43. J. M. Vigil, “Descubrir la originalidad cristiana de la Iglesia latinoamericana”, *Sal Terrae*, 938 (1991), 637.

44. F. J. Vitoria Cormenzana, “Practicar a Dios con vigor y hablar de él con humildad”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 58 (2003), 81.

vencidas, suprimidas o revocadas por la muerte injusta. La narración *interrumpe críticamente* la lógica sacrificial del sistema económico y sociocultural de sus verdugos. La narración *invita* a la conversión y a verificar en y con la propia vida la verdad de la realidad que se narra. La narración *seduce* a causa de la calidad humana de la vida de los mártires. La narración *contagia* para caminar libremente en su seguimiento y bajar solidariamente a los pueblos crucificados de sus cruces en la historia, aunque ese camino siempre termine desembocando en nuevas historias peligrosas de sufrimiento. La narración se convierte así en *comunicación de la fe*, en la liberación del Dios crucificado, que los testigos anuncian<sup>45</sup>. Las narraciones de los mártires recuerdan permanentemente a quienes las narran y las escuchan que “solo la ejemplaridad es digna de fe”, a pesar de la peligrosa conflictividad que lleva inserta<sup>46</sup>.

La posibilidad de una teología narrativa reclama teólogos y teólogas inmersos no solamente en la realidad eclesial, sino en medio de una Iglesia que narre no solo las tradiciones recibidas del pasado, sino su propia experiencia de y con Dios en su presente histórico. En relación constante con esas narraciones y tradiciones, se abrirá paso la dimensión celebrativa de la teología —desconocida en otras teologías contemporáneas de la salvadoreña— como un momento de su perspectiva rememorativa y narrativa.

La teología salvadoreña ha añadido a las tres preguntas kantianas englobantes de la realidad humana —qué está permitido *esperar*, qué puedo *saber* y qué tengo que *hacer*— una cuarta: qué hay que *celebrar*<sup>47</sup>. De un modo explícito se afirma la necesidad de celebrar lo que hay de reino en la historia para acceder a la realidad de la salvación. Y paradójicamente, se celebra la memoria de los mártires. “El paso de Dios por la historia” se ha hecho contradictorio en la historia, en la santidad de los mártires. Con los mártires, como con Monseñor Romero, Dios pasó por El Salvador. Al fin y al cabo, el Dios de Jesús no podrá seguir vivo en nuestra historia más que del mismo modo que entró en ella: impulsado hacia adelante por el rumor de los que siguen a Jesús, cargados con la cruz de la injusticia. “Los ecos de salvación en la historia”, que reproduce la historia de los mártires, hacen que el proceso histórico abierto por Jesús vuelva a comenzar en cada época.

El legado de los mártires ofrece la posibilidad de una teología abierta a las narraciones de historias humanas ejemplares de bondad inaudita, solidaridad intempestiva y entrega hasta el final. Sin embargo, esta empresa no será posible si no hay una Iglesia que las narre y teólogos inmersos en esa Iglesia anamnética y

---

45. Cf. J. Sobrino, “La fe en el Dios crucificado”, *op. cit.*, pp. 57-62.

46. Cf. J. Gomá Lanzón, *Necesario, pero imposible, o ¿qué podemos esperar?* (Madrid: Taurus, 2013, p. 201).

47. Cf. I. Ellacuría, “Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios”, *op. cit.*, p. 579.

narrativa. No se trata solamente de recordar las historias de los mártires de ayer, sino de comprobar lo que la gracia de estas historias ha dado de sí en nuevas y actuales historias de pasión y muerte, como la de María, que Martha Zechmeister narra y teologiza excelentemente. En todos los lugares de nuestro mundo, en sus calles y sus cantones, acontecen historias martiriales que, quienes pretendemos nombrar balbucientemente a Dios, hemos de saber narrar para poder conocer la identidad de su nombre siempre misterioso.

En el contexto eclesial desde el que hablo de Dios —la Iglesia del País Vasco, en Europa—, la dimensión rememorativa de los mártires de la teología salvadoreña es primeramente una invitación a recuperar la dimensión narrativa de nuestra identidad eclesial, que tenemos atrofiada. El problema no es que carezcamos de vidas que merezcan convertirse en narración, sino el abandono en el cual las tenemos sepultadas. Obviamente, no contamos con historias de mártires como las latinoamericanas, pero sí con *historias intempestivas de solidaridad*, que hacen correr *rumores* sobre el Dios de Vida por nuestra sociedad. Desde hace años, vengo insistiendo en la necesidad de darles protagonismo eclesial<sup>48</sup>. El cristianismo como *memoria Iesu Christi* necesita rescatar del olvido y del anonimato esas historias, tantas veces ignoradas y menospreciadas por los escribas y fariseos de turno. Recordarlas significa aprender a narrarlas.

Si no fuera posible comprobar que también nosotros contamos con historias de testigos que merecen ser contadas y enfrentar el reto de convertirlas en tradición, la dimensión anamnética de los mártires de otras latitudes, puede también acompañarnos y guiarnos. Esas trayectorias humanas de generosidad y entrega, de desenmascaramiento de las injusticias y enfrentamiento con las fuerzas de la muerte y de seguimiento a Cristo hasta dar la vida han alcanzado una repercusión verdaderamente planetaria. Aunque pueda parecer que lo acaecido en un remoto rincón del planeta Tierra no tiene nada que ver con lo que sucede en Europa, no debemos ignorar que vivimos en un mundo interdependiente y globalizado. En las historias de los mártires de cualquier lugar del mundo podremos identificar las estructuras de pecado y de muerte que también condicionan nuestra existencia. Y en su forma de enfrentarse a ellas, encontraremos, sin duda, claves humanas que nos ayuden a configurar, desde el evangelio, nuestra vida y nuestro hablar de Dios en Europa.

---

48. Cf. F. J. Vitoria Cormenzana, “Historias intempestivas de solidaridad, rumores del Dios de vida. Una propuesta cristiana en el contexto de la sociedad española de fin de siglo”, *Almogaren*, 15 (1995), 97-119; “Practicar a Dios con vigor y hablar de él con humildad”, *op. cit.*, pp. 65-92; “Alentados por los rumores de un silencio tenue”, *Concilium*, 311 (2005), 147-154.

### 5.3. Los mártires acreditan la palabra sobre Dios de los teólogos

La teología rememorativa de los mártires salvadoreños se ha definido como “ecos del relato de la salvación en la historia”. Ella está al servicio de entender la presencia histórica de la salvación de Dios como algo que, ante todo, debe ser narrado. Vivimos en un mundo configurado por el poder sacrificial del capital y en el que prima el egoísmo y la injusticia. Pero, al mismo tiempo, en este mundo, Dios sigue irrumpiendo para instaurar una realidad transfigurada: el reinado de Dios. La teología debe iluminar reflexivamente este proceso, mostrando cómo y por qué sucede esto, y, sobre todo, haciéndonos volver la vista, una y otra vez, sobre esas narraciones de los mártires y de los testigos del evangelio, ayudándonos a que ocupen el centro de nuestra vida cristiana, tanto comunitaria como personal.

Pero hemos de reconocer la precedencia de las narraciones de los mártires sobre nuestro hablar de Dios. Las historias martiriales han sido, son y serán realmente importantes para la acreditación de cualquier lenguaje —magisterial, teológico, catequético y pastoral— sobre el Dios de la Vida. La narración y el recuerdo de las historias de los mártires han contribuido a mantener la prioridad de la realidad sobre su interpretación. Nos hacen conscientes de que las categorías son siempre más pobres que los acontecimientos. Las vidas de los mártires, testigos de la bondad y la solidaridad en los campos de exterminio, entregadas hasta la muerte, *ad maiorem Dei gloriam* —“la vida del pobre”, en palabras de Monseñor Óscar Romero—, son una invitación permanente a interpretar el misterio último de la historia como Amor compasivo y Solidaridad radical con las víctimas de la injusticia. Vidas y prácticas como la de estos testigos “redimen” a Dios de su insignificancia y de su deshonor en la historia del sufrimiento y emiten noticias acerca de un Dios Amigo, aun en medio del holocausto de la pobreza. En una palabra, convierten una y otra vez en verdad aquella afirmación que un autor de la Cábala hace decir a Dios, dirigiéndose a su fieles: “Si ustedes dan testimonio de mí, yo seré Dios; de lo contrario, no”.