SUMARIO

ESTUDIOS

- **Mártires, dioses y Jesús de Nazaret.**
  Toni CATALÁ, SJ 723
- **Una voz que ve.**
  El testimonio de Juan Bautista.
  Enrique SAN GIMÉNEZ-RICO, SJ 733
- **Monseñor Romero, un mártir de hoy y para hoy**
  José Mª TOJEIRA, SJ 743
- **Teología del martirio en Latinoamérica.**
  Martin MAIER, SJ 753

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **«Fe y Alegría», actor internacional**
  y agente de transformación social.
  Jorge CELA 765

EL VATICANO II

- **8. Recepción de la «Sacrosanctum Concilium.**
  Avatares de 40 años de reforma litúrgica.
  Juan Manuel MARTÍN-MORENO GONZÁLEZ, SJ 769

LOS LIBROS

- **Recensiones** 783

PRESENTACIÓN

EN LA FIESTA DE LOS MÁRTIRES

A partir del siglo VII de nuestra era, y por influencia del Papa Bonifacio IV, se comenzó a venerar la memoria de los santos y a celebrar la Fiesta de Todos los Santos. Sin embargo, lo que se celebraba antes de ello era la Fiesta de los Mártires, a los que se honraba con respeto y devoción.

Muchos cristianos del siglo XXI, y en especial muchos párrocos y agentes de pastoral en España y en otros países, lectores todos ellos de *Sal Terrae,* son conscientes de que la fiesta que celebramos anualmente el 1 de noviembre está perdiendo gran parte de su sentido originario. Hoy quizá no sabemos muy bien si a quien se recuerda es a los santos o a los difuntos. Hay gente que señala también que no entienden por qué en dicha fecha se hace memoria sólo de algunas personas (algunos santos).

Este número de *Sal Terrae* quiere contribuir, en primer lugar, a facilitar desde otra óptica el acceso al testigo fiel, a quien se refiere Pedro Casaldáliga cuando dice que «sólo los testigos hablan con fidelidad». En segundo lugar, a recuperar el sentido originario de la celebración de la Fiesta de Todos los Santos, mediante la consideración de algunos aspectos que en la actualidad presentan una estima particular. Las reflexiones en torno al término «mártir», hechas desde ópticas diversas, pueden ser una buena ayuda para lograr dicho objetivo.

Toni Catalá presenta por qué y cómo se puede decir que Jesús, el testigo fiel y no el fanático obcecado, fue mártir, el mártir entre los mártires. Un Jesús a quien el templo y el imperio quisieron hacer callar, precisamente por estar junto a las víctimas, los inocentes, los mártires esos que, según la antigua liturgia de difuntos, «nos recibirán y conducirán al paraíso de la ciudad santa de Jerusalén».

Enrique Sanz centra su interés en presentar la figura de un mártir del Nuevo Testamento: Juan el Bautista, último eslabón de la economía antigua y primer eslabón de la nueva economía. Siguiendo el prólogo del evangelio de Juan, se afirma que Juan Bautista es voz que anuncia la salvación y que está vinculada a la Palabra encarnada. El mártir Juan es una voz que ha recorrido un camino personal de contemplación, que bendice a Jesús y que reúne en torno a sí a futuros contemplativos, no para que lo alaben o lo sigan, sino para indicarles a quién tienen que mirar y seguir, para que de ese modo ellos puedan también testimoniar que Jesús es el Hijo de Dios.

José María Tojeira recuerda la actualidad de un mártir de hoy y para hoy: Monseñor Romero. Es un santo contemporáneo, testigo creíble de la resurrección; un mártir perseguido, que sigue siendo una voz creíble y de nuestros días por haberse dejado impactar por la realidad y haber consolado a los sufrientes, por haber abierto la puerta de la esperanza a las víctimas doloridas, por haberse dejado deconstruir y reconstruir por el Evangelio.

Precisamente Monseñor Romero y la realidad de El Salvador sostienen la reflexión teológica de *Martin Maier* sobre el martirio. Partiendo de la afirmación de que en nuestro siglo se ha producido *la vuelta de los mártires,* y teniendo como horizonte el ejemplo de El Salvador, el director de *Stimmen der Zeit* propone una ampliación eclesial del concepto «mártir» y subraya los retos que ofrece a la Iglesia y al derecho canónico la comprensión del martirio en Latinoamérica. Su contribución concluye con una reflexión en torno al hecho de que los mártires alumbran también los contenidos centrales de la teología; en concreto, los del ámbito de la cristología, la eclesiología y la soteriología.

ST 92 (2004) 723-732

ESTUDIOS

Mártires, dioses y Jesús de Nazaret

Toni CATALÁ, SJ*

El martirio: ¿profecía o crueldad?

No es fácil hablar hoy de martirio. Hablar de martirio es hablar casi siempre de crueldad. Es una palabra pervertida, que se asocia con razón a fanatismo, obcecación, terror, fundamentalismo, intolerancia...; hasta la causa más atroz y sucia, más generadora de sufrimiento, utiliza y hace suya está palabra. El mártir inmolado por Dios, por la patria, por «la causa», es una realidad dramáticamente presente. Hablar hoy de mártires es hablar de seres que suelen morir matando. El martirio, hoy, parece ser una vuelta más dentro del círculo infernal de la violencia.

En muchas historias contadas sobre mártires –sobre todo cuando se contaban historias, porque hoy se cuentan pocas– y se leían «vidas ejemplares», el martirio se presentaba muchas veces como dolorismo masoquista, no exento de detalles sádicos. Las historias de mártires eran además historias sublimes, historias de hombres y mujeres de una pieza, coherentes, fuertes en sus convicciones, que sabían por qué iban al martirio y qué era lo que les esperaba después de pasar la prueba; hombres y mujeres heroicos y, por lo tanto, muy ajenos a las debilidades, incoherencias y vulnerabilidades del común de los mortales. En tiempos como el nuestro, de mucho ruido en la comunicación y de mentira ambiental, tiempo de convicciones débiles y sin referencias estables, tiempo de sufrimiento por todas partes, estas historias narradas son historias imposibles, y los mártires son percibidos como seres crueles y fanáticos.

* Profesor de Teología en Estela. Valencia.

Es difícil hablar de martirio cuando las palabras se ensucian de tanta sangre y cuesta tanto redimirlas; tendríamos que guardar silencio por muchos años, como decía M. Buber de la palabra «Dios», aunque es una palabra de la que no podemos prescindir. El martirio dice también sobre la Inocencia y la Santidad, dice sobre la profecía; dice, por lo tanto, una realidad que irrumpe conmoviendo y remitiendo a lo Otro.

Otra dificultad tremenda para hablar hoy de martirio es que los dioses han salido de sus tumbas, sobre todo los dioses guerreros y violentos, los dioses tribales e imperiales. Se nos habla de ejes del bien y del mal, mientras gentes «piadosas» aplauden las guerras. Nuestro tiempo es confuso, pues, apelando a la tradición cristiana, unos dicen ¡PAZ!, y otros ¡GUERRA! En la historia reciente, nunca la mentira y el encubrimiento han tenido tanto espesor viscoso como ahora; estamos volviendo al «atacar antes de que te ataquen», al «pegar antes de que te peguen»… Y los Santos Mártires Inocentes siguen siendo asesinados por millares.

Los santos mártires inocentes nos tienen que conducir, nos tienen que orientar, tienen que ser criterio para hablar de la Santidad y del Santo, tienen que volver a ser profecía.

¿Y si resulta que las víctimas son inocentes...?

Sólo podemos orientarnos en el martirio si ponemos los ojos fijos en Jesús de Nazaret. En la tradición cristiana, sólo Jesús y su Buena Noticia, la Buena Noticia de Dios, nos pueden orientar. No podemos mirar a otra parte, porque nos vamos a confundir; lo de Dios y lo religioso es hoy un ámbito muy peligroso, cada vez más peligroso, un terreno tramposo y minado; lo sagrado sigue siendo violento; se invoca a Dios y se derrama sangre; se habla de salvar la civilización y se vierte más sangre; se inmolan mártires generando muerte y crueldad...

Es repugnante y vomitivo, es una terrible crueldad y una aberración, invocar a Dios y al mismo tiempo generar sufrimiento. Hemos dejado un siglo XX muy cruel, y no hemos empezado mejor el XXI. No sé si hay conflicto de civilizaciones, creo que no; lo que sigue habiendo son dioses violentos; y mientras los dioses no cambien (¡qué bien lo dice Sánchez Ferlosio![1]), nada cambia, y la historia del dolor sigue siendo infernal.

1. Rafael SÁNCHEZ FERLOSIO, *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado,* Destino, Barcelona 2002.

La tradición judeo-cristiana ha tenido el coraje y la honestidad para con la realidad y para con el Dios de la Vida de plantearse la inocencia de las víctimas. En las culturas y tradiciones religiosas, lo normal es que la víctima no sea inocente. Si es víctima, algo habrá hecho, porque es necesario que alguien pague para que vuelva el orden; alguien tiene que cargar con la culpa; alguien tiene que ser el culpable de la desgracia que amenaza a la colectividad, o del desastre acontecido. En la tradición judeo-cristiana se empieza a percibir que la víctima puede ser, y de hecho es, inocente; y esta percepción empieza a invertir el orden de la realidad. Si la víctima es inocente, el sistema cultural y religioso se revela como mentiroso y cruel; se empieza a percibir el reverso, la otra cara de la moneda; las cosas no son como parecen ser; lo percibido como malo puede ser bueno, y lo bueno puede ser malo y terrible.

Santas son la criatura y la creación, porque Santo es el Creador

Si las víctimas son inocentes, es porque se percibe que de ningún modo el Dios que es Fuente de la Vida y Creador puede querer el sufrimiento de sus criaturas. La criatura es Santa porque Santo es el Creador. Lo primero es una creación buena y santa; el dialogo con la fuente de la vida y de la felicidad es creativo, es manantial que no se agota, es alegría profunda, es el sentimiento de una Presencia que fundamenta, que acoge y guarda, que consuela. Lo primero, el fundamento de la creación, no es la caída, la pérdida, el dolor; lo primero es el diálogo amoroso, compañero del Criador con la criatura.

Desde el inicio no es este mundo un valle de lágrimas (lo hemos hecho tal después) en el que el Creador nos puso para purgar un pecado de inicio. No es este mundo un lugar de caída desde cielos más altos por culpa de nuestro orgullo o engreimiento; no es el mundo ni la carne una cárcel cruel para sufrir y penar; no es el mundo algo que despreciar. ¡Cuántos resentimientos, amarguras y frustraciones acumulados que impiden percibir limpiamente que nuestro Dios no es un sádico, no es un dios cruel, no es el justiciero inmisericorde...! También es verdad que tanto dolor y sufrimiento hacer vivir el mundo, cuando menos, con una tremenda perplejidad.

Cuando se empieza a percibir la inocencia de las criaturas que sufren el sarcasmo y el desprecio de los satisfechos y orgullosos, cuando se empieza a percibir que la mayoría de las criaturas son masacradas para mantener el estatus, el dominio de los menos, entonces se empie-

za a percibir la Santidad de los Mártires Inocentes. Se empieza a percibir que la profanación de la creación, la destrucción de la «obra de sus manos», las víctimas masacradas, son dolorosamente el permanente «testimonio» de un desajuste, de una ruptura, de un desenfoque no querido por el Amor Fundante de todo cuanto existe.

Santidad es testimoniar que la Creación es obra del Dios de la Vida; cuidarla ante tanta amenaza, defenderla ante tanta depredación, sanarla ante tanta agresión, es una obra Santa, una tarea digna de la criatura. Cuando la gente sin-tierra, sin derecho a que este mundo sea su casa y así poder disfrutarla y cuidarla, cuando esta gente se siente extraña en la casa en la que el Creador puso a sus criaturas, es de profetas y de santos reivindicar la obra del creador como la casa en la que todos tengan sitio. Profecía y testimonio se dan la mano: la creación no es el Creador, pero sí es la obra de sus manos: es Santa porque su Creador es Santo.

Jesús el mártir, el testigo fiel

La lectura vital de todo lo acontecido en Jesús de Nazaret es la posibilidad real de volver a encontrarnos en nuestra raíz de criaturas bañadas por la Misericordia. Jesús testifica en este mundo al Dios de la Vida, al Compasivo; por eso es el mártir fiel, por eso fue triturado por el orden pervertido: el Imperio y el Templo.

Jesús de Nazaret, el que pasó haciendo el bien, el que implicó compasivamente al Dios de la Vida con los abatidos y ninguneados de la casa de Israel, el que implicó a Dios con las víctimas, con aquellos y aquellas que no tenían sitio por impuros, por pecadores, el que alentó la esperanza de los que estaban sin salida en los márgenes de los caminos, corrió la suerte de las víctimas inocentes. Jesús se vivió como Hijo e invitó a entrar en el ámbito de la Filiación y la Fraternidad; pero no fue escuchado: molestaba. Ni entonces ni hoy quieren el Imperio ni el Templo oír la denuncia profética y martirial que les recuerda continuamente que se construyen, que se cimientan y fundamentan sobre inocentes masacrados. No quieren oír hablar de la inocencia de las víctimas; todo el sistema se desmorona; las voces martiriales, las que testifican la inocencia de las víctimas, tienen que ser acalladas. Aquí es cuando se empieza a poder redimir la palabra «mártir».

Se redime el martirio porque se libera de la obcecación y del fanatismo. Jesús se ha unido a la suerte de las criaturas últimas y pequeñas;

Jesús no testimonia a un Dios abstracto legitimador de intereses que se vuelven contra las criaturas: ésta es la diferencia radical entre el testimonio de Jesús y el martirio fanático. Jesús va a la muerte porque el «Buen Pastor» no puede abandonar a las criaturas, esta «incapacitado» para hacerlo. Es tal la percepción del Dios Fuente de la Vida y Creador que Jesús prefiere correr la suerte de los últimos, hasta convertirse en último, porque no es capaz de dejar a su suerte a las ovejas heridas de Israel.

Jesús, por otra parte, se encuentra con que el Dios desde el que se vive le impide generar violencia, no puede imponerse por la fuerza, no juega con las mismas armas que los dioses e ídolos de este mundo, no puede matar para generar vida. Ésa es la gran falacia y contradicción de los sacrificios de este mundo: creer que del dolor provocado en nombre de Dios puede salir algo bueno. No acabamos de aprender la lección; la violencia genera violencia, la muerte genera muerte, el odio genera odio; da la impresión de que no se puede acabar con esta espiral terrible. Los dioses e ídolos necesitan sangre para cebarse y aumentar su poder dominador omnipresente y generador de muerte. El Dios Vivo en Jesús se implica fiel y compasivamente con la obra de sus manos: tanto es el dolor que le provoca su amor por las criaturas –no existe amor sin dolor por lo que se ama (¡qué bien dice Orígenes, en el Comentario VI a Ezequiel, «Charitas est passio»)– que lo que hace es compartirlo; este hacer comunidad compasiva es lo más digno que el Dios de la Vida hace por sus criaturas. ¡Qué bellamente lo dice la liturgia en el himno de laudes del Viernes de la I Semana!:

«Carne soy, y de carne te quiero.
¡Caridad que viniste a mi indigencia,
qué bien sabes hablar en mi dialecto!
Así, sufriente, corporal, amigo,
¡cómo te entiendo!
¡Dulce locura de misericordia:
los dos de carne y hueso!».

La palabra de la cruz: único lugar de discernimiento profético y martirial

Jesús, el testigo fiel, no es un fanático, no es un obcecado, no es el que se inmola en virtud de una causa o de un dios; es el testigo sufriente del sufrimiento inocente de las víctimas. En la cruz, Jesús es provoca-

do: «Si has testimoniado al Dios de la Vida, que él actúe y te salve». El cielo calla. No hay intervención portentosa de ningún poder celestial que evite el martirio del inocente. Lo que hay es un silencio espeso y muchas veces angustioso. Jesús, el Hijo y testigo fiel del Compasivo, ha sido arrancado de la tierra de los vivos, ha llegado hasta el fondo, es un testigo integral[2], es el eliminado, el acallado. Ante esta historia que se prolonga, no podemos seguir hablando de Dios impunemente. La palabra «Dios» se resquebraja, es blasfemia pronunciarla ante el sufrimiento del inocente como palabra legitimadora. ¿Nos callamos para siempre? Hoy es más honesto callar e implicarse compasivamente que seguir utilizando el nombre de Dios en vano.

La percepción de Dios ante el fracaso de la cruz (Jesús no es un superviviente, puesto que fue «muerto y sepultado») se oscurece. Jesús grita y clama ante el abandono; Dios calla. Pero los asesinos creen en Dios y en los dioses; para los asesinos, Dios no calla, sino que está actuando, porque unos en virtud de su Ley y otros en virtud del Orden Imperial tienen que ejecutar al que ha tenido la osadía de invertir el orden. Jesús es un blasfemo, y el blasfemo es culpable, y la culpa merece castigo; y al castigar y ejecutar a Jesús, se ha hecho justicia y se ha cumplido la «Voluntad de Dios». La pasión y muerte, el martirio de Jesús, es un conflicto estrictamente teológico.

En la cruz aparece el radical conflicto: o Dios es el justo Dios de los verdugos, y hay que seguir eliminado blasfemos y subversivos, o Dios se pone de parte de las víctimas; y si se pone de parte de las víctimas, es un Dios al que no se puede nombrar, invocar y celebrar de la misma manera que al Dios de los verdugos. Es un pleito terrible, no acontece en la eternidad, ni en los cielos abstractos, ni en mundos intermedios, ni en la interioridad de las vidas «espirituales»; es un pleito histórico, concreto, práctico, que, según como se resuelva, cambia la ubicación en la vida. No se procesa la realidad del mismo modo desde la Santidad de los Mártires Inocentes que desde el Dios legitimador de los verdugos.

Los seguidores y seguidoras de Jesús hacen duelo y comunidad de llanto. Ante las víctimas, uno se conmueve o se insensibiliza. Aquí empieza algo muy hondo y previo a todo lenguaje teológico: la comunidad de duelo y de llanto. El lugar teológico por excelencia y para siem-

2. Fundamental para reflexionar hondamente sobre el testigo es la trilogía de Primo LEVI, *Si esto es un hombre; La tregua; Los hundidos y los salvados,* Muchnik, Barcelona 1989.

pre, si es que queremos hacer teología Santa, Martirial y Profética, son las víctimas inocentes, los mártires, los hombres y mujeres que con su entrega han hecho y hacen que se mantenga la memoria de que el Templo y el Imperio no tienen razón, que la Mentira es mentira, que el Dios Vivo implicado compasivamente en su Hijo Jesús sigue dando el Espíritu de Fortaleza. Los santos y santas serán los testigos fieles.

«Testigas débiles y sin crédito ante el mundo, pero Santas y Profetas ante el Dios de la Vida»

El Compasivo estaba con Jesús; todo su vivir fue llamar a la gente por su nombre; la gracia estaba en el fondo de la pena; el que estaba muerto para los criminales está Vivo para Dios; en el blasfemo para el templo y molesto para el Imperio ha visitado Dios a su pueblo. María Magdalena está rota: le han arrancado lo que más quería. Dolida y mirando los lugares de muerte, llora; ni el consuelo de su cadáver tiene, pues o lo han robado o lo han arrojado al muladar. Busca, pregunta, como en el Cantar de los Cantares, si han visto al amor de su vida; la aflicción no le ha matado el deseo. «¡María!». El corazón se le conmueve, y se le abren los ojos, se siente llamada por su nombre, se siente llamada en lo más suyo, se siente invadida por una infinita ternura. La gente de la ley, al tratar a una mujer como ella, la llamaban pecadora, manchada y poseída por demonios; el Viviente la llama por su nombre, la lleva consigo a las fuentes de la Vida.

La que no puede testificar, por biografía y por mujer, se siente enviada a proclamar que Jesús está con el Dios de los vivos y Fuente de la Vida, que su historia compasiva abre los ojos para ver todo de otro modo. Todo el vivir de Jesús se estaba viviendo en las entrañas del Compasivo. La vida se abre al Futuro de Dios; es posible percibir toda la realidad desde la Vida y no desde la muerte. Testificar al Dios de la Vida supone la mirada limpia; no se puede mirar la vida desde el Templo y el Imperio, sino desde la percepción de la Víctima Inocente.

Las otras compañeras de Jesús tiemblan y se llenan de espanto. En lo más hondo de su llanto y su dolor experimentan lo increíble, aquello que, si lo testimonian, les supondrá no ser creídas por los que abandonaron. Y es que no encuentran a Jesús en el lugar de la muerte, en la tumba, sino que sienten hondamente que lo volverán a encontrar en los caminos de Galilea. Volviendo a los caminos de la Galilea es donde se encontrarán con el Compasivo.

El rumor corre entre los compañeros; las que no abandonaron generan vida; lo nuevo lo dicen de muchos modos y maneras, porque es nuevo, mientras que lo viejo se dice siempre igual. Testificar lo nuevo: Jesús ha sido levantado de la muerte; la muerte no lo atrapa; lo viven como sentado a la derecha del Poder de Dios; dicen que se les ha dejado ver y ha enjugado su llanto y consolado su dolor. Para muchos, todo esto es asunto de mujerzuelas histéricas; pero para las hijas de la aflicción de Israel es su Consuelo y su Esperanza.

«Los que serán testigos no se fían de sus compañeras; por eso tendrán que recorrer un largo camino: llegar a Emaús es el camino de toda una vida»

Los compañeros se han marchado. Jerusalén ha sido el fracaso estrepitoso. Pero por los caminos se vuelven a encontrar con gente y empiezan a desensimismarse, van cayendo en la cuenta, junto con un compañero de viaje peculiar, que la esperanza en la restauración de Israel ha fracasado. Querían cambiar un Imperio por otro, pero ¿y si no ha fracasado toda la implicación compasiva como futuro de las víctimas que Jesús vivió? Están cavilosos. No se fían de lo que las compañeras contaban de aquel amanecer del domingo en el que experimentaron que estaba Vivo y les saldría a su encuentro en Galilea; no se pueden fiar de la mujeres. Pero también es verdad que muchas madres de Israel eran estériles y generaron vida. ¿Y si estuviera ocurriendo lo mismo?

El peculiar y extraño compañero de camino sabía de la historia de Israel; les recordó historias de Dios con su pueblo; les decía que el Ungido de Dios tenía que hacer suya la aflicción de su pueblo. Pero ellos estaban demasiado pensativos para escuchar de corazón. Este compañero les dice que él sigue adelante, que se marcha, pero ellos no han perdido la capacidad de acoger y le dicen que se quede con ellos: saben que hasta Rajab la prostituta tuvo el favor de Dios porque fue acogedora, y que a los compañeros no se les puede dejar marchar cuando la noche empieza a invadirlo todo.

Por la noche comparten el pan y la palabra, comparten la memoria de lo vivido con Jesús y se llenan de una profunda alegría: es el Señor. Caen en la cuenta de que la esperanza hay que ponerla en la fortaleza para desvivirse y generar vida; que no pueden andar por la vida sin confiar en los que el mundo dice que no son de fiar. Caen en la cuenta de que quien acoge al peregrino y al forastero está acogiendo a los en-

viados de Dios; perciben que, compartiendo el Pan y la Palabra, Jesús el Viviente se les hace presente y los anima. Las mujeres tenían razón. La muerte no ha tenido la última palabra. Jesús vive junto al Compasivo, y por eso sigue estando vivo en la compasión y en la fraternidad.

«La paz con vosotros: el gran don del testigo fiel»

Otro grupo de compañeros experimentan una profunda paz y perdón. El Resucitado de entre los muertos y exaltado a la derecha del Poder de Dios que es el Crucificado, la víctima inocente, el cordero degollado, retorna sobre ellos como Paz. Ofrecer paz y perdón es patrimonio de las víctimas; sólo las víctimas pueden perdonar; sólo los humillados y ofendidos tienen el poder de no devolver mal por mal. El Crucificado, que es la víctima inocente, retorna sobre ellos sin afear conductas, sin palabras de venganza, sin reprocharles que lo hubieran abandonado en Getsemaní; sin recordarle siquiera a Pedro su negación, preguntándole si lo ama. A los que se dispersaron los convoca, y tan sólo les pregunta si tienen algo para comer y les prepara la mesa. A partir de ahora, desde la paz que el mundo no puede dar, podrán ser testigos del Resucitado.

Van experimentando que Jesús era el Cristo de Dios, que era el que tenía que venir, y que en él se han cumplido las esperanzas para los pobres de Israel. No ha restaurado el esplendor de Israel, no ha vencido al Imperio, no ha instaurado ningún reino de este mundo, pero sí que ha sido la visita de Dios a su pueblo, por la que los pobres, afligidos y excluidos han sido incorporados a la comunidad compasiva.

Van experimentando que Jesús el Servidor, el que no vino a ser servido sino a servir, es el Señor. Al testificar a Jesús como el único Señor, le quitan legitimidad divina al Imperio y a toda otra autoridad que se auto-divinice. Se empieza a percibir la profunda liberación de demonios, espíritus, culpabilidades extrañas, opresiones, coacciones, cargas pesadas, cumplimientos legales, tabúes rituales, sometimientos fatídicos a la naturaleza y a los astros. La confesión de fe en el Señorío de Jesús es martirial: testifica cómo la realidad ha quedado trastocada.

El Señor les hace ver, con corazón y ojos nuevos, que los señores de este mundo son los pobres y los afligidos; que los crucificados no son víctimas reguladoras del orden social; que los marginados no son escoria y desecho, sino las criaturas preferidas del Padre. Porque el Señor es el Servidor, van experimentando que sólo en el desvivirse es-

tá el vivir. Los únicos Señores de este mundo son los pobres de Jesucristo: éste es testimonio fiel y veraz de la Víctima Inocente.

La palabra «Dios», a secas, se les queda pequeña para expresar todo lo vivido con Jesús; por eso la comunidad que se reúne en su nombre empieza a rezar y a bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. La palabra «Dios» estalla, porque esa palabra por sí sola no puede expresar la Comunidad Compasiva y la Implicación Compasiva que han experimentado al vivir y orar como Jesús; el vino nuevo necesita odres nuevos. Por eso, a partir de ahora rezarán a Dios desde Jesús, el iniciador y consumador de la fe, y no caerán en la trampa –aunque este mundo sigue siendo tramposo– de querer leer todo lo acontecido en Jesús desde el «dios» de la Ley y el Templo o desde el «dios» del Imperio.

La antigua liturgia de difuntos no habla de triunfadores, dominadores, imperios celestiales... Proclama y canta que sólo seremos acogidos por Inocentes, Mártires y Pobres, en la medida en que nuestra vida se deje afectar y reconstruir por ellos:

> «In paradisum deducant te Angeli,
> in tuo adventu suscipiant te Martyres
> et perducant te in civitatem sanctam Jerusalem.
> Chorus Angelorum te suscipiant,
> et cum Lazaro quondam paupere aeternam habeas requiem».
>
> «Al paraíso te conduzcan los ángeles,
> a tu llegada te reciban los mártires
> y te conduzcan a la ciudad santa de Jerusalén.
> El coro de los ángeles te reciba
> y con Lázaro, el que fue pobre, tengas el descanso eterno».

ST 92 (2004) 733-742

Una voz que ve. El testimonio de Juan el Bautista

Enrique SANZ GIMÉNEZ-RICO, SJ*

«Voz que clama en el desierto: preparad el camino al Señor, haced rectas todas sus sendas, preparad el camino al Señor».

He aquí una estrofa de una canción, que sin duda conocen bien muchos/as lectores/as de *Sal Terrae.* Es probable que la mayoría de ellos la vuelva a entonar dentro de pocas semanas, cuando celebremos de nuevo el tiempo de la espera, el tiempo del Adviento. Es igualmente probable que, cuando lo hagan, se acuerden de un conocido pasaje bíblico, Jn 1,19-23, donde Juan el Bautista, a la pregunta que le hacen los sacerdotes y levitas de Jerusalén sobre su identidad, responde que él es una voz, la del que *grita en el desierto: allanad el camino al Señor.*

Sí, el Bautista es sólo una voz; no es la Palabra. Pero no es una voz cualquiera, no es una voz más entre tantas; es la voz que –así se afirma en Jn 1,34– ha visto y da testimonio de que Jesús es el Hijo de Dios.

Proponemos realizar un seguimiento cercano de dicho personaje en Jn 1,1-34; y hacerlo teniendo en cuenta las referencias vetero- y neotestamentarias de dicho pasaje. Ello puede ofrecernos alguna pista de interés para comprender mejor en qué consiste ser testigo, ser mártir de Jesús; ello nos puede ayudar a entender la aparente antinomia que titula este artículo: que el testigo es una voz que ve.

1. Juan el Bautista, último eslabón de la economía antigua

Podemos encontrar en el Antiguo Testamento diversas referencias que hablan de la existencia del Consejo divino. Dios posee un Consejo, en el que participan serafines (Is 6), ángeles, profetas, hijos de Dios. ¿Qué

* Director de *Sal Terrae.* Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

es lo que hacen los miembros de dicho Consejo? Ante todo, escuchar de boca de Dios cuál es su designio, cuál es su voluntad, cuáles son sus planes.

El Nuevo Testamento menciona también la existencia del citado Consejo, del que forman parte, entre otros, los discípulos, que han estado presentes con Jesús y han participado en los acontecimientos de su vida y muerte, y María, la sierva, quien entra a formar parte de él en el episodio de la anunciación[1].

Juan el Bautista, último eslabón de la economía antigua y representante de Moisés y de todos los profetas[2], es igualmente miembro del Consejo divino.

Lo es, en primer lugar, por la indicación de Jn 1,6: es un hombre enviado por Dios. Se trata de una indicación que recuerda la de los profetas del AT, miembros también del Consejo divino, y que expresa la especial dignidad con que el Bautista es tratado en el cuarto evangelio: sólo de él, de Jesús y del Paráclito se dice que fueron enviados por Dios[3].

Lo es igualmente por la referencia que hace Juan el Bautista a Is 40,3: *una voz grita: en el desierto preparad un camino al Señor, allanad en la estepa una calzada para nuestro Dios.*

Is 40,3 forma parte de una unidad textual muy importante del libro de Isaías (Is 40,1-11), integrada a su vez en otra unidad mayor: Is 40 – 55. Estos últimos capítulos poseen una función predominante en el libro de Isaías, ya que presentan numerosas conexiones con el resto del citado libro[4].

Is 40,1-11, prólogo a Is 40 – 55, posee un enorme valor: anuncia que la era antigua ha terminado definitivamente, pues ha amanecido ya un nuevo día. En dichos versículos, Dios anuncia una buena noticia a su pueblo, que se encuentra en ese momento en el exilio y vive una si-

1. J.L. SKA, *La strada e la casa,* Itinerari Biblici, Bologna 2001, 91-93.
2. Tomamos esta mención de J.M. MARTÍN-MORENO, *Personajes del cuarto evangelio* (BTC 7), Bilbao 2002, 57. Recomendamos la lectura de este libro y de estos dos comentarios al evangelio de Juan: S. CASTRO, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial* (BTC 2), Bilbao 2001; los cuatro volúmenes de X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 68, 69, 70, 96), Salamanca 1989, 1992, 1995, 1998.
3. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1-4* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 68), Salamanca 1989, 74.
4. U. BERGES, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HbiS 16), Freiburg im Breisgau 1998; R. RENDTORFF, «Zur Komposition des Buches Jesaja»: *VT* 34 (1984) 295-320.

tuación de tristeza: ha acabado la época de servidumbre y esclavitud del exilio y ha llegado el momento de la vuelta a Jerusalén. Lo novedoso de dicho anuncio es la afirmación de Dios: soy yo quien va a ir delante de vosotros, caminando por el desierto en dirección a Jerusalén; soy yo quien os va a cuidar allí, siendo vuestro pastor, siendo vuestro rey[5].

Los miembros del Consejo divino, entre los que se encuentra el profeta Isaías, oyen de boca de Dios esta buena noticia y deliberan entre sí para tratar de encontrar el modo más adecuado de transmitir al entristecido pueblo un mensaje tan evangélico, tan consolador. Ello aparece expresado en Is 40,3-5 y en Is 40,6-8, versículos que recogen las cavilaciones de los citados miembros.

Juan el Bautista es también miembro del Consejo divino; ha oído de boca de Dios una buena noticia y la transmite con todo detalle en Jn 1. Su acción, transmitir lo escuchado a Dios, aparece expresada en este capítulo mediante el verbo «testimoniar». Así pues, el precursor de Jesús da testimonio del Logos y, en cuanto tal, manifiesta su pertenencia al Consejo divino.

Dos son los aspectos que incluye el testimonio de Juan el Bautista: que el Logos (la Palabra) es la luz; y que el Logos es más que él, pues existía antes que él.

Para Juan (Jn 1,1-18), el Logos no es sólo un ser divino; es también Dios. Está siempre con Dios. Es a la vez diálogo con los hombres: es la expresión de Dios que se vuelve a los hombres. El Logos da la vida y es luz para los hombres, luz que les conduce hasta la vida plena.

Pues bien, el testimonio de Juan el Bautista subraya sobre todo que la luz ha triunfado sobre la tiniebla. Juan es el miembro del Consejo divino enviado por Dios para afirmar jurídicamente la victoria de la luz. Su testimonio tiene un alcance universal; gracias a él, todos los hombres pueden reconocer que les ilumina la luz del Logos, la luz de la Palabra, que sale al encuentro de cada uno de los hombres de todas las generaciones. Una luz que alumbra en medio de la tiniebla, de la muerte, a la que se opone y se enfrenta. Siendo seguro, el triunfo de la luz no es, sin embargo, un triunfo fácil, ya que su victoria convive y entra en conflicto con una tiniebla que sigue en pie, con una tiniebla que no ha sido eliminada[6].

5. B.S. Childs, *Isaiah* (OTL), Louisville 2001, 294-297; J.L. Ska, *op. cit.,* pp.89-100.
6. X. Léon-Dufour, *op. cit.,* pp.60-79.

Existe, pues, un parecido entre la buena noticia que anuncian los miembros del Consejo divino en Is 40,1-11 y la que anuncia el precursor de Jesús: porque la vida, la luz, ha triunfado definitivamente, es momento de alegría, de gozo, de esperanza; porque Dios camina y peregrina en dirección a Jerusalén, donde va a reinar a su pueblo, y porque el Logos ha iluminado definitivamente a los hombres, no hay sitio para la desilusión, para el desánimo, para la desesperanza.

Por otra parte, Juan da testimonio de Jesús en estos términos: *el que viene detrás de mí ha sido colocado por delante de mí, porque existía antes que yo* (Jn 1,15).

El Logos, la Palabra, Dios comunicándose desde el principio, ha venido al mundo, se ha hecho carne, se ha hecho debilidad. Dios se manifiesta en un hombre, Jesús, que ha venido a nosotros para vivir y caminar en la historia como y con nosotros. Tomando figura humana, la Palabra hace partícipes a los hombres de su propio ser y les revela lo que están llamados a ser en el proyecto de Dios. Es precisamente sobre este Logos encarnado sobre el que testimonia Juan el Bautista, afirmando que es más que él, que está por encima de él, que tiene un rasgo distinto y superior al del testigo Juan. Por eso, éste va a decir que no es digno de desatar la correa de las sandalias de Jesús (Jn 1,27)[7].

En suma, dos son los primeros aspectos que caracterizan a Juan el Bautista, el mártir, el testigo de Jesús. A pesar de que no dice de sí en Jn 1,1-18 que es voz, y teniendo en cuenta el desarrollo que se hace en el apartado siguiente, lo consideramos como una voz que viene de y escucha a Dios, voz que transmite una buena noticia (la luz brilla para siempre). Es también voz de la Palabra y, por tanto, es menos que ésta; a ella sirve y para ella vive.

2. Juan el Bautista, primer eslabón de la economía nueva

A partir de Jn 1,19, el prólogo del evangelio de Juan destaca igualmente otros aspectos del testimonio de Juan el Bautista que no tienen tantas resonancias veterotestamentarias como los anteriormente descritos. Ellos hacen posible que se pueda hablar de Juan con las características que titulan este apartado: Juan, el mártir de la nueva economía.

El punto de partida es la referencia que encuadra Jn 1,19-34: el verbo «testimoniar» enmarca los versículos anteriores, en los que el evan-

7. *Ibid.,* pp.89-102.

gelista va a presentar a Juan como el mártir que testimonia a Jesús, después de haber recorrido un camino. Según él, el martirio de Juan es un itinerario personal de acogida y de reconocimiento del Mesías, del Cordero de Dios, cuya meta es la afirmación de Jn 1,34: *he visto y doy testimonio de que Jesús es el Hijo de Dios.*

En Jn 1,19 los judíos de Jerusalén se acercan y abordan a Juan el Bautista para preguntarle por su identidad. A ellos y a otros destinatarios (Israel, sus propios discípulos: Jn 1,29ss) va a dar testimonio por medio de una serie de respuestas y afirmaciones.

La primera respuesta que ofrece el precursor de Jesús es: no soy el Mesías. Se trata de una afirmación que tiene su importancia, pues, al desviar la cuestión sobre la identidad del Mesías, está orientando hacia el que viene, al que él espera, al que está en medio de todos ellos (Jn 1,26)[8]. Él es el Mesías, es decir, el salvador, el que trae la liberación a través de su muerte y su resurrección. La primera característica del testimonio de Juan en Jn 1,19-34 es, pues, la capacidad de señalar en dirección al salvador, que se revela como tal en su muerte y resurrección.

El precursor de Jesús se presenta posteriormente como la voz del que grita en el desierto una palabra de salvación. En el primer apartado señalábamos que a Juan se le puede considerar como una voz que testimonia el triunfo de la luz en medio de la tiniebla. En Jn 1,23, Juan dice de sí que es una voz, la del que viene detrás de él anunciando la inminencia de la salvación definitiva. La relación que éste tiene con Jesús, el que es más que él, porque existía antes que él, aparece de nuevo destacada en este versículo de dos maneras. En primer lugar, en el contraste entre la voz y la Palabra: Juan es la voz, Jesús es la Palabra que anuncia la venida de un tiempo definitivo de consuelo, perdón, vida y liberación. En segundo lugar, mediante un dato textual de interés: Juan no dice de sí mismo: *yo soy la voz,* sino que dice: *yo, voz.* Salvo dos excepciones (Jn 9,9; 18,35), la fórmula *yo soy* está reservada en el evangelio de Juan a Jesús. Recordando lo señalado en relación con la primera respuesta que ofrece sobre su identidad, Juan el Bautista apunta de nuevo y señala en dirección a Jesús, a la Palabra, auténtico y verdadero salvador.

Los versículos siguientes, Jn 1,24-33, ofrecen una tercera característica del testimonio de Juan el Bautista en Jn 1,19-34. Éste afirma que Jesús, la Palabra, ya está presente en el mundo, en la vida que él y los que le interrogan están viviendo. Aunque ni éstos ni el propio Juan lo

8. *Ibid.,* p.124.

conocen (Jn 1,31), la Palabra encarnada está entre ellos de manera oculta.

Ahora bien, los citados versículos ofrecen algunas referencias de interés para comprender mejor la citada caracterización.

Jn 1,29 declara que Juan el Bautista vio a Jesús venir hacia él. A diferencia de lo que sucede en los evangelios sinópticos (por ejemplo, Mt 3,13-15: *entonces llegó Jesús desde Galilea al Jordán y se dirigió a Juan para que lo bautizara*), no se trata de una venida con una finalidad concreta: bautizarse. El evangelio de Juan presenta a Jesús en su primera aparición pública como el que viene a Juan. La afirmación de Jn 1,29 subraya el movimiento de salida de Jesús: éste sale de sí mismo y viene a Juan, quien lo puede acoger y recibir. Se trata de un aspecto de Jesús que caracteriza también al Logos, que es ante todo, según Jn 1,1-2, don de sí, diálogo, salida de sí.

Quien sale de sí, quien va a Juan, es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo, es decir, aquel por el que Dios interviene ofreciendo a los hombres la reconciliación con él; aquel por medio del cual Dios salva al mundo. Juan el Bautista va a insistir en afirmar que él no conocía al cordero de Dios (Jn 1,31.33); y este último versículo va a señalar que, para llegar a verlo y a conocerlo como tal, se precisa la revelación de Dios[9].

De manera que esta tercera característica presenta unos elementos distintos de los anteriores. Se trata de una visión de Juan el Bautista, que sucede después de que Jesús ha salido y venido hacia él. Una visión de Jesús como el cordero salvador de Dios, que sólo se puede dar si Dios hace posible que dicha revelación suceda.

Revelación (salida de sí) – aceptación de la revelación – visión. Al parecer, para llegar a ver hay que recorrer un camino, un itinerario personal; Juan el Bautista lo recorre, tal como lo señala el desarrollo de Jn 1,19-34.

Un camino que llega a su meta en Jn 1,34, donde se afirma que el precursor de Jesús ha visto a Jesús y da testimonio de que él es el Hijo de Dios. Es interesante observar la insistencia del evangelista en la acción realizada por Juan el Bautista: dos veces se señala que ha visto (Jn 1,32.34). Un ver que, en este último versículo, aparece estrechamente unido con el testimoniar. Se puede señalar, pues, la equivalencia entre ver y testimoniar: hablar de Jesús como el Hijo de Dios es haber visto

9. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales 3), Madrid 1998, 243-244.

a Jesús como el Hijo de Dios. De modo que testimoniar no es ante todo hablar, sino más bien hablar después de haber visto, después de haber recorrido un itinerario personal que conduce al ver. Juan el Bautista habla de Jesús porque lo ha visto; es testigo de Jesús, es su mártir, porque ha recorrido un camino, abriéndose a la venida y revelación de Jesús, a quien ha acogido y a quien puede decir que ha visto.

El camino recorrido por Juan, el testigo, discurre por el mismo sendero por el que lo hace la intuición que tuvo Ignacio de Loyola: la importancia que tiene en el ser humano el filtro de los sentidos. Según el fundador de la Compañía de Jesús, llegamos a la realidad, y ésta llega a nosotros, a través de la vista, el oído, el tacto, el olor y el gusto. Ignacio percibe que «sólo cuando los sentidos del ser humano miren, oigan, toquen, huelan y se dejen afectar como los de Jesús, saldrá de su corazón una reacción semejante a la suya... Ignacio piensa que la mayor parte de las decisiones del hombre se juegan en el ámbito de la sensibilidad, no en el del corazón; de ahí que la conversión del hombre al Señor incluya una creciente con-naturalidad de su sensibilidad con la del Señor»[10].

Uno de los ejercicios espirituales que más ayudan a lograr la conversión de la sensibilidad del ser humano a la del Señor es el de la contemplación de los misterios de la vida de Cristo: vida, muerte y resurrección.

Contemplar es confesar que Dios no es un objeto, sino un sujeto radicalmente libre, que se deja mirar y conocer. La contemplación pone juntas al hombre y al misterio, para que haya interacción y asimilación de la una por la otra. Es un encuentro entre Dios y el hombre, en cuyo espacio se penetra, no por las potencias de la psiqué humana (memoria, entendimiento, voluntad), sino a través de la actividad de los sentidos. La contemplación busca que la imagen contemplada de la vida, la muerte o la resurrección de Jesús se deslice de nuestros sentidos a nuestro corazón; ella contagia y hace que el que contempla quede configurado por lo que ha visto, oído, mirado, gustado... de la vida de Jesús. En definitiva, es un verdadero diálogo y encuentro interpersonal por el que el ser humano recibe el conocimiento interno de Jesús.

Por ser un encuentro auténticamente humano, la contemplación tiene su proceso, tiene sus momentos, que son básicamente cuatro: revelación (a través de la escena que se va a contemplar, Dios –el Mis-

10. J.A. García, «Más que perversos, ignorantes. Una escuela del corazón»: *Sal Terrae* 88 (2000) 465-477, esp.475-476.

terio– se revela), trasvase (quien se abre al Misterio revelado siente que algo de él se le transfiere), conversión (atracción hacia el Dios que se revela), cambio (de modo de situarse en el mundo, de relacionarse con los demás, consigo mismo, con Dios)[11].

Jn 1,19-34 presenta el itinerario recorrido por Juan el Bautista, que culmina con el descubrimiento de Jn 1,34: he visto y doy testimonio de que Jesús es el Hijo de Dios. A Juan el Bautista el Misterio se le ha ido revelando progresivamente: Jesús, el cordero de Dios, viene a Juan. A la revelación le siguen el trasvase y la conversión: el precursor es atraído por el cordero de Dios. Finalmente, se produce el cambio en Juan el Bautista: porque ha visto, porque ha contemplado, testimonia que Jesús es el Hijo de Dios.

Es importante, pues, resaltar un aspecto que caracteriza el camino recorrido por el precursor de Jesús: el cambio que se ha producido en él. En concreto, el cambio operado en el modo de relacionarse con el Misterio. Su expresión principal es el testimonio de Jesús como Hijo de Dios.

El título anterior condensa algunos de los elementos más característicos del evangelio de Juan, donde Jesús es fundamentalmente el Hijo, al que el Padre ha entregado todo[12]. «Hijo de Dios» trata de describir quién es Jesús, su ser; éste es puro ser de Dios y puro ser para los hombres, es procedencia de Dios y donación para los hombres. El título revela cómo es la existencia de Jesús: no tiene nada que venga de sí (todo procede del Padre) y lo tiene todo para el hombre[13]. En el título se manifiesta, pues, que Jesús encarna aquello que, en terminología ignaciana, se puede formular así: me recibo de Dios y soy para Dios y los que son de Dios.

Pues bien, lo que nos interesa destacar es que lo que testimonia Juan el Bautista es lo más nuclear de Jesús, su ser. Juan ha llegado a conocer el ser íntimo de Jesús después de haber recorrido un camino

11. Hemos recogido y resumido algunas referencias de tres estudios, cuya lectura recomendamos: S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de San Ignacio. Historia y análisis* (Manresa 1), Bilbao-Santander 1991, 271-278; J.A. GARCÍA, «Miramos... y contemplamos un rostro. Cómo orar en esta convulsa Navidad»: *Sal Terrae* 89 (2001) 953-965; F.J. RUIZ PÉREZ, «Contemplar para ser. La propuesta ignaciana de acercarnos a la Vida ajena»: *Sal Terrae* 91 (2003) 471-482.
12. R.E. BROWN, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 97), Salamanca 2001, 139-140.
13. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología* (Presencia Teológica 16), Santander 1984[7], pp. 337-339.

de contemplación. De manera que su martirio, su testimonio, está fundado en un ejercicio personal: el de los momentos o tiempos de la contemplación. A Juan se le ha revelado el Misterio, le ha atraído, lo ha conocido, se ha convertido a él y ha cambiado su relación con él: lo ve y lo testimonia. Lo destacable de su testimonio es tanto lo que dice como que lo que dice es fruto de lo que ha visto y contemplado. Dicho de otro modo: Juan el Bautista ha visto y conocido el ser del Hijo de Dios en toda su plenitud; ese conocimiento y esa visión plena es la que transmite y testimonia. En terminología ignaciana, se puede decir, pues, que ser mártir es ser sobre todo contemplativo.

3. Bendecir y reunir: el mártir Juan el Bautista

Señalar en dirección al Salvador, anunciar la liberación, ver al Hijo de Dios. Éstas son tres de las características del mártir Juan el Bautista, presentes en Jn 1,1-34. Faltan por señalar otras dos que aparecen igualmente en dicho texto; ellas son la conclusión a este trabajo sobre la voz que ve al Hijo de Dios.

Los tres evangelios sinópticos presentan el relato del bautismo de Jesús y señalan al final que, nada más ser bautizado Jesús, se oyó una voz del cielo que decía: *éste es mi hijo amado, en quien me complazco.* El evangelio de Juan ha modificado dicho final y ha puesto en boca de Juan el Bautista las palabras que Mateo, Marcos y Lucas ponen en boca de Dios Padre. En el momento de ser bautizado, Dios Padre bendice a Jesús, es decir, dice de su hijo lo más hermoso que de él puede decir: que es su hijo amado, es decir, que Jesús tiene una especial relación con él, que le obedece y que confía en él. Este *testimonio* de Dios Padre, esta voz del cielo, aparece en el evangelio de Juan como la voz del testigo Juan el Bautista. Es él quien ahora dice de Jesús lo más bello que de él se puede decir; es él quien habla de Jesús como habla precisamente Dios Padre; es él quien bendice a Jesús.

La modificación señalada precedentemente no es la única que introduce el evangelio de Juan en relación con los sinópticos. Éstos presentan a Juan el Bautista como un predicador brillante, como un hombre que bautiza y atrae a mucha gente, como un héroe que denuncia y muere *mártir.* El cuarto evangelio lo presenta únicamente como una voz que anuncia la llegada de la Palabra. Es, simplemente, una voz que se encuentra al servicio de la Palabra que salva. *Vox,* el vocablo latino del que se deriva «voz», procede a su vez del verbo *voco,* que signifi-

ca, entre otras cosas, convocar, reunir. Juan es una voz que convoca y reúne en torno a sí a un grupo de discípulos. Y lo hace para indicarles dónde está el cordero de Dios que salva. Así aparece señalado por Jn 1,35-48, pasaje que sigue al testimonio del Bautista de que Jesús es el Hijo de Dios.

Una voz que ve; una voz que, por estar remitida a Jesús, convoca y reúne a otros en torno a sí, para remitirlos precisamente a la verdadera Palabra salvífica: Jesús, el cordero de Dios, el que ha puesto su tienda entre nosotros.

En tiempos como los nuestros, en que tan necesitados estamos de unión y reconciliación, en que tantos queremos ser auténticos testigos del crucificado, Juan el Bautista puede ser un buen modelo de lo que es ser mártir: voz vinculada a la Palabra encarnada, que anuncia una buena noticia de salvación; voz que ha recorrido un camino personal de contemplación y que bendice a Jesús, pues dice de él lo que dice Dios Padre; voz que reúne en torno a sí a futuros contemplativos, no para que lo alaben o lo sigan, sino para indicarles a quién tienen que mirar y seguir, para que de ese modo ellos puedan también testimoniar que Jesús es el Hijo de Dios.

ST 92 (2004) 743-752

Monseñor Romero, un mártir de hoy y para hoy

José María TOJEIRA, SJ*

La actualidad de un santo contemporáneo

Hay muchas maneras de acercarse a la actualidad de Mons. Romero. Viendo lo que se escribe sobre él, asistiendo a las celebraciones que sin falta se repiten cada año, puede ser el modo más normal. Pues las manifestaciones de devoción a su persona no cesan. Sin embargo, un acercamiento más importante consiste en medir el influjo que su figura puede tener en la historia contemporánea. Sin exagerar su aporte, sabiendo que otros como él han contribuido profundamente a dibujar una figura de cristiano, de profeta y de pastor, pero apreciando también el peso de su contribución.

Una oportunidad para evaluar esto nos lo ofrece un documento papal contemporáneo. Se trata de la Exhortación Apostólica «Pastores gregis». En este extenso documento, en el capítulo VII[1], se reflexiona sobre el papel del obispo ante los retos del mundo de hoy. Y en los textos de este apartado encontramos profundas semejanzas con lo que Mons. Romero vivió y representó. En primer lugar se nos presenta una situación social muy semejante a la que a nuestro obispo en cuestión le tocó vivir. «...la guerra de los poderosos contra los débiles ha abierto profundas divisiones entre ricos y pobres». Y todo ello «en el seno de un sistema económico injusto, con disonancias estructurales muy fuertes».

En estas situaciones, el documento papal menciona una serie de actitudes y compromisos que competen al obispo en general: padre de los pobres, defensor de los derechos del hombre, afianzado en el radicalismo evangélico, capaz de desenmascarar las falsas antropologías y de

* Rector de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA). San Salvador.

1. Ver especialmente los números 66 y 67 del documento mencionado.

discernir la verdad. Debe ser además «profeta de justicia» y asumir «la defensa de los débiles, haciéndose la voz de los que no tienen voz para hacer valer sus derechos». Indudablemente, no han sido muchos los obispos que hayan respondido con claridad a este tipo de perfil en medio de esta situación tan generalizada en el mundo de «guerra» de los poderosos contra los débiles. En el primer mundo ha dominado la prudencia episcopal, sin ni siquiera atreverse a decir, con cierta dureza profética, que es un crimen brutal, aunque sea por omisión, el no llegar al 0,7% del PIB en la ayuda de los países ricos al mundo en vías de desarrollo. En el tercer mundo se ha oscilado con frecuencia entre el miedo y la prudencia[2], sin que sean la «parresía», que también se cita en el documento, y la profecía las virtudes dominantes. Que ha habido obispos valientes y arriesgados, afianzados en el radicalismo evangélico para defender a los pobres, es un hecho. Pero que no constituyen la mayoría, también se puede decir sin faltar al criterio de realidad.

En este contexto, la figura de Mons. Romero es probablemente una de las más conocidas eclesialmente, y de las que posibilitan desde hace un cuarto de siglo que la Iglesia pueda anunciar con veracidad este perfil que el Papa recomienda para todos los obispos. «Profeta de justicia» y «voz de los sin voz» han sido títulos atribuidos a este nuestro mártir salvadoreño y universal, incluso durante su propia vida. Es difícil pensar que sin la existencia de Mons. Romero, y sin la reflexión que siguió sobre su vida, obra y testimonio, se pudieran acuñar esos términos en un documento pontificio. Sólo una vida tan sólidamente cristiana y evangélica y una reflexión tan difundida sobre su persona pueden abrir campos en el pensamiento universal de la Iglesia. Y puede influir, junto con otras experiencias tal vez menos difundidas, pero muy semejantes, para que a nivel eclesial se aspire en la actualidad a que comportamientos y actitudes que en tiempos de Mons. Romero fueron juzgados como ajenos a la práctica episcopal, incluso por un buen número de sus hermanos en el episcopado, sean ahora la norma y el ideal para la misión episcopal. ¿Se inspira el documento pontificio, al hablar de los retos frente a la actualidad, en la vida y muerte de Mons. Romero? A mi juicio, la repetición de calificativos como los de «profeta de justicia» y «voz de los sin voz»[3], aplicados desde hace 25 años de mo-

2. El miedo y la prudencia no se comparan aquí. El miedo es indudablemente negativo, mientras que la prudencia es una virtud muchas veces necesaria en la vida pastoral de las Iglesias.
3. Mons. Romero, en su homilía de 28 de Agosto de 1977, dice ya con rotundi-

do sistemático a Mons. Romero, hacen pensar que hay una clara referencia a su persona.

El hecho de que la causa de su beatificación esté introducida, y todavía más, que haya dificultades «políticas» para su beatificación, muestra una vez más su actualidad. El Cardenal Silvestrini, en 1989, tras la muerte de los jesuitas, decía en una Misa celebrada en la sede de la comunidad de San Egidio: «Tenemos que llamarles mártires ya. No podemos esperar cincuenta años». Porque el reconocimiento de cierto tipo de martirio relativamente atípico en la Iglesia, que contiene elementos de justicia que a su vez poseen componentes políticos, tiende a retrasarse. Con Mons. Romero pasa, efectivamente, algo de eso. Su muerte es tan actual en El Salvador, a pesar de los 25 años transcurridos, y dice tantas cosas concretas frente a la realidad, que el proceso de beatificación tiende a caminar más lento de lo que la propia incidencia del mártir en la vida eclesial podría hacernos esperar.

Testigo creíble de la resurrección

Mons. Romero es actual porque no sólo es un testigo creíble de la resurrección de Jesús, sino, de alguna manera, un sujeto actualizador de la misma. En 1985, celebrando la Eucaristía del Domingo de Pascua en un campamento de refugiados salvadoreños, preguntaba a los participantes cómo era que sentían ellos la resurrección del Señor. Y una mujer, campesina, humilde, utilizaba la muerte de Mons. Romero para explicar ese sentimiento. Decía que, cuando mataron a este obispo ejemplar, ella cayó en una profunda depresión. El Salvador no tenía solución, porque mataba a lo mejor de sus hijos. Sin embargo, en la medida en que trascurrían los primeros días, empezó a darse cuenta de que, en medio de sus dificultades, el recuerdo de Mons. Romero la animaba. Empezó a sentir que ese recuerdo le hacía pensar que Monseñor estaba vivo y que la ayudaba en medio de sus desgracias, le infundía esperanza en medio de su huida como refugiada y le daba consuelo en medio de la pérdida de seres queridos en la represión. «Así debió de ser como les pasó a los apóstoles», concluía la campesina, «y así también me ayudó Mons. Romero a mí para que la resurrección del Señor me diera esperanza entre tanto dolor».

---

dad: «Queremos ser la voz de los que no tienen voz para gritar contra tanto atropello contra los Derechos Humanos». Y más tarde, en otra homilía, «hemos sido llamados para defender sus derechos y para ser su voz» (18 Nov. 1979).

Esta experiencia individual se multiplica al contemplar la figura concreta del obispo salvadoreño. Su actitud frente a la realidad humana de su época fue siempre de servicio y de amor. Incluso cuando reprendía a verdaderos criminales de lesa humanidad, utilizaba un lenguaje que, en muchos aspectos, incluso desconcertaba a sus amigos. Al hablar a los militares y pedirles un cambio radical frente a las violaciones de los Derechos Humanos, no dudaba en insistir en el amor que sentía por ellos: «Conviértanse. No pueden encontrar a Dios por esos caminos de torturas y de atropellos. Ustedes, que tienen las manos manchadas de crimen, de tortura de atropello, de injusticia, ¡conviértanse! ***Los quiero mucho.*** Me dan lástima, porque van por camino de perdición»[4]. No es la de Mons. Romero la actitud del desesperado ante el dolor ajeno, la del político fogoso o la del profeta apocalíptico. Al contrario, en su voz domina la compasión, la solidaridad, la apertura a todos, la llamada a la conversión y al perdón. «¡Cómo quisiera yo, hermanos, que un día todos los que hoy van sembrando el terror, como Saulo por Jerusalén y la Tierra Santa, se convirtieran...!»[5].

Esta priorización del amor en su actitud profética le identifica con la pasión del Señor y con su resurrección. Sobre todo, porque tras esta prioridad está la convicción de que la muerte en servicio y por amor al prójimo tiene una enorme eficacia histórica. Al igual que otro obispo perseguido, y famoso también por sus homilías, San Juan Crisóstomo, Mons. Romero cree en el amor como fuerza triunfante, resucitadora. El obispo y doctor de la Iglesia decía: «En la guerra, caer el combatiente es la derrota; entre nosotros, eso es la victoria. Nosotros no vencemos jamás haciendo el mal, sino sufriéndolo. Y la victoria es justamente más brillante, pues sufriéndolo podemos más que quienes lo hacen. Con ello se demuestra que la victoria es de Dios, como que es una victoria contraria a la del mundo. Y ésa es la mejor prueba de fuerza»[6]. Mons. Romero por su parte, reflexionando sobre la violencia, aseguraba que la mejor violencia que existe es la que se hace uno a sí mismo aceptando pacíficamente la muerte en servicio de los demás: «Sepan que hay una violencia muy superior a la de las tanquetas y también a

4. Homilía del 10 de Septiembre de 1978. Las citas de las Homilías de Mons. Romero las he tomado mayoritariamente del libro de Thomas GREENAN, *El pensamiento teológico pastoral en las Homilías de Mons. Romero,* editado por la Tutela Legal del Arzobispado de San Salvador en 1998.
5. Homilía de 9 de Septiembre de 1979.
6. *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo,* publicadas en BAC (T. II), Madrid 1956, 161.

la de las guerrillas; es la violencia de Cristo: *Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen*». Y en otro lugar recalca la victoria a la larga de «la violencia del amor, la de la fraternidad, la que quiere convertir las armas en hoces para el trabajo»[7].

Ambos obispos fueron excelentes oradores, y ambos recibían sistemáticamente aplausos a lo largo de sus homilías. Pero el interés de ellos estaba en otro lado. En el de ser testigos de un modo de ver la vida y la historia que trascendiese modos comunes de entender la existencia en sus respectivas culturas. Frente a la idolatría del dinero, del poder o de la propia organización política, Mons. Romero ponía siempre por delante la fuerza del servicio y del amor, con la seguridad de que incluso cuando estos valores fracasaban ante la represión o la fuerza bruta, se manifestaba de un modo misterioso, pero real, una nueva victoria del Señor Jesús. Cuando Mons. Romero decía su famosa frase, «si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño», no estaba alardeando ni atribuyendo un valor especial a su vida, sino manifestando una profunda convicción de que la muerte por la verdad y en servicio de los pobres multiplica la vida, llena de ánimo a muchos otros y manifiesta la eficacia de la cruz. Esa eficacia de la que ya hablaba Tertuliano cuando decía: «Nos multiplicamos cada vez que somos segados por vosotros; la sangre de los cristianos es una semilla»[8].

Un obispo perseguido y discutido

Aunque hoy todo parece evidente, en su momento incluso algunos de sus hermanos obispos le acusaron de «dividir al país y confundir a la nación»[9]. Los ataques en periódicos de la época fueron innumerables. Sin embargo, la situación de represión que el país vivía era impresionante. Y los estudios más equilibrados de la muerte y destrucción de aquellos momentos tendían a decir que los atentados contra la vida se repartían en una escala de diez a uno en responsabilidad del Estado. Aunque no faltaban las interpretaciones políticas sobre la situación de El Salvador, lo cierto era que la falta de equidad y la injusticia se habían vuelto enormemente patentes a lo largo de los años setenta. Años de crecimiento económico, pero que no crecían en desarrollo social.

7. Homilías de 21 de Enero de 1979 y 27 de Noviembre de 1977.
8. *Apologeticus,* PL 1, 1534.
9. James R. Brockman, *La palabra queda,* Lima 1985, p. 202.

Las diferencias entre ricos y pobres aumentaban. Pero también la población tomaba conciencia de la situación. La misma Iglesia trabajaba con mayor ahínco cada día el tema de la justicia social y contribuía a que esa misma conciencia se extendiera. En ese contexto, el gobierno militar[10] comienza a hacer fraude en las elecciones para perpetuarse en el poder. Y se inicia un proceso de represión muy fuerte contra toda persona que denuncie la situación.

Aunque surgen en ese contexto grupos revolucionarios de tendencia marxista, el problema principal no es ideológico, sino, sobre todo, político y social. Aunque a la violencia represiva comienza a seguirle la violencia subversiva, Mons. Romero, como hombre bondadoso que era, trata de evitar toda violencia y aportar soluciones por las vías pacíficas. Primero hablando en privado. Posteriormente, cuando la situación se vuelve insostenible y el asesinato a través del poder del Estado una costumbre, nuestro obispo empieza a denunciar la opresión económica, política e ideológico-organizacional. Su voz empieza a adoptar el carácter profético con que se hizo universal. Pero su doctrina no se aleja del pensamiento cristiano y de la Doctrina Social de la Iglesia. Al contrario, se convierte en un extraordinario comunicador del pensamiento eclesial aplicado a la realidad. En su cuarta carta pastoral denuncia con energía las idolatrías de la riqueza, del poder y de la organización, en la medida en que cada una de ellas sacrifica vidas humanas. No sólo trata con su palabra de insistir ahora, en medio del grave conflicto social, en el destino universal de los bienes, sino de recordar con voz profética que es mejor compartir el anillo que quedarse sin dedo. Romero repite insistentemente las frases de Juan Pablo II sobre la propiedad privada, insistiendo en el tema de la hipoteca social que hay siempre tras la misma[11]. Las citas de Pablo VI, hablando en sentido parecido, son también frecuentes. Y aunque Romero trata siempre de equilibrar su mensaje recordando que es imprescindible la conversión del corazón y la construcción del hombre nuevo, para que la transformación de las estructuras sea eficaz, su análisis social molesta demasiado a quienes quisieran ver en las protestas un tinte exclusivamente político.

Pero es que, cuando las contradicciones alcanzan el nivel del pecado estructural, la profecía y la persecución caminan juntas. América

10. Aunque había elecciones, ganaba siempre el mismo partido, que llevaba siempre de candidato a un oficial de alto rango.
11. Idea, esta de la hipoteca social, tomada de la *Laborem exercens.*

Latina tiene una enorme presencia del cristianismo como religión de las grandes mayorías. Pero al mismo tiempo muestra los mayores desequilibrios e inequidad entre ricos y pobres. Mientras en los países desarrollados, y en buena parte de los países en vías de desarrollo, la diferencia en el ingreso entre el 20% más rico y el 20% más pobre oscila en una proporción de cinco a uno o, cuando más, de diez a uno, en nuestras tierras americanas son frecuentes las desproporciones de veinte a uno... y más[12]. En esta situación, la doctrina social de la Iglesia, correctamente aplicada y anunciada, se vuelve mucho más agresiva que en regiones con menor disparidad y desigualdad social. Y si, además, esta doctrina se predica adaptándola a la realidad nacional, explicándola en un leguaje inteligible, aclarándola con ejemplos de la vida diaria, no es raro que surjan las acusaciones de comunismo, subversión, etc. Especialmente en los tiempos de Romero, en que las guerrillas, mayoritariamente de inspiración marxista, trataban de tomar el poder por la vía violenta. De nada servían las aclaraciones de nuestro obispo mártir, su evidente pacifismo, su lenguaje abierto a la comprensión de las personas, su actitud sistemática de condena de todo tipo de violencia.

Y es que la violencia era excesiva. Cuando después de la guerra civil, en 1993, la Comisión de la Verdad empezó a funcionar en El Salvador como un mecanismo de reconciliación, y abrió sus oficinas a denuncias de violaciones de Derechos Humanos, llegó a conclusiones que aclaran la postura profética de Mons. Romero y el porqué de su asesinato. De 20.000 denuncias de graves violaciones de los Derechos Humanos, presentadas durante los pocos meses que la Comisión operó en El Salvador, el 85% eran atribuidas «a los agentes del Estado, a grupos paramilitares aliados de éstos y a los escuadrones de la muerte». El 5% eran, por el contrario, atribuidas a la guerrilla[13]. La Comisión de la Verdad aclara que este número de 22.000 denuncias fueron las seleccionadas en un período de 11 años (1980-1991), que hubo muchas otras, contadas por miles, y que «estas denuncias no representan la totalidad de los hechos de violencia». Violencia represiva contra un pueblo que no hacía sino pedir justicia.

---

12. Ver el Informe sobre Desarrollo Humano del PNUD, 2004. Si se observa la lista de los 120 países en mejor condición, se podrá ver que los países latinoamericanos son sistemáticamente los que tienen, salvo excepciones, mayores desproporciones en el ingreso. Y El Salvador no era una excepción en tiempos de Mons. Romero.
13. Informe «De la locura a la esperanza», presentado por la Comisión de la Verdad en 1993 y editado en *ECA*, Marzo de 1993, p. 198.

El tiempo de Mons. Romero era semejante. Era el preludio de la locura que siguió a su muerte. La violencia estaba, al igual que después, prioritariamente concentrada en los sectores gubernamentales. Por eso no extraña que, al ser fiel a la realidad, fuera la parte oficial la más criticada en sus homilías, y que fueran los miembros de este sector, dueños del poder, de la riqueza y de los medios de comunicación, los que lo atacaran y trataran de denigrarlo con mayor energía.

Ante la brutalidad, sólo cabía la resistencia y la verdad. Romero no dudó sobre su misión. Le animaban el amor a los pobres, el respeto por la dignidad de la persona humana, la presencia en la oración y en la vida de Jesús crucificado y solidario con la humanidad, el ejemplo de tantos cristianos, verdaderos mártires, que ofrendaban generosamente la vida. Cuando Juan Pablo II pidió a las conferencias episcopales que recogieran los testimonios martiriales del siglo XX en sus regiones y países, Romero encabezaba la lista de los salvadoreños. No sólo porque con sus sacrificio se había convertido en paradigma de muchos otros mártires en el propio país, sino porque su propio martirio se había ido forjando desde la solidaridad con los que habían dado su vida por los demás. «El hecho es que, cuando quisieron apagar la voz del P. Grande para que los curas tuvieran miedo y no siguieran hablando, han despertado el sentido profético de nuestra Iglesia»[14].

Un mártir para nuestros días

El martirio de Mons. Romero se gestó en solidaridad con su pueblo. Podemos decir hoy que fueron los pobres, los sencillos y los humildes los que fueron evangelizando a Mons Romero, alimentando su fuerza profética y dándole paz, en una entrega generosa y cruenta de la vida que se veía cada vez más cercana. Con Rutilio Grande habían muerto un anciano y un niño, por el simple delito de acompañarle a celebrar misa. Pocos días después de su asesinato, la Guardia Nacional de El Salvador había rodeado de madrugada la casa cural de Aguilares, con el deseo de detener a los otros sacerdotes que trabajaban con él. Un joven sacristán se percató de ello, despertó a los sacerdotes y les invitó a subirse a la torre de la Iglesia para estar más protegidos, mientras él tocaba las campanas para despertar al pueblo y evitar que la Guardia detuviera y secuestrara a los religiosos. La muerte de Rutilio hacía pre-

14. Homilía de 9 de Octubre de 1977.

sagiar más muerte, y el joven sacristán quería evitarla. Mientras tocaba las campanas para despertar al pueblo, la Guardia disparó. Juan cayó muerto entre los sacerdotes. A éstos los detuvieron y los deportaron hacia Guatemala. Pero el pueblo se despertó, se dio cuenta de que era la Guardia Nacional la que los llevaba detenidos, y se posibilitó de ese modo que la desaparición de los sacerdotes, que duró 4 días, no fuera definitiva.

El caso de Juan no era único, y continuamente le llegaban noticias a Mons. Romero de casos como el que hemos contado. Su solidaridad, su apertura y sensibilidad frente al dolor de su pueblo, su fe honda y su apasionado amor a Jesucristo, le preparaba para la entrega consciente de su vida. Aunque la cita sea extensa, merece la pena leer las propias palabras con que Mons. Romero, en una entrevista, sintetizaba el sentido de su martirio, previsto y aceptado como lo previó y aceptó el Señor.

> «He sido frecuentemente amenazado de muerte. Debo decirle que como cristiano, no creo en la muerte sin resurrección. Si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño. Se lo digo sin ninguna jactancia, con la más grande humildad. Como pastor, estoy obligado por mandato divino a dar la vida por quienes amo, que son todos los salvadoreños, aun por aquellos que vayan a asesinarme. Si llegaran a cumplirse las amenazas, desde ya ofrezco a Dios mi sangre por la redención y resurrección de El Salvador. El martirio es una gracia de Dios que no creo merecer. Pero si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y la señal de que la esperanza será pronto una realidad. Mi muerte, si es aceptada por Dios, sea por la liberación de mi pueblo y como un testimonio de esperanza en el futuro. Puede Usted decir, si llegan a matarme, que perdono y bendigo a quienes lo hagan. Ojalá así se convencieran de que perderán su tiempo. Un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás»[15].

Cuando, 25 años después, nos preguntamos por la vigencia del martirio de Mons. Romero, lo hacemos desde un mundo que sigue produciendo víctimas a una escala escandalosa. Sin las tensiones de aquella época, pero con la misma frialdad. Las noticias nos presentan la muerte de los pobres y de los más débiles con mayor evidencia, y en

15. J. SOBRINO, I MARTÍN BARÓ, R CARDENAL (eds.), *La voz de los sin voz,* San Salvador 1980, p. 62.

nuestra reacción se unen con frecuencia el horror y la impotencia. Incluso a veces podemos refugiarnos en la indiferencia, en el no querer saber y hasta en la defensa de nuestro propio hábitat, que no queremos que se infecte con las plagas que vienen de fuera.

En este contexto tan distinto, el obispo salvadoreño sigue teniendo una enorme vigencia. Simplemente, se dejó impactar por la realidad y se dedicó en primer lugar a consolar, a estar donde estaba el dolor. A escuchar a las víctimas y acercarse a ellas, a identificarse con sus sufrimientos y con sus esperanzas, a percibir cómo desde el dolor se testimoniaba un amor y una resistencia que iba más allá de toda esperanza humana. A redescubrir el Evangelio en el dolor de los pobres, a repetir que «el hombre es Dios... un pobre Dios crucificado como Tu»[16]. En un mundo donde el dolor de los débiles y las agresiones de los fuertes siguen marcando una tónica desesperante, Mons. Romero nos abre a la esperanza. Fue un hombre de fe cuya palabra sigue viva entre su pueblo. Fue una persona solidaria, que se dejó deconstruir y reconstruir por un Evangelio redactado hace dos mil años y contemplado, orado y revivido en la cruz concreta de la humanidad de su época. Fue un testigo de los que hacen hoy creíble la resurrección. En él recordamos no sólo la Pasión del Señor, sino cómo la fidelidad de Dios permanece en la historia a través de esa locura de la cruz, que es más eficaz que cualquier tipo de sabiduría o religión.

16. León FELIPE, *Oh, este viejo y roto violín,* México 1975, p. 111.

ST 92 (2004) 753-764

Teología del martirio en Latinoamérica*

Martin MAIER, SJ**

1. La vuelta de los mártires

El Papa Juan Pablo II habla de «la vuelta de los mártires» en su Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* de 10 de noviembre de 1994: "«Al término del segundo milenio, *la Iglesia ha vuelto de nuevo a ser Iglesia de mártires.* Las persecuciones de creyentes –sacerdotes, religiosos y laicos– han supuesto una gran siembra de mártires en varias partes del mundo. El testimonio ofrecido a Cristo hasta el derramamiento de la sangre se ha hecho patrimonio común de católicos, ortodoxos, anglicanos y protestantes... Es un testimonio que no hay que olvidar» (n. 37). Con ello el Papa muestra un hecho indiscutible: nunca antes del siglo XX ha habido en la historia de la Iglesia tantos hombres y mujeres que hayan llegado a ser testigos de la fe mediante la entrega de su vida. Aun cuando no debería tenerse en demasiada estima el aspecto cuantitativo del martirio, se puede ciertamente afirmar que en ningún otro continente como en Latinoamérica han sido perseguidos y asesinados tantos cristianos por su compromiso por la fe y la justicia. Jon Sobrino habla de la iglesia latinoamericana como una iglesia de los mártires[1].

Ante las atrocidades sucedidas en Latinoamérica y ante las que siguen sucediendo, el mundo entero reacciona, en la mayoría de los casos, sólo cuando son asesinadas personalidades conocidas como, por

---

* Original alemán: «Theologie des Martyriums in Lateinamerika». Traducción de Enrique Sanz Giménez-Rico. El artículo fue elaborado por el autor con ocasión de una conferencia pronunciada en la Universidad de Viena, la cual no ha sido hasta ahora publicada. Agradecemos a Martín Maier la gentileza de permitirnos publicar dicha conferencia.

** Director de *Stimmen der Zeit.* München (Alemania).

1. J. SOBRINO, «Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia»: *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999) p. 307.

ejemplo, en El Salvador, Monseñor Óscar Romero (24 de marzo de 1980) o los seis jesuitas de la Universidad Centroamericana (UCA), el 16 de noviembre de 1989. El último obispo asesinado en Latinoamérica fue Juan Gerardi. El 26 de abril de 1998, dos días después de presentar en público un «Libro Blanco» sobre las penosas violaciones de los derechos humanos en Guatemala en los años de la guerra civil, fue asesinado a golpes en Guatemala. Dicho «Libro Blanco», que contiene más de 1.400 páginas en tres volúmenes, tiene por título «Recuperación de la memoria histórica». Por eso, el obispo Gerardi fue designado «mártir de la memoria de un pueblo». Pues bien, estos mártires «conocidos» representan a muchos desconocidos. Así, al igual que en vida son voz de los que no tienen voz, también lo son en su muerte.

El gran número de mártires en Latinoamérica es consecuencia del nuevo resurgir eclesial, que guarda relación con la Segunda Asamblea del episcopado latinoamericano, celebrada en la ciudad colombiana de Medellín en 1968. Allí intentaron los obispos trasladar al contexto latinoamericano el acontecimiento que supuso la celebración del Concilio Vaticano II. Lo que para el Concilio significaba una apertura de la Iglesia al mundo moderno se convirtió en Medellín en una apertura de la Iglesia al mundo de los pobres, eso que más tarde se formuló como «opción por los pobres». Ello supuso para la Iglesia de Latinoamérica un cambio de orientación. Mientras que en los siglos posteriores a la conquista violenta de Latinoamérica, y sin contar con unas pocas y honrosas excepciones, estuvo al lado de los poderosos y de los ricos, ahora al menos había roto en parte dicha alianza y se había transformado en defensora de los pobres y de sus derechos. Con ello se anunció un conflicto.

2. El ejemplo de El Salvador

En ningún otro país como en El Salvador fueron promovidos de manera tan persistente los impulsos de Medellín. Puede considerarse, pues, El Salvador como representativo de todo el subcontinente, ya que, en medio de todas las particularidades nacionales, presenta como en un microcosmos toda la miseria y todo el sufrimiento y también todas las esperanzas de Latinoamérica. Este pequeño país conoce una larga historia de represión y explotación. Tras un golpe de estado militar, el ejército sofocó en el año 1932 un movimiento de insurrección de los campesinos y los trabajadores del campo, por medio de la tristemente célebre «Matanza» (30.000 muertos en pocas semanas). Hasta

1979 gobernaron dictaduras militares, que construyeron una aparente y provisional fachada de democracia.

Sin embargo, las cosas empezaron a cambiar en el pueblo de El Salvador en los años sesenta. Las personas ya no se conformaron más con las extremas desigualdades sociales ni con el desigual reparto de la tierra. Se fundaron nuevos movimientos sociales, sindicatos y partidos de izquierda. También la iglesia católica, por medio del entonces arzobispo Luis Chávez y González, apoyó a los campesinos que seguían sin tierra, en su camino hacia su propia organización. El sindicato de campesinos y trabajadores del campo FECCAS-UTC (Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños-Unión de Trabajadores del Campo) jugó un importante papel en la reforma agrícola planeada en 1976, reforma que finalmente fue frustrada por la oligarquía. Así, los gobernantes percibieron progresivamente a grupos cristianos, comprometidos socialmente, como enemigos; la represión y la persecución tuvieron entonces su comienzo.

El jesuita Rutilio Grande implantó la nueva orientación de Medellín en el ejercicio de su labor de párroco del pueblo de Aguilares, a cuyos habitantes, pobres campesinos, hizo comprender que de ninguna manera la fe cristiana les exhorta a resignarse simplemente a vivir con la situación que padecen. Al contrario, la Biblia les enseña el camino para exigir a los opresores su dignidad humana y su justicia. En sus homilías decía él con frecuencia: «Dios no está en las nubes acostado en una hamaca. A él le importa que las cosas les vayan mal a los pobres de aquí abajo».

Rutilio Grande animó a los campesinos a organizarse sindicalmente. Sin embargo, la reacción de los poderosos no se hizo esperar mucho: Rutilio Grande fue el primer sacerdote asesinado en El Salvador (1977). Justo un poco antes, fue nombrado arzobispo de San Salvador Óscar Arnulfo Romero. A Romero se le consideraba un hombre profundamente piadoso; hasta entonces, un hombre de Iglesia escrupuloso y conservador. Era el candidato a arzobispo que deseaban la oligarquía dominante y los círculos de la iglesia conservadora. Sin embargo, el asesinato de Rutilio Grande provocó una conversión interior en Romero. En ese momento se tomó en serio el cambio de orientación, con respecto a los pobres y oprimidos, que los obispos habían aprobado en Medellín. Llegó a convertirse en la persona más escuchada en El Salvador, gracias a la retransmisión radiofónica de sus homilías, en las que denunciaba las violaciones de los derechos humanos por parte del régimen militar.

Óscar Romero fue perseguido y amenazado de muerte progresivamente, debido a su opción profética por los pobres. Especialmente dolorosa para él fue la oposición de algunos de sus compañeros en el episcopado. Al menos al principio, también fue incomprendido por el Papa Juan Pablo II. El 24 de marzo de 1980, durante la celebración de una misa, Romero fue alcanzado por una bala mortal, disparada por un tirador de precisión, pagado a sueldo. Roberto D'Aubuisson, mayor del ejército y fundador posterior del partido ultraderechista ARENA, fue quien dio la orden del asesinato. Entre tanto, Romero se convirtió en una figura simbólica internacional del compromiso social y político de la iglesia, inspirado por la opción por los pobres y la Teología de la Liberación. Miembros de otras confesiones e incluso no creyentes ven en él un modelo. En julio de 1998 fue descubierta una estatua de Romero en un pórtico de la abadía de Westminster de Londres, donde aparece junto a otros nueve mártires del siglo XX, entre los cuales se encuentran Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King y Maximilian Maria Kolbe.

3. Ampliación del concepto teológico de «martirio»

Jon Sobrino escribe en sus recuerdos sobre Monseñor Romero que éste le pidió reflexionar teológicamente sobre la realidad de la persecución y del martirio. Sobrino subraya que había pocos textos que iluminaran la persecución y el martirio de una manera teológica, tal como se dan en El Salvador. De hecho, el tema del martirio aparece en la teología europea solamente de manera marginal[2]. Por el contrario, el martirio se ha convertido en un tema central en la Teología de la Liberación en Latinoamérica, que toma como punto de partida de su quehacer la realidad histórica. Así escribe el teólogo boliviano Víctor Codina: «Mientras el tema del martirio parecía ausente de la teología moderna europea, la Teología de la Liberación lo ha actualizado con fuerza, como consecuencia de las persecuciones de la Iglesia en América Latina en estos últimos años»[3].

2. L. WECKEL, *Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht,* Mainz 1998.
3. V. CODINA, *Parabolas de la mina y el lago. Teología desde la noche oscura,* Salamanca 1990, p. 178.

En su reflexión teológica sobre el martirio, la Teología de la Liberación no parte de la definición canónico-dogmática de martirio, sino de la realidad viva de Latinoamérica. Así escribe Sobrino con respecto a su enfoque sobre una teología del martirio: «Tuve que empezar a argumentar teológicamente con la realidad»[4]. De ello resulta que la realidad del martirio, tal como se presenta en Latinoamérica, no se podía captar con los conceptos teológicos y canónicos tradicionales. La realidad condujo a la teología a desarrollarse aun más y a ampliar su conceptualización y sistematización, partiendo de los acontecimientos históricos. Así lo expresa el mismo Jon Sobrino: «Esta novedad en la razón para asesinar cristianos y el elevadísimo número de ellos ha obligado a repensar la definición del martirio, pues de otro modo se caería en la paradójica situación de que muchos cristianos son matados de forma violenta, pero no pueden ser llamados mártires. Y sea cual fuere la definición oficial de martirio, el sentido común y el sentido de la fe dicen que las cosas no pueden ser así»[5].

Una buena presentación del concepto tradicional de martirio se encuentra en un artículo de Otto Semmelroth en la enciclopedia teológica «Sacramentum Mundi»[6]. Semmelroth distingue el elemento material (la muerte violenta que se sufre) y el elemento formal (por amor y a causa de una vida como la de Jesús). Que una muerte sea reconocida por la Iglesia como martirio presupone que se trata de una muerte libremente aceptada, no de una consecuencia de la lucha armada ni de un accidente. El mártir da testimonio del significado y la veracidad de su fe. Un momento esencial es, pues, el *odium fidei,* el odio a la fe cristiana. El martirio presupone una renuncia personal y libre de la vida. Se trata de la mayor plenitud del amor, expresada en la unión entre amor a Dios y amor al prójimo. El martirio significa «entrega amorosa y creyente de la persona a Dios». El martirio es un testimonio eficaz para los demás. Expresado en forma cristológica, es una conformación con la vida de Cristo y una «participación por la gracia en la muerte de Cristo, pero también en la eficacia de la misma». De modo que también se reconoce en el martirio una cualidad soteriológica.

---

4. J. SOBRINO, «Mi recuerdo de Monseñor Romero»: *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1989) p. 25.
5. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret,* San Salvador 1991, p. 442.
6. O. SEMMELROTH, «Martirio», en *Sacramentum Mundi* 4, Barcelona 1984, pp. 455-460.

En perspectiva histórica, el concepto de «martirio» es un concepto análogo, que se ha transformado a lo largo de la historia y se ha acomodado a nuevas realidades. Un ejemplo reciente de esto es la constitución apostólica de Juan Pablo II «Divinus Perfectionis Magister», de 25 de enero de 1983, en la que se regula de nuevo el proceso eclesial de canonización y se menciona como criterio el reconocimiento de una muerte violenta sufrida por la Iglesia en cuanto muerte martirial, también incluso «in aerumnis carceris», es decir, «en la tribulación de la cárcel». Con ello se alcanza la posibilidad de reconocer como mártires oficiales de la Iglesia a personas que murieron a consecuencia de su encarcelamiento o de los malos tratos recibidos en los campos de concentración nazis. La Iglesia ha cambiado y ampliado, pues, su comprensión del martirio.

Karl Rahner es uno de los pocos teólogos europeos que, desde el punto de vista teológico, se ha ocupado de manera intensa del tema del martirio. Justo antes de su muerte, abogaba por una ampliación del concepto clásico, en un artículo publicado en la revista *Concilium* con el título «Dimensiones del martirio. Su punto de partida es la pregunta acerca de si se puede aplicar también el concepto martirio a una persona que haya muerto en la lucha activa. Muestra que «la muerte soportada pasivamente por Jesús fue la consecuencia de una lucha de Jesús contra los dirigentes políticos y religiosos de su tiempo». La muerte de Jesús no puede ser vista sin relación con su vida, la cual comprende también una lucha contra la opresión y la explotación social y religiosa. Jesús entró en conflicto con los poderosos de su tiempo por haber anunciado el Reino de Dios y su praxis correspondiente. En este contexto dirige su mirada de manera interesante hacia El Salvador y pregunta: «Pero ¿por qué no habría de ser mártir un monseñor Romero, por ejemplo, caído en la lucha por la justicia en la sociedad, en una lucha que él hizo desde sus más profundas convicciones cristianas?»[7].

El fenómeno del martirio en Latinoamérica presenta igualmente un reto a la comprensión que del martirio tiene el derecho canónico. Los procesos de beatificación oficiales de la Iglesia tienen un desarrollo lento y empecinado. Sin embargo, en Latinoamérica muchas personas que han sido asesinadas como cristianas son reconocidas espontáneamente como mártires por sus comunidades. Eso dijo el arzobispo Romero en relación con los dos primeros sacerdotes asesinados en El

7. K. RAHNER, «Dimensiones del martirio» *Concilium* 19 (1983) p. 323.

Salvador, Rutilio Grande y Alfonso Navarra: son para él «dos mártires auténticos» («Para mí que son verdaderos mártires en el sentido popular. Naturalmente, yo no me estoy metiendo en el sentido canónico, donde ser mártir supone un proceso de la suprema autoridad de la Iglesia, que lo proclame mártir ante la Iglesia universal. Yo respeto esa ley y jamás diré que nuestros sacerdotes asesinados han sido mártires canonizados. Pero sí son mártires en el sentido popular, son hombres que han predicado precisamente esa incardinación con la pobreza...» (Homilía de 23 de septiembre de 1979).

4. La conflictividad de la realidad

El martirio en Latinoamérica se inscribe en el conflicto social y político que dominó y sigue aún dominando en la mayoría de los países del subcontinente. La época de las dictaduras militares ya se ha superado; sin embargo, los problemas que han conducido a la represión y a la guerra civil no han desaparecido todavía. La realidad del martirio en Latinoamérica refleja la conflictiva y dialéctica estructura de la realidad.

Este carácter dialéctico y conflictivo de la realidad se expresa en la Teología de la Liberación como oposición entre el Dios de la vida y los dioses de muerte[8]. El arzobispo Óscar Romero ha traído de nuevo a los dioses a colación, considerándolos como una realidad enteramente actual: la idolatría de la riqueza, del poder, de la ideología de la seguridad nacional, que son absolutizados y que requieren victimas. Esto lo expresó en una de sus homilías: «Yo denuncio, sobre todo, la absolutización de la riqueza. Éste es el gran mal de El Salvador: la riqueza, la propiedad privada como un absoluto intocable, ¡y ay del que toque ese alambre de alta tensión: se quema...!» (homilía de 12 de agosto de 1979).

La conflictividad de la fe cristiana está igualmente en relación con la conflictividad de la realidad. En ésta se da una activa existencia de dioses, que Sobrino pone en relación con lo que denomina «antirreino». Los mártires «expresan que existen víctimas y victimarios, justicia e injusticia, gracia y pecado. Expresan que existe el reino de Dios y el antirreino; el Dios de vida, Abba, y los dioses de muerte. Expresan que Jesús es verdad y vida, y que el Maligno es mentiroso y asesino»[9].

8. VV.AA., *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador,* San José de Costa Rica 1980.
9. J. SOBRINO, «Los mártires jesuánicos en el tercer mundo»: *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999) p. 249.

El martirio en Latinoamérica surge como consecuencia de la crítica profética que la Iglesia y la teología han ejercido en relación con dichos dioses. Mientras la Iglesia se limite a la beneficencia caritativa, no será ni molesta ni amenazante para nadie. Sin embargo, cuando comience a preguntarse por las causas de la pobreza y de la injusticia, hará que pronto se ponga en juego una persecución contra ella. Esta cuestión la expresó el arzobispo Hélder Câmara con unas conocidas palabras: «Si doy pan a los pobres, me llaman santo. Pero si pregunto por qué los pobres no tienen nada para comer, me tacharán entonces de comunista»[10].

Además, hay que tener en cuenta que no se perseguirá a la Iglesia como institución, sino sólo a la parte de ella que se haya tomado en serio la opción por los pobres. Con ello se da una ruptura en la misma Iglesia. Esto se hizo visible en la época de Óscar Romero como arzobispo de San Salvador, cuando se produjo una ruptura, para él tan dolorosa, en la conferencia episcopal. La ruptura social condujo a una ruptura en el interior de la propia Iglesia.

En Latinoamérica hay también un martirio que no procede, en su origen, de un *odium fidei,* sino de un *odium iustitiae.* Esto se expresa también en el hecho de que, por regla general, haya cristianos que matan a otros cristianos. De ahí que, tras el asesinato de sus compañeros jesuitas, a Jon Sobrino le hicieran en Tailandia la sorprendente pregunta: «¿Hay realmente católicos en su país que matan a sacerdotes?». Puesto que los mártires son asesinados por su opción por la justicia y la dignidad humana de los pobres, el martirio en Latinoamérica se encuentra en relación fundamental con la opción por los pobres.

Igualmente, la memoria de los mártires en Latinoamérica se inscribe dentro del carácter conflictivo de la realidad. Esta memoria es un ejemplo concreto de lo que Johann Baptist Metz denominó «la memoria peligrosa». A comienzos de los años ochenta, tras el asesinato del arzobispo Romero, era peligroso para los pobres de El Salvador el mero hecho de tener colgada en sus barracas una foto de Romero. En no pocos casos, cuando la barraca era registrada por los militares, la presencia de una foto de Romero era motivo para considerar a alguien «subversivo» y para hacerlo «desaparecer».

10. Citado por L. KAUFMANN, *Damit wir morgen Christ sein können. Vorläufer im Glauben,* Freiburg im Breisgau 1984, p. 99.

5. Teología del martirio

Tras este acceso fenomenológico a la realidad del martirio en Latinoamérica, y siguiendo el ejemplo de Jon Sobrino, se esboza a partir de ahora cómo los mártires alumbran también los contenidos centrales de la teología. Los acentos se ponen en la cristología, la eclesiología y la soteriología.

5.1. Punto de vista cristológico: los mártires jesuánicos

Sobrino denomina a los mártires de Latinoamérica «mártires jesuánicos», porque han sido asesinados por haber seguido a Jesús y por las mismas razones por las que a él le quitaron la vida. De ahí que pueda decir: «Los mártires son, histórica y existencialmente, la mejor mistagogía para la cristología»[11]. Para Sobrino, los mártires de Latinoamérica presentan el rostro jesuánico del cristianismo y le proporcionan credibilidad. La praxis de Jesús se ha convertido en el punto de referencia fundamental de la comprensión latinoamericana del martirio.

Los mártires son testigos de la causa de Jesús: el reinado de Dios en favor de los pobres. Anunciar en la práctica el reinado de Dios significa identificarse con los pobres, con los que no tienen bienes, con los que están privados de sus derechos. Ello lleva al profeta y al mediador del reinado de Dios a la peligrosa zona de los poderosos. Ya en el evangelio se dice que la persecución es un signo de que las personas siguen realmente a Jesús en la Iglesia. De manera que la disposición a ofrecer la propia vida es una condición del seguimiento de Jesús: «Mártir es no sólo ni principalmente el que muere por Cristo, sino el que muere como Jesús; mártir es no sólo ni principalmente el que muere por causa de Cristo, sino el que muere por la causa de Jesús. Martirio es, pues, no sólo muerte por fidelidad a alguna exigencia de Cristo, que hipotéticamente pudiera incluso haber sido arbitraria, sino reproducción fiel de la muerte de Jesús»[12].

Si se comprende el martirio en este sentido de participación en la muerte de Jesús, entonces se iluminan recíprocamente la muerte de los mártires y la cruz de Jesús: «Digamos también que la cruz de Jesús remite a las cruces existentes, pero que éstas, a su vez, remiten a la de Jesús y que son, históricamente, la gran hermenéutica para compren-

11. J. SOBRINO, «Los mártires jesuánicos…», p. 250.
12. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador…,* p. 444.

der por qué matan a Jesús y, teológicamente, expresan en sí mismas la pregunta inacallable del misterio de por qué muere Jesús»[13].

5.2. Punto de vista eclesiológico: el martirio como signo de la verdadera Iglesia

En Latinoamérica, el martirio posee también una dimensión eclesiológica. Así, el arzobispo Romero comprendió la persecución como uno de los signos de la iglesia: «La persecución es una nota característica de la autenticidad de la Iglesia. Una Iglesia que no sufre persecución, sino que está disfrutando de los privilegios y el apoyo de las cosas de la tierra tiene razones para temer que no es la verdadera Iglesia de Jesucristo» (homilía de 11 de marzo de 1980). Romero vio en la persecución de la Iglesia un signo de que está realizando fielmente su misión.

De ahí que pudiera pronunciar unas palabras tan sorprendentes como éstas: «Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida precisamente por su opción por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres y decir a todo el pueblo, gobernantes, ricos y poderosos: si no se hacen pobres, si no se interesan por la pobreza de nuestro pueblo como si fuera su propia familia, no podrán salvar a la sociedad» (homilía de 15 de julio de 1979).

La Iglesia en Latinoamérica se enfrentó también con la realidad de un «martirio colectivo». Con ello se quiere hacer referencia a las masacres de El Salvador y Guatemala, en las que a veces cientos de personas, la mayoría de ellos mujeres y niños, o multitud de pobres, fueron degollados. No pocas veces estas masacres guardaban relación con el hecho de que se hiciera visible en las distintas comunidades una pastoral liberadora, caracterizada por el espíritu de los documentos de Medellín. En esos casos falta el aspecto de la entrega libre de la vida y también, frecuentemente, las virtudes que son necesarias para la canonización. Sin embargo, la Iglesia debe encontrar una conexión de carácter teológico con esta realidad. En este sentido, Romero acuñó la expresión «pueblo crucificado», que se convirtió en concepto central para la teología de Ignacio Ellacuría[14] y de Jon Sobrino. Este último esboza el concepto de «martirio» por medio de un significado análogo;: el de los *asesinados en masa, de manera anónima y sin culpa,* a los que

13. *Ibid.,* p. 310.
14. I. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado: ensayo de soteriología histórica»: *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989) pp. 305-333.

identifica con el siervo de Yahveh del profeta Isaías, y a los que denomina«pueblo crucificado» y «pueblo martirial»[15].

5.3. Punto de vista soteriológico: el sentido salvífico del martirio

En la Biblia, ya en Isaías, concretamente en el Cuarto Canto del Siervo, se habla del sentido salvífico del padecimiento de una muerte violenta por los demás. En dicho texto se hace referencia al siervo sufriente, que llega a justificar a muchos y a ser luz para los pueblos. En el Nuevo Testamento se considera en sentido salvífico una frase de la carta del apóstol Pablo a los Colosenses: «ahora me alegro de padecer por vosotros, pues así voy completando en mi existencia mortal, y en favor del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, lo que aún falta al total de las tribulaciones cristianas» (Col 1,24). Sobrino aplica esta consideración a los mártires, los cuales, según dicho versículo, completan en su propio cuerpo, de modo análogo, lo que aún falta de sufrimiento de Cristo.

Dentro del sentido salvífico de la muerte martirial, Ignacio Ellacuría distinguió el ámbito histórico-político del ámbito de la fe. Sin embargo, ambos tienen alguna relación entre sí. ¿Qué sentido tendría la fe cristiana en la salvación si no se pudiera verificar de ninguna manera en la realidad histórica?

Los mártires muestran que el pecado y la muerte son un hecho incuestionable de la vida. Son luz en el sentido de que alumbran la verdad de este mundo: este mundo es un mundo de víctimas. Sin embargo, muestran también que la gracia y la resurrección son una realidad de la historia. Los mártires llaman a la conversión y a la solidaridad. Ellos evangelizan. El ejemplo más conocido es la huella que dejó Rutilio Grande en el arzobispo Romero. Los mártires abren nuevos espacios de vida. Indican que el amor y la solidaridad son una alternativa a la lógica dominante de la violencia y la opresión. Muestran que es posible vivir y morir en este mundo como ser humano y como Cristo.

También el arzobispo Romero llegó a hablar en repetidas ocasiones del sentido soteriológico del sufrimiento: «Como pastor y como ciudadano salvadoreño, me apena profundamente el que se siga masacrando al sector organizado de nuestro pueblo por el mero hecho de salir ordenadamente a la calle para pedir justicia y libertad. Estoy seguro de que tanta sangre derramada y tanto dolor causado a los familiares de tantas víctimas no será en vano. Es sangre y dolor que regará y

15. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador...,* pp. 440ss.

fecundará nuevas y cada vez más numerosas semillas de salvadoreños que tomarán conciencia de la responsabilidad que tienen de construir una sociedad más justa y humana, y que fructificará en la realización de las reformas estructurales audaces, urgentes y radicales que necesita nuestra patria» (homilía de 27 de enero de 1980).

En Latinoamérica se actualiza de un modo nuevo la antigua comprensión del martirio como bautismo de sangre, como muerte con Cristo para resucitar en él. Los mártires están presentes como resucitados en la historia; cuando se celebra una misa en recuerdo de los mártires, ello se expresa con el grito «¡presente!». Un poco antes de su asesinato, dijo Romero con profunda convicción: «Si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño». Unas pocas semanas después del asesinato de sus compañeros de comunidad, escribió Sobrino una reflexión muy personal: "«Todos los mártires resucitan en la historia, cada uno a su manera. El caso de Monseñor Romero es excepcional e irrepetible, pero también Rutilio Grande está presente en muchos campesinos; las religiosas norteamericanas siguen vivas en Chalatenango y La Libertad; Octavio Ortiz, en El Despertar; y los cientos de campesinos martirizados, en sus comunidades»[16].

6. Conclusión

Las reflexiones anteriores han afirmado con claridad que los mártires de Latinoamérica son también una fuente de conocimiento teológico: ellos viven de manera ejemplar el seguimiento de Jesús hasta las últimas consecuencias de la entrega libre de la vida por amor, en particular a los más pobres. Son un signo de los tiempos en el sentido de la definición de signos de los tiempos dada por *Gaudium et Spes:* «los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (n. 11). Los mártires actualizan la vida, la cruz y la resurrección de Jesús. Confrontan a la fe cristiana y a la teología con la urgencia del ser cristiano. Así, son un *locus theologicus,* lugar teológico, tal como lo manifiesta Jon Sobrino: «En esos martirios, la realidad ha pronunciado una palabra última, no sólo con cambios en la superficie de las cosas, sino con la vida y la muerte, el horror del pecado y la fascinación de la gracia»[17].

16. J. SOBRINO, «Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños»: *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989) p. 301.
17. J. SOBRINO, «Los mártires jesuánicos...», p. 246.

ST 92 (2004) 765-767

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

«Fe y Alegría», actor internacional y agente de transformación social

Jorge CELA*

Dentro de pocos días se celebrará en Madrid el XXXV Congreso de la Federación Internacional de «Fe y Alegría». Será la primera vez que la reunión más importante de nuestro movimiento cruce el Atlántico y salga de la América en la que nació, para recalar en El Escorial (Madrid). Los congresos de la Federación son un momento para reflexionar sobre el camino andado y marcar hitos de futuro. «Fe y Alegría», como propuesta de educación popular para los pueblos de América Latina, está a punto de llegar a su medio siglo de vida; y lejos de pensar que hemos alcanzado nuestra meta, sabemos que tenemos ante nosotros retos muy importantes que estamos dispuestos a afrontar. Yo los resumiría en tres conceptos: Calidad educativa, Sostenibilidad y Crecimiento.

Calidad Educativa. Es cierto que la mayoría de los países en los que trabajamos están cerca de la democratización de la educación, entendida como el acceso de la totalidad de la población a una plaza escolar. Sin embargo, esta democratización viene acompañada de una calidad insuficiente. Estamos comprometidos con la mejora de la calidad, y eso significa tomar medidas en una serie campos. Las más importantes son la mejora de la calidad de vida y de la formación de los docentes; la mejora de la adaptación de nuestra formación para el traba-

* Coordinador General de Fe y Alegría.

jo a las demandas de la economía real, sobre todo del sector informal; y la mejora de la integración de las escuelas en las comunidades en las que se insertan.

Además de estos tres factores, es importante dar un nuevo impulso a la educación a distancia a través de la radio, así como a la acción pastoral de «Fe y Alegría» en la Educación en Valores.

Sostenibilidad. Tenemos el reto de ser una institución sostenible en clave de identidad: «Fe y Alegría» tiene una identidad fuerte que se transmite en forma de sentido de pertenencia y participación al que se une a ella. Ahora tenemos que caminar hacia este fortalecimiento de la identidad también hacia fuera, para poder contar con una imagen pública reconocida que nos identifique con una labor educativa de calidad orientada hacia los excluidos.

Queremos, además, alcanzar la sostenibilidad social, mejorar nuestras relaciones con la comunidad hasta formar parte de ella.

Sostenibilidad, asimismo, en lo económico. En general, gozamos de una economía saludable, nuestros alumnos suman ya 1.300.000, y damos trabajo a 30.000 docentes. Somos capaces de mantener todo esto gracias a los acuerdos con los estados y con la sociedad civil. Esta colaboración ha sido un cauce para que todos estos actores se involucren en el objetivo de la educación pública. A pesar de que ésta es la norma general, se mantienen las dificultades concretas de financiación en algunos países cuyos gobiernos no están respetando los acuerdos de cofinanciación. En cualquier caso, la tendencia es positiva.

Crecimiento. Estamos estudiando la apertura de nuevas sedes nacionales de «Fe y Alegría» en Haití y en países del continente latinoamericano donde no estamos presentes. También nos han llegado peticiones para extender nuestro modelo a África, y estamos dispuestos a dar nuestro apoyo en el momento en que, juntos, veamos que se dan las condiciones necesarias.

Cuando hablamos de crecimiento, también hay que tener en cuenta otros objetivos, como: hacia dónde lo hacemos. Si abrimos nuevos centros, tiene que ser para llegar de verdad a los más excluidos de la sociedad, los protagonistas de nuestro trabajo. También hablo de crecer cuando nos planteamos mejorar los procedimientos de gestión del conjunto de la Federación.

Calidad, sostenibilidad y crecimiento tienen que ser las palabras clave para avanzar, y uno de los aspectos en los que estamos decididos a dar un nuevo paso es el que centrará los debates en el Congreso de Madrid: nuestro papel como *actor internacional y agente de sensibilización para la transformación social.* Queremos entrar en los escenarios en que se toman las grandes decisiones que afectan a las políticas de desarrollo internacionales, y hacerlo reivindicando las aportaciones que «Fe y Alegría» ha realizado en el campo de la educación popular.

Ante todo, nuestra visión de que la calidad educativa no es sólo una cuestión de conocimientos, sino de formar a personas integradas en el mundo, con vocación de transformarlo en la línea de crear más fraternidad, crecer en materia de valores, difundir una visión diferente del mundo, ser actores de su transformación. Se trata de construir una sociedad realmente justa y fraterna.

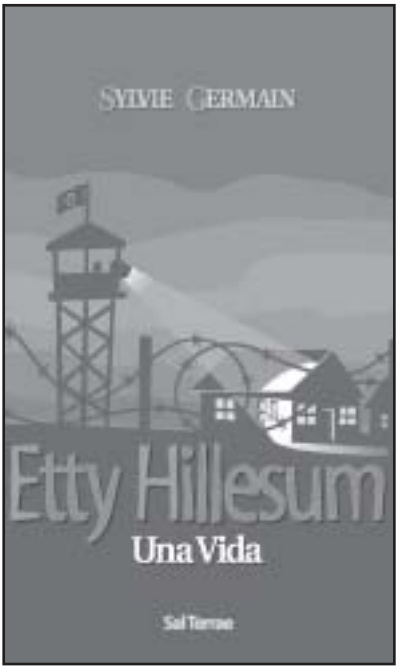
Sobre esta aportación fundamental hemos basado un modelo que funciona y nos da credibilidad institucional como agentes de transformación. Cada vez se cuenta más con nosotros como interlocutor educativo cualificado; estamos incorporándonos progresivamente a los consejos de política educativa de las instituciones públicas; y también sentimos que los organismos internacionales y los financiadores públicos nos perciben como una organización creíble.

Al realizar este próximo Congreso en El Escorial, queremos lanzar a la sociedad española un mensaje de petición de apoyo y reconocimiento a la labor de «Entreculturas», que hasta ahora ha desempeñado un papel muy importante en la sostenibilidad económica de «Fe y Alegría», pero que, además de eso, es la puerta de entrada a la solidaridad y a la fraternidad de los ciudadanos españoles con la causa que defendemos.

Cuando hablamos de trabajar por la sostenibilidad social, queremos decir que no entendemos un mundo globalizado como un gran mercado, sino como una gran familia. Los problemas educativos del mundo son responsabilidad de todos. A través de «Entreculturas» nos llega esta fraternidad. «Entreculturas» es indispensable para «Fe y Alegría», por su aporte a la sostenibilidad social, y es a la vez nuestra aportación como vínculo de solidaridad en un mundo global.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

SYLVIE GERMAIN
Etty Hillesum. Una vida
168 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €

Han tenido que pasar muchos años para que el mundo descubriera el luminoso rostro de Etty Hillesum. ¿Quién habría creído, en vísperas de la Segunda Guerra mundial, que esta joven judía, locamente enamorada de la vida y aparentemente despreocupada, iba a dejarnos como herencia uno de los testimonios más profundos sobre la entrega de uno mismo y el amor a los seres humanos y a Dios?

ST 92 (2004) 769-780

EL VATICANO II

8. Recepción de la «Sacrosanctum Concilium». Avatares de 40 años de reforma litúrgica

Juan Manuel MARTÍN-MORENO GONZÁLEZ, SJ*

Imposible historiar ni evaluar en un breve artículo el complejísimo fenómeno de la recepción de la reforma litúrgica impulsada por el Concilio Vaticano II. Habría que reseñar fenómenos tan diversos como el cisma de los lefebvrianos, que se cerraron en banda a la reforma litúrgica, o las misas salvajes desritualizadas de los años setenta. Habría que evaluar positivamente la elaboración de los rituales y leccionarios, la reforma de la arquitectura de los templos, la introducción de los ministerios instituidos y de una multitud de ministerios no instituidos, pero bien operantes hoy día. Habría que hablar de la evolución de la música religiosa y sus repertorios, del soplo de la renovación carismática, con su aporte de gozo, fiesta y comunicación fraterna.

Lo que queremos constatar es que ha habido una recepción plural en los distintos ámbitos eclesiales, desde la liturgia rutinaria, monótona y casi mecánica de muchas parroquias, hasta la liturgia cuidada y exquisita preparada por equipos motivados e ilustrados. Desde la liturgia neoconservadora, hierática y distante, hasta la liturgia verbalista y secularizada de los grupos más «progres». Desde la liturgia ordenancista y rubricista, sin alma ni corazón, hasta la liturgia creativa y experimental de pequeños cenáculos con pocos anclajes eclesiales.

Es indudable que el fenómeno que más llama la atención en las celebraciones litúrgicas de hoy es el pluralismo de estilos y sensibilidades. La reciente instrucción *Redemptionis Sacramentum,* de 25 de mar-

* Profesor de Liturgia y Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

zo de 2004, trata de acabar de manera tajante con este pluralismo exacerbado que podría llegar a atomizar a la Iglesia. La instrucción pretende reconducir la liturgia latina hacia la unidad del rito. No puedo por menos que alabar la intención, aunque me parece que la instrucción está redactada en un estilo intemperante y poco evangélico.

1. Algunos rasgos de la liturgia preconciliar

El concilio supuso un verdadero terremoto litúrgico. Desde el Misal de San Pío V, había predominado en la Iglesia el inmovilismo. Apenas hubo reformas durante cuatrocientos años. Quizás ese inmovilismo prolongado es el que provocó que la reforma se hiciese con la intensidad de una erupción volcánica.

Sólo quienes hemos conocido y vivido la liturgia preconciliar en nuestra juventud podemos entender y valorar los cambios increíbles que se produjeron. Cuando en las clases explico a los jóvenes algunos de los rasgos de la liturgia preconciliar, abren los ojos como platos y no se lo acaban de creer.

Aun cuando uno pueda sentirse frustrado por el inmovilismo o la involución del desarrollo litúrgico actual, basta con recordar la situación de la liturgia anterior al Vaticano II para apreciar en su justa medida el gran cambio que supuso en su momento y la estabilidad de muchos de estos cambios, que hoy, salvo en las minorías lefebvrianas, no tienen ya vuelta atrás.

Veamos una ligera descripción de algunos rasgos bien concretos de la Eucaristía preconciliar.

La gente iba siguiendo las diversas misas que se celebraban a la vez en la misma iglesia en distintos altares. En los teologados y monasterios había multitud de altarcitos en los coros, en los que se celebraban a la vez decenas de misas, para que cada sacerdote pudiese satisfacer la devoción de su «misa privada».

Mucha gente llegaba sistemáticamente al ofertorio y se marchaba antes del último evangelio, con lo que se quitaba importancia a la liturgia de la palabra, quizá porque era en latín.

Jamás en su vida recibían los fieles cristianos el cáliz para comulgar bajo las dos especies. La comunión se daba habitualmente fuera de la misa. El sacerdote salía a dar la comunión antes o después de terminada la misa, y mucha gente iba a diario a la iglesia sólo para comulgar.

Las misas eran «de cara a la pared». Había una gran distancia física entre el presbiterio y los fieles, separados por grandes escalinatas o

rejas de división. Había un escenario para los «actores», separado claramente de la platea para los «espectadores» que iban a «oír» misa.

El culto a los santos oscurecía la centralidad del misterio de Jesucristo. En el calendario, el número excesivo de sus fiestas desfiguraba la naturaleza de los tiempos litúrgicos. En las iglesias se multiplicaban las imágenes con sus altarcitos, donde la gente satisfacía su piedad privada incluso durante la celebración de los sacramentos.

Las liturgias se tenían en un latín que nadie comprendía. El sacerdote leía todas las lecturas en latín y mirando hacia el retablo. Por eso, era costumbre que los fieles rezasen el rosario o leyeran un libro piadoso durante la misa. En ocasiones había un predicador en el púlpito que predicaba durante toda la misa. Solamente se arrodillaba un momento para la consagración, y continuaba luego predicando.

Se fomentaba la escrupulosidad de los sacerdotes en la recitación de la plegaria eucarística, hasta el punto de que se consideraba un pecado mortal el que llegasen a omitir aunque sólo fuese una sola palabra del canon. Las palabras de la consagración se silabeaban como un conjuro mágico, deletreando cada una de sus letras para que «surtiesen efecto».

Las especies eucarísticas no podían nunca ser tocadas por quienes no estaban ordenados. Los sacristanes sólo podían tocar copones y cálices cuando estaban vacíos, y aun para ello tenían que ponerse guantes. Si una sagrada forma caía al suelo, había todo un procedimiento muy elaborado para lavar y restregar el lugar en el que había caído.

No había más ministerio que el sacerdotal. El sacerdote ejercía todos los ministerios durante la misa, salvo la pequeña ayuda de los niños acólitos, que se limitaban a responder en latín y trasladar de sitio el misal o las vinajeras. Al sacerdote sólo le respondían los monaguillos, no la asamblea.

No había lugar alguno para la espontaneidad: cada gesto y cada palabra estaban dictados por el ritual, sin que el celebrante pudiese improvisar ni alterar el más mínimo detalle. En ningún momento se sugerían fórmulas o palabras opcionales.

Había sacramentos y funerales de primera, de segunda o de tercera, según el dinero que se pagase. Los de primera tenían más celebrantes, eran cantados, y utilizaban ornamentos más lujosos, y catafalcos más barrocos. En algunas iglesias, las familias «importantes» tenían reclinatorios propios en lugares reservados al efecto.

La Eucaristía se entendía más como objeto de adoración que de manducación. El momento supremo de la misa era el momento de «alzar», en que todos miraban la Sagrada Forma mientras se tocaba la

Marcha Real. La exposición del Santísimo revestía mayor solemnidad que la celebración de la Eucaristía en el número de velas encendidas, riqueza de ornamentos...

2. La revolución de la «Sacrosanctum Concilium»

La constitución *Sacrosanctum Concilium* (*SC*) era, a juicio de todos, el esquema mejor preparado. Fue fruto de más de medio siglo de movimiento litúrgico y de la existencia de peritos muy bien preparados y coordinados. Por eso fue el único de los siete primeros proyectos aceptado por la Comisión preparatoria.

Fue el primer esquema tratado en el aula, y también fue el primer documento aprobado. Por eso influyó mucho en la marcha del concilio. El hecho de que cosas que se consideraban sagradas e inmutables sufriesen un cambio tan radical abrió el horizonte para emprender reformas aún mayores. De discutir «de liturgia reformanda», se pasó a la posibilidad de tratar «de Ecclesia reformanda», lo que H. Denis llama «el milagro eclesiológico del Vaticano II».

A lo largo de la historia, la liturgia ha sido el reflejo de la eclesiología y la espiritualidad contemporáneas. Hay una causalidad mutua entre ambas, porque la liturgia es «epifanía de la Iglesia». El espíritu de la época conforma la liturgia, pero ésta no deja de conformar también el espíritu de la época. «Dime cómo celebras, y te diré quién eres». La liturgia no es un mero síntoma, sino que es también un factor. El número 2 de la *SC* va a decir, precisamente, que en la Liturgia se manifiesta y expresa la verdadera naturaleza de la Iglesia.

En algunos puntos, el concilio se vio pronto desbordado por la realidad de la reforma. Éste es el caso del uso de la lengua vulgar, que la *SC* todavía considera como la excepción a la regla, y que muy pronto se estableció como la lengua de la casi totalidad de las celebraciones (*SC* 36; 54).

En otros puntos, en cambio, la recepción del concilio se quedó corta y no siguió desarrollando los planteamientos ambiciosos de la constitución. Es el caso de la inculturación de la liturgia y su adaptación a la mentalidad y las tradiciones de los pueblos. Aquí el tenor de la constitución hacía esperar un mayor grado de pluralismo en las adaptaciones (*SC* 39).

Desgraciadamente, sin embargo, la *SC,* por ser un fruto primerizo, no se vio ella misma enriquecida por los desarrollos posteriores del concilio. Como primer fruto, no fue aún un fruto plenamente maduro, porque aún no habían madurado del todo grandes intuiciones teológicas que fueron resultado de las aportaciones en el aula conciliar a lo largo de las diversas sesiones. Este tema ha sido tratado magistralmente en un trabajo de J.-P. Jossua en el que expone los posteriores desarrollos conciliares que habrían podido enriquecer la *SC,* de no haber sido ésta aprobada tan al inicio de las sesiones conciliares[1].

3. Los grandes cambios en la comprensión teológica de la Liturgia

A pesar de que las reformas en los ritos fueron mucho más visibles, muchísimo más importantes fueron aún los cambios en la impostación teológica de la liturgia. Aquí radica, sin duda, la verdadera trascendencia de los cambios conciliares, entre los que cabría señalar: el abandono de las categorías hilemórficas de causalidad de la gracia, concebida de manera cosista y despersonalizada, para pasar a hablar de los sacramentos como encuentros interpersonales; un nuevo lenguaje sobre los sacramentos en que se prima la celebración sobre la «administración»; el puesto central que se atribuye a la celebración eucarística frente a un culto eucarístico «fuera de la misa» sobredimensionado en sus múltiples formas de piedad; la concepción de la liturgia no tanto como culto público, cuanto como actualización de la historia de la salvación y, más en concreto, del misterio pascual, entendidos como acontecimientos que se hacen presentes en la liturgia con todo su poder salvífico; la insistencia en el carácter comunitario y eclesial de la Eucaristía, frente a la privatización impuesta por la teología medieval; la importancia dada a las múltiples formas de presencia real de Cristo en la liturgia, frente a la atención centrada exclusiva y obsesivamente en su presencia en los dones tras la consagración; la atención renovada a la acción del Espíritu Santo, y su expresión ritual en las diferentes epíclesis o invocaciones al Espíritu, que se van a explicitar en todos los sacramentos.

Pero, sobre todo, la liturgia del Vaticano II es deudora de la eclesiología de comunión propia del concilio. La eclesiología anterior, que

1. Cf. El artículo de J.-P. JOSSUA, «La constitución "Sacrosanctum Concilium" en el conjunto de la obra conciliar», en (AA.VV.) *La liturgia después del Vaticano II,* Taurus, Madrid 1969.

arrancaba de la división entre clero y laicos, tenía su perfecta visibilización en la liturgia prevaticana. En realidad, las distintas liturgias en el desarrollo de la historia de la Iglesia han respondido a la comprensión que la Iglesia ha tenido de sí misma en cada una de sus épocas, de la misma forma que la arquitectura de los templos refleja la teología de la generación que los construyó.

Pero la *Lumen Gentium,* antes de pasar a hablar de los distintos ministerios y de la constitución jerárquica, arranca de la consideración de la Iglesia como Misterio y como Pueblo de Dios. La eclesiología de comunión que abrazó el Vaticano II tiene su reflejo en la gran importancia que adquiere la asamblea en la liturgia.

El papel mediador entre Dios y los hombres no lo tiene ya el presbítero, sino la asamblea, dentro de la cual el presbítero ejerce su función. No se trata de contraponer presbítero a asamblea, porque la cabeza no se contrapone al cuerpo, sino al tronco, pues la cabeza es también parte del cuerpo. No hay cuerpo sin cabeza, ni asamblea sin presidente. Por lo tanto, el término «asamblea» engloba también a los ministros, incluido el ministerio de aquel que la convoca y la preside.

Desde el punto de vista celebrativo, el dato más significativo de la reforma conciliar ha sido la nueva valoración de la asamblea y su participación activa en la liturgia. De ahí surge la conciencia de que las acciones litúrgicas no son privadas, sino que tienen un carácter comunitario (*SC* 26), y de que hay que preferir siempre la celebración comunitaria, con asistencia y participación de los fieles, a la individual y privada (*SC* 27). De ese modo, devolvemos al cuerpo de la Iglesia el protagonismo que un clericalismo abusivo le había arrebatado.

No se trata de promover sólo una participación externa, sino una participación interior, consciente y plena. Esta participación comunitaria requiere que cada actor represente toda la parte que le corresponde, y sólo aquélla (*SC* 28), cosa que vale para todos los ministerios (*SC* 29). Pero participar no es lo mismo que intervenir. Es obvio que, en una asamblea numerosa, todos están llamados a participar, pero no todos están llamados a intervenir.

El concilio ha promovido la participación del pueblo con respuestas, aclamaciones y cantos (*SC* 30). Esta insistencia en el carácter comunitario de la celebración es la que ha motivado la recuperación de la concelebración, que ha contribuido a desprivatizar la misa y a resaltar la unidad del sacerdocio y del sacrificio eucarístico (*SC* 57). Desde esta perspectiva resulta hoy incomprensible el que en la liturgia prevaticana

distintos sacerdotes pudiesen celebrar diversas liturgias simultáneas en el mismo templo, y que unos fieles asistiesen a una, y otros a otra.

4. La polaridad entre palabra y signo

Palabra y signo han constituido siempre la entraña del sacramento. Se da entre ambos una polaridad cuyo equilibrio es siempre necesario. El signo sin palabra es hechicería. La palabra sin símbolo es verbalismo estéril.

La gran aportación del Concilio ha sido la renovación de la palabra en la celebración. El uso de la lengua vernácula en la liturgia latina es sin duda uno de los cambios más trascendentales que caracterizan al Vaticano II. La inteligibilidad de la palabra ha llevado consigo una potenciación de la dimensión profética, frente al peligro de los ritualismos mágicos mecanicistas. El principio rector de la reforma es una «lectura de la Sagrada Escritura más abundante, más variada y más apropiada» (*SC* 35,1). «Para procurar la reforma, el progreso y la adaptación de la sagrada Liturgia, hay que fomentar aquel amor suave y vivo hacia la Sagrada Escritura que atestigua la tradición» (*SC* 24). «Ábranse con mayor amplitud los tesoros de la Biblia» (*SC* 51).

La liturgia de la palabra se ha hecho presente en todos los sacramentos; se ha insistido en la necesidad de la homilía; se han multiplicado las moniciones breves que enfocan los distintos momentos de la celebración; se ha establecido el ministerio instituido de los lectores al servicio de dicha palabra…

Pero una inflación de palabras, junto con una devaluación de los signos, trae consigo el desequilibrio del verbalismo. Maldonado ha estudiado por qué en la Iglesia latina se ha producido un divorcio entre liturgia y religiosidad popular, cosa que no ha sucedido en las Iglesias orientales[2]. Y lo achaca, entre otras causas, al intelectualismo y verbalismo de la liturgia romana, que se ha acentuado aún más en el postconcilio.

En las Iglesias orientales, lo «popular» y lo «oficial» tienen una honda unidad. Como señala Maldonado, la liturgia oriental está poblada de iconos e imágenes, de incontables luces, de incensaciones casi permanentes, de procesiones múltiples dentro del templo y sus alrede-

2. L. MALDONADO, «Liturgia, sacramentos y religiosidad popular», en (C. Floristán [ed.]) *El Vaticano II veinte años después,* Madrid 1985, pp. 266-267.

dores, de unciones reales... Recordemos la expresividad del bautismo por inmersión, así como del uso del pan bendito y la copa suplementaria. La oración corporal se expresa en continuas signaciones, inclinaciones profundas, tocamientos del suelo, besos a los iconos, continuas oraciones litánicas de intercesión y alabanza, himnos con emotividad intensa, uso de campanas, ornamentos de gran belleza...

En la Iglesia latina, en cambio, el pueblo encuentra la liturgia demasiado fría e intelectual y busca en la religiosidad popular el cauce para su sensibilidad religiosa, por medio de procesiones, imágenes, romerías...

Al divorcio entre liturgia y sensibilidad popular ha contribuido en parte la misma reforma litúrgica del Vaticano II, que aplicó algunos conceptos discutibles, tales como la exigencia de claridad en los ritos y la eliminación de todo lo que pudiera ser repetitivo (*SC* 21 y 34), siendo así que es propio de la naturaleza antropológica de los signos el que sean polifónicos y complejos y se presenten reiterados en múltiples secuencias.

Pero, sobre todo, han contribuido a este divorcio el intelectualismo y la falta de sentido devocional del clero más ilustrado, que siente un terrible respeto humano por todo lo que sea expresión corporal. Este clero, y los seglares influidos por él, han ido eliminando por su cuenta lo poco que quedaba de expresión corporal en la liturgia romana: las señales de la cruz, los golpes de pecho, las genuflexiones, el arrodillarse para la consagración, la extensión de las manos para orar, el lavabo, el incienso, las procesiones, el silencio, el canto, las campanillas, el cambio de posturas y, en algunos casos, incluso los ornamentos, los colores... En definitiva, ha eliminado casi todo lo que era lenguaje corporal y sensorial, lenguaje performativo, para dejar como único lenguaje un verbalismo machacón, con múltiples discursos y moniciones que se convierten en otras tantas mini-homilías repletas de moralismo e ideologización.

Con ello se olvida que la liturgia no es, en su esencia, un discurso, sino una «actio»: algo que hay que hacer, y no tanto algo que hay que decir. No es un simposio donde los participantes se apoltronan en sus asientos desde el comienzo para reflexionar sobre ideas exquisitas.

5. La polaridad entre asamblea y presidente

La mayor tensión postconciliar se ha dado en la polaridad entre el presidente y la asamblea. En la liturgia prevaticana, los únicos ministros eran los ordenados *in sacris.* Superado este clericalismo, surgió en determinados sectores de la Iglesia una tendencia a devaluar progresivamente el papel del presidente, para convertirlo en simple delegado de la asamblea. Esta tendencia trajo a su vez consigo una reacción neoclericalizadora. Hasta hoy sufrimos los excesos de uno u otro extremismo.

No quiero referirme a los abusos escandalosos que llegaron a darse en los años setenta, sino a un clima que subsiste entre determinados ambientes más secularizados. Muchos de aquellos abusos han sido ya corregidos, pero aún persiste el fenómeno de la presidencia débil de algunos presbíteros que se sienten incómodos presidiendo.

Este tipo de presbíteros preferiría fundirse simbióticamente con el pueblo, permanecer dentro del coro, sin destacar en ningún momento ni tener visibilidad especial alguna. Van cediendo su ministerio a los demás a pedazos, hasta que, prácticamente, al final no se quedan con nada que les sea propio. Se confunden los ministerios. Más que un pueblo organizado en ministerios, tenemos una masa indiferenciada, en la que todos pueden hacerlo todo. Cualquiera puede leer el evangelio sin esperar a recibir la ordenación diaconal. La plegaria eucarística se reparte en partes alícuotas entre los fieles que asisten...

El presidente vergonzante considera que su ministerio presbiteral es un privilegio injusto y que su servicio de presidir es un abuso de poder que rompe el tejido de la fraternidad democrática. Piensa que no debe ser él el responsable de lo que se hace o se dice. El equipo elegido por la comunidad es el que inicia y termina la celebración, dirige las oraciones, hace las moniciones. El cura se limita a ser sólo el que pronuncia las palabras mágicas de la consagración. Pero aun eso le hace sentirse incómodo, porque parece revestirlo de unos «poderes» especiales que le harían –¡Dios no lo quiera!– diferente de los demás.

Se resiste a desempeñar su función simbólica, y justifica esta actitud con el disfraz de humildad o de fraternidad. Por eso no quiere vestiduras distintas de las que llevan los demás, ni asientos separados, ni oraciones que le sean propias. Rehúsa dar la comunión a los demás, porque eso supondría destacarse. Por eso prefiere utilizar el *self service,* colocando la Eucaristía sobre el altar para que cada cual se sirva. De ese modo desvirtúa el simbolismo de la comunión como don que uno recibe, no como algo que uno mismo coge o arrebata por sí mismo.

Esto origina una profunda crisis en la identidad sacerdotal que influye mucho en la propia crisis de las vocaciones en este tipo de clero. La cultura de hoy ha demonizado la autoridad, de un modo parecido a como antes se había demonizado el sexo. La «muerte del padre» ha llevado a una crisis de figuras paternas que no acabamos de asimilar. Cualquier sentido de paternidad se rechaza como equivalente de paternalismo, sin comprender que lo paternal y lo fraternal no son dimensiones contradictorias. Ya Agustín decía: «Para vosotros soy obispo, con vosotros soy hermano».

Pero como reacción a todos estos extremos está saliendo ahora de los seminarios una nueva generación que quiere subrayar a toda costa la identidad sacerdotal mediante atuendos especiales, no sólo durante las ceremonias litúrgicas, sino también en la vida ordinaria. En esta misma revista, Martín Velasco describía así, no hace mucho, a estos curitas jóvenes, quizá de un modo algo caricaturesco:

> «Son la última ola del clero. A sus miembros les caracteriza una afirmación muy decidida de su propia identidad [...] Subrayan la condición sacerdotal sobre la caracterización ministerial del presbiterado; dan la importancia máxima al ejercicio de las funciones cultuales, de las que se sienten protagonistas y hasta únicos actores; conceden un valor decisivo al hecho de que están dotados de poderes sobrenaturales y de una especial dignidad; se saben depositarios de un saber revelado y unas doctrinas y enseñanzas que les dotan de respuestas para todos los problemas de la humanidad; enseñan esa doctrina con entera seguridad, sin preocuparse por su credibilidad ni por las circunstancias de sus destinatarios; manifiestan su preocupación por su identidad en el uso constante del atuendo eclesiástico, generalmente muy cuidado y hasta costoso...»[3].

El conjunto de la Iglesia no ha alcanzado todavía un equilibrio entre los dos polos del cura vergonzante y el cura acaparador sabelotodo.

6. ¿Por dónde seguir caminando?

Recientemente se publicó un librito con un título muy sugerente y popular: «Me aburro en misa»[4]. Ésta es la máxima preocupación inme-

3. J. MARTÍN VELASCO, «Los avatares del clero español en los últimos decenios»: *Sal Terrae* 84 (1996), 445-458.
4. J.M. SUESCUEN, *Me aburro en misa,* San Pablo, Madrid 2000.

diata para los pastoralistas, aunque no inquieta tanto a los liturgistas, que enfocan el tema de una forma teológica más profunda.

¿Cómo evitar que la gente, sobre todo los jóvenes, se aburran en misa? A mí esa pregunta me recuerda otra: ¿Cómo evitar que la gente se aburra en la ópera? En ambos casos, la respuesta obvia sería: procurando una mejor calidad en la representación, en los actores, los escenarios, la música... Pero ni la mejor ópera ni la mejor orquesta ni los mejores coros y solistas lograrán entretener al que no tiene sensibilidad ni educación musical.

Es verdad que hay que mejorar nuestras celebraciones litúrgicas; pero a quien no tiene una mínima sensibilidad o experiencia religiosa le seguirán resultando siempre aburridas y monótonas. La gran novedad de la Eucaristía no está en poner la misa patas arriba cada día, sino en la novedad aportada por cada uno de los fieles.

La misa es para mí nueva cada día, si cada día soy consciente de un pecado nuevo que presentar ante Dios en el acto penitencial; si soy consciente de un nuevo beneficio de Dios en mi vida por el que quiero dar gracias, o si he descubierto un nuevo rayo de la belleza y el amor por el que deseo alabar a Dios. La misa es nueva para mí cada día cuando llevo una nueva pregunta que me quema por dentro y busco una respuesta en la Palabra que se me lee nueva en cada celebración; cuando tengo algo nuevo que ofrecer, especialmente si es algo difícil que me cuesta dar o asumir; cuando me duele el sufrimiento de mi gente o de mi mundo, y quiero introducirlo en el cáliz para interceder por ellos ante Dios. Es esta novedad continua en mi propia vida espiritual la que hace que los viejos ritos de la misa sean distintos cada día.

Es verdad que la participación comunitaria mejora en la medida en que hay una mejor comunicación interpersonal entre los asistentes. Pero la Eucaristía celebra, no los lazos que unen a mi pequeña comunidad o a mi pandilla o a mi generación, sino la comunión que existe en la gran Iglesia, formada por chinos, ruandeses y amerindios, niños, viejos y jóvenes, sanos y enfermos, cultos y analfabetos. Quien ha experimentado el gozo de pertenecer a esta Iglesia, que es Madre, se sentirá a gusto en cualquier Eucaristía. En cambio, si educamos a nuestros jóvenes para que sólo se sientan a gusto en eucaristías experimentales, rodeados de otros jóvenes, les estamos dando pan para hoy y hambre para mañana. La *Lumen Gentium* arrancaba con los capítulos sobre el *Misterio* de la Iglesia y el *Pueblo* de Dios. Para participar gozosamente en la Eucaristía hay que sentirse *pueblo* y hay que haberse asomado al *Misterio.* No hay ningún atajo litúrgico que pueda sortear esta experiencia.

En definitiva, para poder participar gozosamente de una celebración hay que ser consciente de que uno tiene mucho que celebrar. La liturgia celebra la gracia recibida refiriéndola a la fuente de toda gracia en el misterio pascual de Cristo. Quien aún no es consciente de haber sido alcanzado por esa gracia seguirá sintiéndose un extraño en las celebraciones, por más «entretenidas» que éstas resulten.

Los sacramentos no son un medio de evangelización ni de catequización, sino que suponen fieles ya evangelizados, catequizados e iniciados en el misterio. Sin esa iniciación previa, todos los esfuerzos litúrgicos abocarán sólo a una gran frustración. Es obvio que esa evangelización, esa catequización y esa iniciación al misterio son tareas previas al acontecimiento litúrgico.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

LEN SPERRY
Sexo, sacerdocio e Iglesia
248 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 12,00 €

He aquí una información bien fundada sobre el desarrollo psicosexual de los sacerdotes, con especial atención a la «conducta sexual inapropiada» (léase «pederastia») de algunos de ellos. El libro –preciso en su fundamentación científico y pastoral, comprehensivo y conciso– es accesible a todos, y especialmente oportuno para formadores y profesionales implicados en el acompañamiento personal de sacerdotes y religiosos.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

JEAN-MARIE MULLER
El coraje de la no violencia. Nuevo itinerario filosófico
224 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 11,00 €

La intuición de fondo de este ensayo es que la no violencia ofrece la esperanza de desafiar la sinrazón de este mundo y vencer la fatalidad de la violencia que parece gravitar tanto sobre nuestra vida cotidiana como sobre la historia de los pueblos. Frente a la violencia ciega, se propone una filosofía activa y práctica en las antípodas de toda clase de dogmatismo. Una invitación a descubrir una sabiduría y una trascendencia que abren a lo universal.

ST 92 (2004) 783-796

LOS LIBROS

Recensiones

LABOA, Juan María (Ed.), *Atlas histórico de los monasterios. El monacato oriental y occidental,* San Pablo, Madrid 2004, 272 pp.

Este Atlas histórico del monacato es, sin duda, el mejor que se ha editado dentro del ámbito hispano y uno de los mejores que hay actualmente en el mundo. Y lo es por varias razones: en primer lugar, por el texto, a cargo fundamentalmente de Juan María Laboa –aunque ha contado con la colaboración de otros especialistas en la materia, entre los que destacan Richard Lemus y Columba Stewart–, pues presenta de manera precisa y rigurosa lo esencial del fenómeno monástico, con las características peculiares de cada zona y período.

En segundo lugar, por las ilustraciones: tanto las fotografías (fascinantes) como los mapas o gráficos, de una calidad excepcional, que no son un mero complemento «pedagógico» del texto, sino que suponen un enriquecimiento del mismo, pues aportan elementos difíciles de precisar con la escritura.

En tercer lugar, por su amplitud de miras: no se queda sólo en el monacato oriental u occidental, que trata más ampliamente, sino que tiene unos capítulos donde se aborda –de manera somera, eso sí– el monacato fuera del cristianismo. A destacar, dentro de este campo, el exquisito cuidado y esmero con que ha sido tratada la cuna del monacato: el Oriente cristiano.

El volumen está dividido en ocho apartados con una estructura lógica: universalidad del fenómeno monástico; orígenes del monacato cristiano; primer monaquismo cristiano; tradición monástica occidental; desarrollo y un milenio del monacato en Oriente y Occidente, a los que vienen a sumarse un bello epílogo («Los dones del monacato») y los útiles índices de nombres y lugares.

Estamos ante un libro que reúne una serie de cualidades difíciles de conciliar, pero que en este caso están plenamente conseguidas: es un libro grato de leer y de ver, apto para todos los públicos y útil para el especialista.

Tanto la presentación como el lenguaje dan como resultado un libro de agradable lectura, que no se hace pesado para nadie y que evita, en la medida de lo posible, términos técnicos que obstaculicen su lectura.

Por otro lado, es un volumen que se puede entregar a cualquier chaval de la ESO, estudiantes de teología o religiosos/as, por poner un ejemplo, porque en todos los casos lo harán con aprovechamiento, sin duda cada uno a su nivel, pero descubrirán en este Atlas histórico el profundo espíritu del monacato.

Por poner algún pero –en este caso, más como anhelo personal–, echo en falta dos aspectos: en primer lugar, que haya algún capítulo dedicado específicamente al monacato en la Península Ibérica. Es verdad que aparece, de vez en cuando, en los capítulos generales, pero a lo mejor, por lo menos en la edición para España, habría sido interesante dicho capítulo, a no ser que se piense hacer un libro específicamente dedicado a este tema.

La segunda carencia, a mi entender, es la ausencia de alguna reflexión más en profundidad de las diferentes «reglas» y experiencias monásticas, pero me imagino que en este caso no estaríamos ante un Atlas histórico de menos de trescientas páginas, sino de uno de esos inmensos ejemplares dentro de una colección de muchos volúmenes, difíciles de manejar y, más aún, de leer.

Concluyendo: por las mencionadas características y porque es un libro que, siguiendo el modelo de las fábulas clásicas, «enseña deleitando», considero su adquisición «obligada» para las bibliotecas religiosas, comunidades monásticas y religiosas y colegios (especialmente para la asignatura de Religión, donde escasean recursos pedagógicos de este tipo y calidad). Lo cual no quiere decir que queden excluidos los particulares interesados en el tema, pues puede ser una buena oportunidad de hacer (o hacerse) este espléndido regalo... y ¡que os aproveche!

Fernando Rivas Rebaque

MORO, Renato, *La Iglesia y el exterminio de los judíos. Catolicismo, antisemitismo, nazismo,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 240 pp.

Con una clara vocación de aproximarse a la verdad en torno a la postura y las actitudes de la Iglesia ante el Holocausto judío, Renato Moro, profesor de historia en la Universidad Roma Tres, presenta en esta obra un detallado y minucioso recorrido sobre los pasos que desde la Santa Sede se dieron y las decisiones que se tomaron para afrontar una de las mayores tragedias de la humanidad.

Sin ánimo de emitir juicios morales, pero con la voluntad del historiador de sacar a la luz la complejidad de lo sucedido en aquellos

años, el autor va desgranando innumerables episodios a través de los cuales el lector irá sacando sus propias conclusiones acerca de la controvertida actuación vaticana en la Segunda Guerra Mundial.

El libro posibilita una lectura sosegada de los acontecimientos, por su carácter equilibrado y por la amplitud de los conocimientos que evidencia. En todo caso, la abundancia de datos resulta en algunos momentos excesiva y abrumadora para el lector no iniciado, que puede perderse con facilidad en la maraña de personajes y hechos que entretejen la historia y el drama de aquellos años.

La cuestión de fondo que subyace a toda la obra es el polémico «triple silencio» de la Iglesia ante la persecución sufrida por los judíos: el de la Jerarquía, el de Pío XII en particular, y el de la mayoría del pueblo cristiano en general. Ciertamente, la opción por la prudencia y la diplomacia, realizada conscientemente por el mismo Papa, estuvo motivada por el convencimiento de que de ese modo se evitaban males mayores. Tenía la sospecha de que una actitud de abierta condena habría sido inútil y perjudicial, no sólo para los católicos, sino también para los judíos. Esta opción consciente se fue convirtiendo, con el paso de los años, en una de las decisiones papales que más contribuyeron a crear la falsa idea del filonazismo de Pacelli (le han llegado a llamar «el Papa de Hitler» sin ningún fundamento histórico). El autor de este estudio, con contrastada documentación, deja clara la falsedad de estas acusaciones. Sobradamente conocida es la denuncia del nazismo que Pío XI realizó en la encíclica *Mit Brennender Sorge* (Edith Stein en persona había escrito una carta al Pontífice solicitando una toma de postura contundente con respecto a la situación que estaban sufriendo los judíos), o el solemne mensaje radiofónico navideño que Pío XII pronunció en 1942. Tema distinto sería el valorar si esa apuesta por la diplomacia, a pesar de algunas acusaciones públicas importantes pero puntuales, fue lo suficientemente acertada, o no, según el cariz y las dimensiones que iban cobrando las persecuciones. No deja de sorprender que intelectuales de la talla de Emmanuel Mounier, François Mauriac o Jacques Maritain manifestaran en el mismo momento en que se producían las atrocidades su incomodidad acerca de «los silencios» de Pío XII.

Es imposible entender lo que sucedió durante el Tercer *Reich* sin sumergirse en el ancestral problema del antisemitismo que la propia Iglesia favoreció en momentos decisivos de la historia. Ciertamente, y como bien señala el autor, no se puede identificar el antisemitismo religioso con el antisemitismo racial; pero esta diferenciación no elimina del todo el problema de la delimitación de las responsabilidades. «Las responsabilidades hay que distinguirlas netamente: éstas co-

rresponden a los nazis, esencialmente, y después a los alemanes. Pero una parte de responsabilidad le corresponde también a la Iglesia. No sólo al Papa, y no sólo en 1942, sino a toda la Iglesia, durante el "largo transcurso" y en momentos muy concretos, en todas las ocasiones en que las iglesias y los cristianos no reaccionaron o tardaron en reaccionar» (p. 239).

La dificultad de acceso a una información contrastada y suficientemente veraz, la falta de conciencia de hallarse ante un hecho histórico que inauguraba una nueva era donde el mal alcanzaba cotas insospechadas, la paulatina comprensión del totalitarismo como una «religión política» y una de las mayores amenazas para el ser humano, el antisemitismo latente en la tradición eclesial, fueron ingredientes suficientes como para situar a la Iglesia –y con ella a Pío XII– en una de las circunstancias más complejas y arriesgadas de su historia. Dramática elección, como bien apunta R. Moro. Con buen tino, las páginas de este libro ayudan al lector de ánimo sincero a desechar posturas simplificadoras, partidistas e ideológicas, tan frecuentes hoy en un mercado editorial adicto a la polémica fácil. Es de agradecer el esfuerzo de historiadores rigurosos que ponen en nuestras manos valiosos materiales para la reflexión.

Mª Dolores L. Guzmán

MOROZZO DELLA ROCCA, Roberto (ed.), *Óscar Romero. Un obispo entre guerra fría y revolución,* San Pablo, Madrid 2003, 354 pp.

Se ha escrito mucho sobre Óscar Romero, pero este libro me ha parecido interesante y novedoso. Roberto Morozzo della Rocca coordina a un equipo de autores especialistas en la figura, el país y la época de Monseñor Romero. Su novedad consiste en que no quiere ser un mero resumen de la vida de Romero en su tiempo, su cultura, su acción histórica, pues ello ofrecería una imagen de Romero limitada y haría efímera su memoria. Desde la visión de cada autor se hace un estudio apasionado, crítico y científicamente escrupuloso, para ir ofreciendo de Romero la imagen que merece.

La admiración y el afecto de estos autores por Romero no oscurecen su lucidez crítica, con la que van desmontando muchos de los tópicos e ideologías que circulan sobre él y nos presentan una imagen nueva y verdadera, apoyándose en una extensa documentación sobre su vida que él mismo fue dejando escrita en sus homilías, diario, etc., así como en la utilización de otros documentos de la época.

El libro se divide en tres partes:

La primera –*Romero: el hombre, el cristiano, el obispo*– nos presenta a Romero como un hom-

bre tímido, indeciso y temeroso, hombre complejo en su carácter y en su actuar, cuya inseguridad le hacia refugiarse ante el Santísimo y hacer largas horas de oración. Hombre de conversión diaria, él mismo dice cuatro meses antes de morir: «Mi única conversión es Cristo a lo largo de toda mi vida » (p. 16). Un hombre de profunda fe en Dios, que no podía concebir sino vivida en su Iglesia. Fiel al evangelio y con un profundo amor a la Iglesia.

La segunda parte –*El Salvador de Romero*– nos sitúa en la época y el lugar donde vivió y cómo influyó esto en su personalidad y en su actuar ante la situación de El Salvador: *«Nuestra Iglesia tiene que comprometerse sin miedo en las situaciones concretas, históricas, políticas de la hora, con tal de ser Iglesia y Evangelio de nuestro Señor Jesucristo. (...) La fe en Dios compromete al hombre con la historia»* (homilía del 10 de marzo de 1980: p. 195). Romero, que vivió en una época sombría, con su martirio y su muerte anuncia los de muchos salvadoreños durante la década de los setenta.

La tercera parte –*Veinte años después*– nos presenta la imagen de Romero hoy, el por qué de su santidad: *«al realizar una lectura de la palabra de Dios, de la tradición de la Iglesia y de sus documentos sociales desde un contexto histórico de opresión y exclusión, tenía necesariamente que optar por un compromiso ético de liberación. Esto generó incomprensiones por parte de la Iglesia salvadoreña y le llevó a la muerte»* (J.E. Salcedo: p. 292).

El libro es de fácil lectura, apasionante, y nos ayuda a comprender mejor la historia de Monseñor Romero en sus raíces profundas, a conectarlas con la situación de su país y de su Iglesia y a dar una visión distinta y más clara de este personaje, que nos ayuda a vivir apoyados en Dios, con amor profundo a la Iglesia, pero, sobre todo, a amar hasta el extremo a nuestro pueblo en la situación concreta que nos toca vivir, un inmenso amor a los más necesitados y desfavorecidos de nuestra sociedad.

Juani Ródenas Mira, SAC

RATZINGER, Joseph, *Convocados en el camino de la fe,* Cristiandad, Madrid 2004, 390 pp.

El 75 aniversario del cardenal Ratzinger ha sido la ocasión elegida por algunos de sus discípulos para reunir en este volumen quince escritos suyos, realizados en los últimos años, en los que la visión de la Iglesia como *Communio,* el primado del Papa y la preocupación por el diálogo ecuménico ocupan un lugar central en el conjunto de sus reflexiones.

Es importante tener en cuenta el carácter compilatorio del libro. No sería correcto pretender encontrar

una estructura unitaria, ya que este volumen no responde a un proyecto concebido como tal. Sin embargo, la presencia y relevancia de algunos de los temas señalados –reflejo de los intereses e inquietudes del cardenal– los convierte de alguna manera en el hilo conductor de los diferentes documentos.

Discursos pronunciados con motivo de la concesión del doctorado «honoris causa» en distintas universidades, ponencias en diversos congresos internacionales, presentaciones de documentos magisteriales y el intercambio de correspondencia con los representantes más significativos del diálogo ecuménico son algunos de los textos que se incluyen en esta recopilación y que componen un valioso testimonio para conocer la situación y el modo en que el actual prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe aborda los problemas teológicos y pastorales más candentes de los últimos años. Termina el libro con una exhaustiva bibliografía del cardenal, que supone un buen complemento para quien quiera conocer más a fondo su figura y su obra.

Desde el primer momento queda de manifiesto su indudable formación teológica y su competencia para fundamentar con rigor las cuestiones más espinosas. El mundo de la teología actual no anda sobrado de pensadores con capacidad para elaborar una cosmovisión global, coherente y que dé cuenta de la realidad con cierta solidez y rigor. En ese sentido, el esfuerzo de Ratzinger por ser fiel a su pensamiento revela una honestidad digna de mención. Ante la extrañeza del metropolita Damaskinos frente a algunas de sus declaraciones más recientes, en las que no reconoce en el cardenal al profesor con el que compartió inquietudes, contestará: «el profesor y el Prefecto son la misma persona, pero ambos conceptos designan funciones correspondientes a distintas tareas» (p. 237). Ofrecer argumentos bien hilvanados llevándolos a sus últimas consecuencias, a pesar de las «enemistades» que ello le pueda granjear –él es plenamente consciente de hallarse en el centro de las polémicas–, forma parte de un estilo personal en el que se puede adivinar la fuerte conciencia de la misión que le ha sido encomendada y el deseo profundo de fidelidad a la Tradición de la Iglesia (san Agustín es, sin lugar a dudas, referencia indiscutible en todas sus reflexiones).

Llama la atención, sin embargo, la sorpresa que Ratzinger muestra al constatar las dificultades de teólogos y líderes como el mencionado Damaskinos o monseñor Hanselmann para aceptar el continuo subrayado del cardenal sobre la precedencia de la *Iglesia universal* con respecto a las *Iglesias particulares,* pues, según sus palabras, eso no implica «ningún voto a favor de que la Iglesia local de Roma tenga que tomar para sí el mayor número de prerrogativas posibles» (p. 246). Sin embargo, la insistente preocupación por salvaguardar la unidad

de la Iglesia –de la cual el primado es su mejor garante–, sin que le acompañe el mismo interés por apoyar la necesaria «autonomía» de las iglesias locales (que no necesariamente tendría que degenerar en un relativismo ni en una dispersión), obliga a clarificar al máximo el papel real que jugaría la sede de Roma en relación con el resto de la Iglesia.

Ese subrayado de la unidad aparece continuamente como telón de fondo en la mayor parte de sus consideraciones, bien sea, entre otras cosas, para urgir a la edificación conjunta de esa unidad en la Iglesia como signo del Espíritu Santo, bien para defender el carácter universal y no local de los movimientos eclesiales, bien para destacar la totalidad en su dimensión universal como característica de la enseñanza apostólica y, por tanto, de la comunidad, o bien para afirmar con rotundidad la existencia del Dios uno y único. La cuestión de fondo: de qué unidad se habla, qué contenido se le da y a qué conduciría. Porque, que es necesaria y esencial al mensaje cristiano nadie lo puede negar (*Ut unum sint...*); pero cómo entenderla y, sobre todo, cómo concretarla y con qué actitudes y decisiones llevarla a cabo, ése es el reto más real y donde las declaraciones de principios y de buenas intenciones no son suficientes. Aún queda mucho por definir y construir.

Mª Dolores L. Guzmán

PIRON, Claude – DUCARROZ, Claude, *Tú, tus hijos... y Dios. Problemas de religión en la familia,* Sal Terrae, Santander 2004, 144 pp.

Este libro está escrito partiendo de la experiencia de un padre de familia psicólogo (Claude Piron) y un sacerdote relacionado con las familias (Claude Ducarroz). En diez capítulos abordan cuestiones que pueden ser problemáticas en la convivencia religiosa-familiar, y cada uno de ellos escribe una parte del capítulo según su criterio (el criterio del psicólogo y el criterio del sacerdote). Las cuestiones seleccionadas se presentan al principio de cada capítulo con unas preguntas que sirven de punto de partida y una breve explicación del contexto que produce tales preguntas. Al hablar de Dios, en el segundo capítulo, las preguntas son: *¿Tenemos que hablar de Dios a los niños? ¿Cómo? ¿Cómo lo imaginan ellos?*

Este tipo de preguntas y, sobre todo, el tipo de explicaciones que se ofrecen en el libro están pensadas para niños/as que tienen a partir de seis o siete años, edad en la que el pensamiento empieza a ser más elaborado. Es decir, que los problemas de religión en la familia, tal como se plantea en el subtítulo, se convierten en preguntas que los hijos/as pueden hacer a sus padres en el seno de una familia cristiana de las denominadas «practicantes» y

que se responden desde el criterio de un psicólogo y de un sacerdote.

El criterio del psicólogo suele aportar pautas para comprender el razonamiento que el niño/a hace hasta llegar a plantear esa pregunta, y ofrece propuestas para «saber responder» a esas cuestiones. Al hablar, por ejemplo, de la oración en el capítulo séptimo, se dice que al orar en familia surge *«un sentimiento de solidaridad en el seno de la familia. Al descubrir y compartir lo que viven los otros miembros, el niño se solidariza cada vez más con ellos»*. El criterio del sacerdote aporta sugerencias concretas, experiencias reales, testimonios y otros datos que corroboran la propuesta del capítulo. Volviendo al tema de la oración en familia, el sacerdote dice que *«la mejor invitación a la oración para los niños es ver a sus padres orar y testimoniar el porqué y los beneficios de su oración»*. Llama la atención que el criterio del psicólogo, quizá porque habla también de su experiencia como padre cristiano, suele ofrecer las pistas para encontrar respuestas completas a las preguntas.

Se echa de menos un capítulo introductorio o un epílogo que dé unidad a los capítulos, que explique por qué se han elegido esos problemas y no otros y que, en definitiva, sirva a los autores para presentar sus criterios, posturas, modo y manera de transmitir la fe a los más pequeños/as. Los problemas elegidos para cada uno de los diez capítulos son, en resumen, los siguientes: ¿Hay que bautizar al niño/a o lo decidirá él/ella más adelante? ¿Cómo hablar de Dios? ¿Cómo situarle en esta Iglesia y no en otra? ¿Cómo educar para aprender a convivir con las diferencias? ¿Cómo ser coherentes en nuestra educación en la fe si no vamos juntos a la iglesia? ¿Existe Dios verdaderamente? ¿Hay que rezar en familia? ¿Por qué tengo que ir a catequesis si no quiero? ¿Cómo puedo creer en Dios, si no se le ve? ¿Cómo hablar del demonio, los diablos, los ángeles... sin crear traumas?

También se echa de menos un talante más propositivo y menos impositivo en determinadas cuestiones; aunque las preguntas son muy sugerentes y abren caminos de reflexión y de diálogo, las respuestas que dan los autores son muy cerradas, dejando fuera del libro muchas otras. Al hablar de los llamados «matrimonios mixtos» en el capítulo tercero, sólo se habla de *«las parejas mixtas en el interior del cristianismo»,* aunque se presenta el panorama de *«las uniones entre cristianos de diferentes iglesias, de las uniones entre cristianos y no cristianos, sin olvidar las parejas formadas por creyentes y no creyentes»*.

Podemos pensar que esta falta de profundización es debida a que, si se hubieran contestado todos y cada uno de los interrogantes suscitados, no tendríamos entre las manos un libro manejable, asequible y comprensible, sino un tratado denso, complejo y dedicado a un públi-

co especializado. De esta manera puede leer el libro cualquier persona, especialmente los padres y madres preocupados por saber responder las cuestiones religiosas que plantean sus hijos/as y los catequistas que abren el diálogo en sus catequesis. Sin embargo, conviene contrastar algunas posturas de los autores, como las que mantienen en el último capítulo, donde se abordan cuestiones especialmente difíciles, como son la existencia de diablos, ángeles, posesiones...

El libro es fácil de leer, ameno e interesante, suscita muchas preguntas y propone respuestas para casi todas, algunas muy sorprendentes. El lenguaje es sencillo, salpicado de anécdotas y referencias a lo ya visto para no perder el hilo. Muchos de sus lectores se alegrarán al leer un libro hecho para familias que se preocupan de la educación religiosa, ámbito en el que hay mucho que andar. Quizás haya quien se anime a proponer nuevas respuestas a las preguntas aquí planteadas o a compartir otros puntos de vista sobre los temas tratados, Sería muy enriquecedor.

Cristina Plaza

ANGELINI, Guiseppe, *Las virtudes y la fe,* Cristiandad, Madrid 2004, 320 pp.

En el panorama literario abundan las referencias bibliográficas que abordan el tema de las virtudes desde un punto de vista filosófico. Sin embargo, echamos de menos una meditación a propósito de las virtudes con una fundamentación cristiana y que, más allá del discurso para entendidos, sea también asequible para el hombre de hoy. Deudor de las *Virtù* de Romano Guardini, G. Angelini se ha propuesto cubrir este hueco con la presente obra, en la que aborda, más que la «virtud», las «virtudes» en plural, entendidas éstas como las múltiples formas que asume la buena disposición moral del hombre. Ello significa que la orientación fundamental de la virtud se dirige hacia las obras, por medio de la debida disposición de la opción fundamental.

Nuestro autor no considera que la meditación sobre las virtudes deba centrarse en la calidad de los sentimientos, sino en intentar que el hombre se comporte de acuerdo con ellos, y no meramente en que intente ser bueno. Pero corremos el riesgo de caer en el mecanicismo que supone la repetición de comportamientos que el ser humano considera conformes a la práctica virtuosa. De ahí que el cristiano deba buscar el origen de su obrar más allá de su propia contingencia, tratando continuamente de buscar dicha práctica en la repetición de la experiencia originaria de lo sagrado, es decir, acudiendo a la fuente primera que supone Dios, don y tarea, revelación y búsqueda deliberada por el hombre. La intención de Angelini de poner al lector en ese

camino será una constante a lo largo de toda la obra.

El objetivo del autor consiste en mostrar cómo la fe aglutina el conjunto de las virtudes, puesto que la unicidad de la fe es el reflejo de la misma unidad de Dios, de la cual procede. Las virtudes, entendidas de este modo, disponen al hombre a realizar la obra que él ha iniciado en nosotros, y no a llevar a cabo una obra originariamente nuestra, pero con el fin de que sean apreciadas como un beneficio en vistas a las formas de obrar y de sentir con los demás. Así pues, al analizar cada una de las virtudes, el resultado pretendido es mostrar cómo, en cada virtud, se trata al mismo tiempo de un todo.

La experiencia humana es el soporte de toda la obra, de tal modo que, partiendo de la propia conciencia privada y de sus formas psicológicas, el lector logre alcanzar en su misma actuación las formas efectivas del fundamento moral del hombre.

El recurso a la Escritura es continuo y prolijo, algo lógico tratándose de un estudio teológico. No obstante, considero que en muchas ocasiones la lectura de tales textos sagrados es, aparentemente, un tanto literalista, y las conclusiones que se extraen son en ocasiones demasiado simples, de manera especial en los ejemplos de la literatura sapiencial.

G. Angelini acude a los clásicos para basarse en sus elaboraciones sistemáticas (en el caso de Aristóteles) o de las experiencias de los anacoretas (como sucede con Evagrio Póntico). Con respecto a este último, podemos destacar el análisis de la maraña de pensamientos que sumen al monje en el tedio y la ansiedad y lo conducen a la «acedía» (a la cual está dedicada el primer capítulo), con la consiguiente invitación al lector a no sumirse en una imaginación huidiza que impida asumir la realidad.

En el segundo capítulo se aborda el deseo, apetito sensitivo medido por la templanza, virtud que nos invita de nuevo a no abandonar el lugar que Dios nos ha asignado en esta vida. Sin embargo, la inclinación actual conduce al hombre a la satisfacción de los pequeños e inocentes placeres para llenar el vacío que proviene de la inestabilidad emotiva. Así, por ejemplo, el ejercicio de la templanza por medio de las renuncias voluntarias, como el ayuno, podría hallar mejor acogida en la actualidad, según nuestro autor, no en la ausencia de ingestión de alimentos, sino con el autocontrol del deseo de ver, probar o experimentarlo todo. Tal es el caso de la *evagatio mentis* del monje.

La relación entre el apetito sensitivo de la ira y la paciencia abarcan el contenido del tercero de los capítulos, para el que se tienen en consideración las relaciones del individuo con el resto de personas con quienes convive. La impaciencia, que ve en nosotros o en los demás mucho allí donde hay poco, puede ser combatida con el recurso a la ironía y una percepción más

objetiva de la realidad. Para ello, comportamientos como la caridad, la corrección fraterna o el ejercicio del discernimiento, en la escucha de la propia conciencia, son algunas de las propuestas de Angelini que encaminan a que el hombre se haga capaz de querer, y no simplemente de padecer, con el fin de no dejarse guiar por el cuidado de su propia imagen ante los demás.

El cuarto y último capítulo está dedicado a la relación con los demás y la justicia. El autor advierte del peligro de un reduccionismo juridicista del término «justicia» que lo entienda sólo en el sentido de dar a cada uno lo suyo, por lo que apela a la tradición bíblica, en la que dicho término es concebido como fidelidad del hombre a la alianza con Dios y la consiguiente preocupación por el hermano, ilustrada con multitud de ejemplos de la Escritura. De esta manera, la justicia adopta un rostro en el encuentro agradable con el otro por medio de la confianza y el reconocimiento recíprocos, de la gratuidad o de la afabilidad.

En consecuencia, el presente libro supone, más que un análisis minucioso de las virtudes, un vademécum que invita al lector a habituarse a la relación con Dios en lo cotidiano de nuestro vivir diario. Así, a medida que avanzan los capítulos, el lector se verá reflejado continuamente en los numerosos ejemplos de la vida práctica propuestos por el autor, que nos conducen a sentirnos confiados en nuestro obrar, gracias a la fe, «en unas manos más grandes y seguras que las nuestras».

Óscar González

ZATTONI, Mariateresa – GILLINI, Gilberto, *Los senderos de la vida. El crecimiento de los hijos. Fundamentos y consejos para los padres,* Sal Terrae, Santander 2002, 112 pp.

«Educar para la vida es un proyecto al que no queremos renunciar». Éste es el fruto de las sencillas y a la vez profundas reflexiones que Mariateresa Zattoni y Gilberto Gillini han querido hacernos llegar. Dos personas apasionadas por la vida, que han descubierto en la Vida un modo de vivir diferente que desean hacer llegar a sus hijos, sabiendo que ésta se trasmite por contagio.

Los autores nos proponen ocho senderos a través de los cuales nos llenan de razones para vivir la vida exprimiéndole todo su jugo. A cada uno de los senderos acompaña un capítulo de un cuento: el de un hada que, envidiando a los seres humanos, desea tener un niño.

En cada sendero se nos presenta un «permiso». Así, en el primero nos encontramos con el *permiso para existir.* Para poder confiarnos a alguien tenemos que estar vinculados a ese alguien, ya que la vida se constituye en su esencia a través de vínculos. Es importante también obtener *permiso para tener límites*

que nos permitan adherirnos a la realidad. No podemos vivir siempre proyectando el niño que nos gustaría tener, sino acoger al niño real como si fuera el mejor de los niños, el único; favoreciendo así que no crezca en el resentimiento.

Permiso para detenerse es el que se nos concede en el tercer sendero para poder aprender a dialogar con la realidad y educar niños felices, llenos de estrategias para aceptar la vida y llenos de confianza en sí mismos.

En el cuarto sendero descubrimos la importancia que tiene dar tiempo al tiempo con el *permiso para saber esperar,* fundamental para poder recorrer el camino hacia la tolerancia a las frustraciones. Algo que aprendemos con el *permiso para superar los obstáculos.* Éstos están inscritos en *el ADN de la vida* y son los que hacen posible el crecimiento, la superación; son los que, en definitiva, dan a luz la posibilidad de VIVIR.

En la profundidad de nuestro bosque, seguimos adentrándonos en nuevos senderos que tocan las fibras esenciales de nuestro ser. En el sexto sendero, se nos otorga el *permiso para sufrir.* En él encontramos una invitación a la esperanza, a descubrir el silencio como fuente de comunicación, a creer de verdad que la muerte siempre engendra vida, y vida en abundancia. Por eso, con gozo y esperanza, se nos regala en el séptimo sendero el *permiso para exagerar* y se nos plantea la posibilidad de *enseñar la inagotable sobreabundancia de la vida,* que implica el aprendizaje para *diferenciar la sobreabundancia en cantidad de la sobreabundancia en calidad de relaciones.*

Y finalizamos nuestro recorrido en el octavo sendero, que nos da *permiso para ir en otra dirección.* Nace de la conciencia de que el hijo no es de sus progenitores, sino de la vida. A ellos les corresponde la entrega de una brújula en sus manos, la contemplación y la permanencia en el lugar adonde el hijo pueda orientar su retorno.

Los senderos de la vida es un libro entrañable que va más allá de los consejos pedagógicos. Es un libro que no pretende enseñar, sino mostrar caminos que conducen a la vida. Es un libro escrito por corazones apasionados que creen que vivir a tope merece la pena. Es un libro valiente, lleno de «empujones» que invitan a seguir adelante en la difícil pero hermosa tarea de educar.

Cristina Tejerina

BAR-EFRAT, Shimon, *El arte de la narrativa bíblica,* Cristiandad, Madrid 2003, 380 pp.

La Biblia es uno de los grandes tesoros literarios de la historia, y se le reconoce universalmente su gran cualidad artística. Pero hasta hace relativamente poco tiempo, los estudios sobre ella, en la mayoría de los casos, dejaban de lado su forma peculiar, que es la narrativa, como si no fuera significativo que más de un tercio de la Biblia lo constituyan relatos. Los autores bíblicos *narran,* en vez de hacer confesiones de fe; y para conocer este género necesitamos disponer de una serie de herramientas que nos permitan analizar cómo se organizan y presentan los elementos de las narraciones. Y no es asunto de estética, sino de sentido, porque lo que el autor quiso decir no es lo mismo que lo que dijo: la forma presente en el texto ejerce una determinada función.

Y aunque la investigación bíblica no haya desarrollado aún ninguna teoría del relato que sea aceptada por todos, el interés por la narrativa bíblica ha ido creciendo en los últimos años, y disponemos ya de numerosos estudios, como este de Shimon Bar-Efrat, que ha dirigido durante años el Departamento de Literatura Bíblica en la Universidad Hebrea de Jerusalén y nos ofrece una excelente guía de narrativa bíblica como obra literaria, presentando un método de lectura basado en los instrumentos y principio de los estudios literarios, ilustrado con numerosos ejemplos.

La atención del libro se dirige principalmente a los aspectos formales y estructurales de los relatos bíblicos y estudia las técnicas y modos de descripción, los tipos de narración y otros aspectos formales.

Cada capítulo se centra en alguno de estos elementos: el *narrador,* los *personajes,* la *trama,* el *tiempo* y el *espacio* y el *estilo,* y concluye con el análisis de la narración sobre Amnón y Tamar.

Gracias a un método sistemático y ordenado, el lector se va acostumbrando, por ejemplo, a reconocer la presencia del *narrador* y va aprendiendo a distinguir entre el omnisciente y aquel que sólo conoce parcialmente lo narrado; el que se introduce en la historia y el silencioso; el neutral o el comprometido. Esto proporciona elementos preciosos para analizar las narraciones bíblicas y disfrutar de ellas.

Dolores Aleixandre

MALVIDO MIGUEL, Eduardo, *Padre nuestro que estás en Jesucristo,* San Pablo, Madrid 2004, 340 pp.

Al acabar de leer este libro, se tiene la impresión de que el título no se corresponde con la sensación que deja su lectura.

Básicamente, el autor hace un estudio de las siete peticiones del «Padre nuestro», queriendo interpretar lo que representan, esto es, qué se pide en ellas, tanto para un judío contemporáneo de Jesús como para el mismo Jesús y para los cristianos de las primeras comunidades. Este estudio se hace con todas las peticiones, pero no con la primera aclamación («Padre nuestro que estás en los cielos»), a la que dedica un estudio más extenso (lo cual, lamentablemente, no significa que sea mejor) desde tres dimensiones: intelectual, vital y utópica (*sic*).

Dejando de lado algunas afirmaciones, a mi entender un tanto temerarias, como, por ejemplo, que Jesús nunca dijo «tus pecados quedan perdonados» (p. 256), o la misma estructura de la obra y el baile de estilos en que se mueve, el libro viene a ser una mezcla de ensayo, libro de texto, cuaderno de ejercicios espirituales y estudio privado, todo ello con un tono más bien paternalista, como de aquel que, sabiendo mucho de cierto tema, se dirige a alguien que, pretendidamente, no tiene ni la menor idea del mismo.

Falta una línea argumental bien definida. El autor tiende a sobreabundar en sus argumentaciones y contenidos, saltando de unos a otros sin previo aviso, sin que ello suponga un aumento equivalente en la calidad de los mismos.

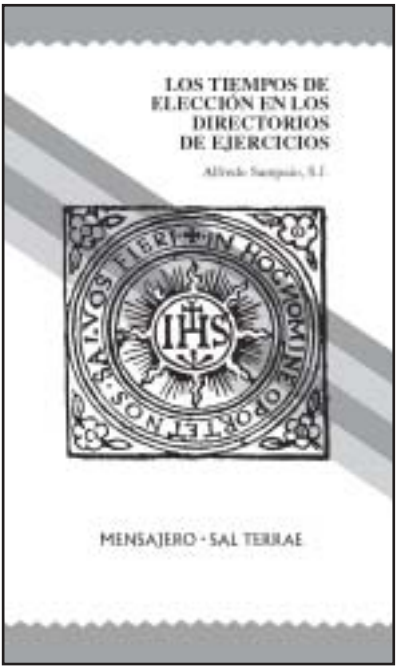
Me ha extrañado que, para la presente obra el autor sólo reseñe veintinueve obras como bibliografía, dentro de las cuales echamos de menos a los grandes biblistas. Creo que, dado el objeto de estudio, habría sido muy interesante la opinión de los mismos. Y digo que me extraña, porque para otros libros de menos volumen y trascendencia el volumen del aparato bibliográfico es, cuando menos, mayor y/o más adaptado al objeto de estudio.

En suma, un libro que, dado el objeto de estudio, habría podido dar mucho más de sí.

Fr. Bartolomé Vela Lara, TOR

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

ALFREDO SAMPAIO, SJ

Los tiempos de elección en los Directorios de Ejercicios

336 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 23,50 €

Los estudiosos no se ponen de acuerdo en cómo aplicar en los Ejercicios Espirituales lo que san Ignacio llama *los tiempos de elección.* El presente estudio se hace aplicando un método histórico y teológico-espiritual a los distintos «Directorios» existentes y cotejándolos con la enseñanza de Ignacio, de manera que se pueda deducir la mayor o menor fidelidad al pensamiento del autor de cada una de las posiciones que históricamente se han defendido.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

UMBERTO DA VANNA

Eres grande.
Tu vocación profunda

176 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 9,50 €

Éste es un libro fascinante, por los temas que pone sobre el tapete, estructurado en torno a las infinitas *preguntas* que se hacen los jóvenes y a la narración de sus *experiencias.* Un libro que permite ver al joven cuáles son sus verdaderos intereses, qué cosas son para él más importantes y contribuyen a forjar su personalidad. Porque, más allá de las decisiones que tiene que tomar, hay un hilo conductor que une y da sentido a los infinitos gestos que realiza cada día.