



Las VII Jornadas organizadas por la Oficina para las Causas de los Santos, celebradas en Madrid del 13 al 15 de marzo de 2013, han tenido como tema central *la confesión de la fe*, centrado en dos ámbitos principales; por una parte, los propios confesores, entre los que destaca la figura del recién nombrado doctor de la Iglesia san Juan de Ávila; por otra, los mártires, ejemplo supremo de la fidelidad a Cristo, con la mirada puesta en la próxima Beatificación del Año de la fe.

Este libro recoge los trabajos presentados en dichas Jornadas. En la sección de Estudios encontramos ponencias que fundamentan teológicamente el martirio cristiano y nos sumergen en la historia de los mártires en el cristianismo hispano; además, nos permiten adentrarnos en la Tarragona de los primeros cristianos, así como reflexionar sobre el culto a los mártires en base a los nuevos textos litúrgicos. En la sección de Comunicaciones presentamos una guía de oración con textos de san Pedro Poveda, así como información relativa a la próxima Beatificación del Año de la fe. Nuestra Mesa redonda ha tratado la figura de san Juan de Ávila desde prismas diversos, acentuando su faceta educativa, humanista y reformadora, siempre con vistas a la santidad. Ofrecemos también, por último, unos Talleres de trabajo centrados en la elaboración de la *Positio* en las Causas de los Santos, así como un apartado de Documentación en el que se recogen textos del papa emérito Benedicto XVI y de la Congregación para la Doctrina de la Fe, así como información sobre algunas publicaciones relacionadas con nuestro ámbito de trabajo, realizadas por la Congregación para las Causas de los Santos.


EDICE
— editorial —
Conferencia
Episcopal
Española

ISBN-13: 978-84-7141-792-3



9 788471 417923



La confesión de la fe. M.^a Encarnación González Rodríguez, Ed.

ENCUENTROS
Y CONGRESOS

7


EDICE
— editorial —

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
Oficina para las Causas de los Santos



ENCUENTROS Y CONGRESOS 7

La confesión de la fe

Editado por
M.^a Encarnación González Rodríguez



II

Fundamentos teológicos del martirio cristiano

GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ
*Universidad Pontificia Comillas
Madrid*

Introducción

El martirio es un acontecimiento que sacude profundamente la vida de cualquier grupo social que lo vive en su seno; más aún si se da de manera prolongada. De ahí que la Iglesia antigua hubiera de integrar en su vida y en su reflexión teológica un acontecimiento de tal magnitud, que conmovió profundamente a la comunidad cristiana. Me acercaré someramente a esta reflexión, de la que tanto las actas de los mártires como otra literatura eclesial dan rendida cuenta. Antes de abordar directamente la teología del martirio en la Iglesia antigua, me parece conveniente detenernos en dos pasos previos, que nos permitirán entender con mayor profundidad y aprovechamiento esta teología. Apunto primero unas líneas elementales de la concepción cristiana de la persona, en la que se asienta la llamada a la santidad y el martirio; y proporciono, segundo, unas pinceladas fragmentarias sobre el modo como Jesús nos revela en qué consiste el ser filial, ser Hijo, en su “martirio” en la cruz. Después, tercero, pasaré a considerar la concepción teológica del martirio en la Iglesia antigua. Para finalizar, cuarto, vuelvo la mirada brevemente hacia el concilio Vaticano II, que sitúa el martirio dentro de la llamada universal a la santidad (LG 42).



1. Llamados a reproducir la imagen de su Hijo. Líneas básicas de antropología cristiana¹

Porque a los que había conocido de antemano los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos (*Rom* 8, 29).

En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado (GS 22).

1.1. Dios crea imprimiendo un dinamismo en la creación

La fe en el Dios creador forma parte integrante y fundamental de la doctrina bíblica y, consecuentemente, constituye un pivote central de la fe cristiana². Esta fe se recoge solemnemente en el Credo, en su primer artículo. El relato del Génesis, que no presenta en toda su complejidad, nos retrata a un Dios soberano y libre, que crea mediante la fuerza de su palabra: «dijo Dios... y así fue». También según el NT la palabra de Dios es creadora:

¹ En el epígrafe 1.1.; 1.2.a) y 1.3. retomo párrafos enteros y resumo otros de mi artículo *La vida cristiana como vocación*: Miscelánea Comillas 59 (2001) 525-545; publicado de modo resumido como la voz "Vocación" en C. FLORISTÁN (dir.), *Nuevo diccionario de pastoral*, San Pablo, Madrid 2002, 1594-1601.

² Sigo a J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1999², 21-153; *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1996³, 19-88. Ruiz de la Peña ha hecho una presentación más accesible de estos temas en: *Creación, gracia, salvación*, Sal Terrae, Santander 1998². La doctrina que Ruiz de la Peña ofrece, con su prisma personal, pertenece, no obstante, al común acervo de la teología católica como se puede comprobar cotejando con: L. F. LADARIA, *Antropología teológica*, U.P. Comillas - PUG, Madrid - Roma 1983; *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993.

«Por la fe sabemos que el universo fue configurado por la palabra de Dios, de manera que lo visible procede de lo invisible» (*Heb* 11, 3). Si atendemos a otras expresiones en Isaías resulta que una de las maneras de proclamar esta fe en la creación reside en considerar que el acto creador de Dios es un acto de llamada, de llamada al ser precisamente:

En varios lugares se habla de la creación *por la palabra*. Como Dios llamó a Israel para hacer de él su pueblo (*Is* 45, 3-4; 48, 12; 54, 6), así llama a las cosas al ser (*Is* 48, 13: Yahvé llama a los cielos y estos comparecen ante él. (...) este crear "diciendo" las cosas, llamándolas al ser, va a constituir uno de los trazos característicos de la teología de *Gén* 1³.

La llamada de Yahvé resulta, pues, constituyente de la realidad. Toda la realidad existente ha sido llamada; se retrotrae a la llamada divina al ser, a la existencia. Lo que instaura la creación, que hace que aquello que no era sea, es, precisamente, la llamada divina. Pablo, hablando de la fe de Abrahán, empareja la fe en la resurrección y en la creación, pues ambas manifiestan la misma fuerza vivificadora y la inaudita potencia creadora de Dios. Así, Abrahán es padre de muchas generaciones: «ante Dios, a quien creyó como al que da vida a los muertos y llama a la existencia a lo que no existe» (*Rom* 4, 17).

Así, pues, la creación surge y se debe a la poderosa llamada de Dios, capaz de engendrar, de crear, de dar vida, de hacer surgir de la nada. Esto significa que lo que hay al principio, en el acto original creador de Dios, es, mediante la llamada, un impulso hacia un fin. Dicho más técnicamente: en el *arché* (principio) hay un *télos* (finalidad). Luego la creación según la Biblia supone por parte de Dios un diseño, un plan, un objetivo. Si en la creación está alojado un plan, la mera existencia de las cosas, de los seres, del mundo, de los animales y del hombre no culmina en realidad

³ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 30; cursiva y comillas en el original.

la creación. Si la creación es originalmente *llamada* hacia una finalidad, con un propósito y un objetivo, nos interesa ante todo comprender cómo es la creación del hombre, para entender a qué ha sido llamado al haber sido creado. Si esta es la lógica que Dios imprime a la creación desde el comienzo, el hombre se logrará al realizar el fin dinámico que está grabado en su propio ser⁴.

1.2. Una antropología vocacional

Fijémonos ahora en esa realidad particular de la creación que es la persona humana, el hombre. Ya anticipo que la Escritura maneja una antropología vocacional. Es decir, la Escritura entiende lo que la persona humana es, en su núcleo más radical, desde el destino de lo que está llamada a ser: reproducir la imagen del Hijo. Ese es el logro definitivo e insuperable del ser humano, su última razón de ser, el secreto de su existencia y de su felicidad, tanto histórica como eterna.

a. *Antiguo Testamento*

Dentro del AT, y para el asunto que ahora a nosotros nos interesa, destacan los siguientes rasgos con respecto a la comprensión del hombre. En primer lugar, el relato sacerdotal de Génesis 1 introduce así la creación del hombre: «Y dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra...”» (Gén 1, 26; cf. 28). Resalto este elemento, sin comentarlo de momento, porque será recogido y profundizado por el NT. Baste con señalar, como elemento dinámico, que los Padres entendieron la vida cristiana como el paso de la imagen, que constitutivamente somos, al logro de la semejanza, que estamos llamados a alcanzar gracias al seguimiento y la imitación de Cristo. Los Padres combinan un elemento más estático, la imagen, con otro de carácter

⁴ Esto es lo que MÁXIMO CONFESOR (579/580-662) llamará «el dinamismo natural del ser creatural».

más dinámico, la semejanza. Desde el punto de vista de la antropología filosófica diversas escuelas de pensamiento recogen de alguna manera esta estructura de la persona humana, que realiza su propio ser, de algún modo ya en germen en sí mismo, en el decurso de su existencia y su caminar. Curiosamente la persona humana se alcanza a sí misma en el despliegue de su propio ser.

El segundo lugar, a este hombre creado se le impone un mandato (Gén 2, 16-17), una prohibición. ¿Qué sentido puede tener? Sigamos, de nuevo, a Ruiz de la Peña:

De él [sc. de Dios] ha recibido la vida, y solo la conservará en la obediencia a su voluntad.

De otro lado, imponiéndole este precepto, Dios le descubre al hombre su carácter de ser libre, ratifica su índole personal y responsable; Adán está frente a Dios como un *sujeto*, un dador de respuesta, no como un *objeto* de su voluntad⁵.

Este aspecto, el mandato, pone de relieve que la antropología bíblica es una antropología relacional, de diálogo y de amistad. El hombre solamente se entiende en su relación con Dios, que para él y el logro de su propio ser resulta absolutamente constitutiva. La persona humana es relación abierta con Dios. Una relación que podemos concretar aún más. La antropología relacional de la Biblia se manifiesta como una antropología obediencial y vocacional.

En cuanto antropología obediencial⁶, la Escritura considera que en la relación del hombre con Dios el segundo no solamente tiene la primacía, en cuanto creador, sino también en cuanto Señor al que obedecer y adorar, al que admitir y reconocer como Dueño y Señor, a quien escuchar y atender, en definitiva, como

⁵ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 34; cursivas en el original.

⁶ KARL RAHNER ha explotado a fondo este radical de la antropología cristiana hasta el punto de considerar a la persona humana como «potencia obediencial» y «oyente de la palabra»: capacidad de respuesta obediente y libre a la Palabra, a la llamada de Dios.

Dios, que, por lo tanto, puede disponer y dispone soberanamente de sus criaturas. El reconocimiento del propio ser creatural y del ser creador de Dios revierte positivamente sobre la persona humana, abriéndola a una relación obediencial con Dios como lo más suyo propio.

Más radicalmente, el mandato significa una relación de confianza, en la que Dios se fía del hombre y le confía un encargo. En nuestra vida cotidiana, cuando algo nos importa de verdad buscamos una persona de confianza a quien encargárselo. Me refiero a cuestiones que son fundamentales para nosotros, como atender a los hijos o a los padres, no a asuntos laborales. La amistad se puede medir por el grado de confianza con el que se pueden pedir favores gravosos. Así, de un modo análogo, Dios manifiesta la confianza en nosotros dándonos un encargo, un mandato. En la misma línea, quien recibe el mandato, la misión de la encarnación, la revelación del rostro paterno de Dios y la salvación es precisamente el Hijo. Así pues, el mandato y la obediencia forman parte de la filiación y la amistad, como exponentes de un Dios amigo de los humanos que confía en ellos.

Ahora bien, el mandato expresa la posibilidad de que el hombre no siga ese camino. Así, pues, se indica claramente la responsabilidad de la persona, de sus decisiones, de su libertad, según la cual irá trazando una identidad orientada conforme el plan de Dios y elaborada desde la relación con Él (que para el NT será una relación filial); o una identidad en desobediencia, que conduce al pecado y a la frustración del propio ser. La respuesta personal, la responsabilidad y la libertad adquieren un peso sustantivo y fundamental, pues en ellas y a través de su ejercicio se juega el logro o el fracaso de lo que el hombre es. Por lo tanto, la respuesta a Dios, positiva o negativa, es ineludible y constitutiva del fundamento metafísico de la libertad humana. Pero, además, resulta la clave de bóveda de la consecución del propio ser, puesto que el hombre, según la Escritura, es radicalmente aquello que está llamado a alcanzar, a ser. Por lo tanto, la antropología obediencial se trastoca en antropología vocacional.

La respuesta obediencial positiva es, en el fondo y como hemos visto, una respuesta vocacional, pues consiste en asentir libremente a la llamada de Dios, al plan de Dios, a la finalidad de Dios con la creación del hombre; una creación que es llamada a la relación y la comunión con Él. La antropología obediencial es vocacional. Y el seguimiento de la vocación, por su parte, implica el logro personal más profundo, la realización más auténtica y verdadera del propio ser.

b. Nuevo Testamento y GS 22

Estos elementos ahora indicados, de una manera sumaria y un tanto abstracta, encuentran un respaldo formidable en el NT. De modo más eminente en la figura y la historia de Jesús de Nazaret. Pues Jesús vive desde la relación filial estrecha, íntima, cercana y constructora de su identidad con su Padre Dios, a quien denomina *Abbà*. Jesús responde con toda su vida a la voluntad del Padre (cf. *Jn* 4, 34; *Heb* 10, 5-10) de tal manera que, en un resumen de su vida, se puede decir de él que fue obediente hasta la muerte de cruz (cf. *Flp* 2, 8). Así, la relación de Jesús con Dios aparece como una relación obediencial y vocacional. Pues el acontecimiento Cristo Jesús en su conjunto se puede leer como el cumplimiento por parte del enviado del encargo del Padre y la respuesta a la misión recibida (cf. *Jn* 4, 34; 5, 30.36; 6, 38; 12, 27; 20, 21). Y así, la vida cristiana en su conjunto se puede entender como obediencia a la fe (*Rom* 1, 5; 16, 26; *DV* 5).

En el NT, como acabo de insinuar, se profundizan, continúan y radicalizan los aspectos centrales de la antropología del AT que acabo de presentar sucintamente. La antropología teológica cristiana gira en torno a dos motivos teológicos fundamentales: la teología de los dos adanes y la creación a imagen del Hijo, ambos recogidos en GS 22, para fundamentar una de sus afirmaciones fundamentales: «En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22).

En efecto, ¿cómo poder sostener que el misterio del hombre «solo⁷ se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» para que la fe cristiana como propuesta no sea algo extrínseco a la persona humana, algo que le vendría de fuera y le sería ajeno? La antropología que defiende la fe cristiana propone precisamente que la propia realidad del hombre encuentra su plenitud, su sentido último, su culmen, su verdadera realización, en la vida cristiana. En GS 22 se fundamentará esta afirmación, que se basa en la correlación entre la protología (lo que el hombre es desde su creación, desde el designio original de Dios para él), la soteriología (Cristo como el camino que nos muestra la vía de la perfecta realización del ser humano) y culmina en la escatología (el estadio final de la plenitud en Cristo del hombre)⁸. Yo ahora me fijo solamente en los motivos relativos a la creación de la persona de la humana, que aparecen en GS 22. En mi exposición comento básicamente algunos aspectos de los dos primeros párrafos de GS⁹, junto con otros elementos.

⁷ Sobre el sentido de este “solo”, cf. A. CORDOVILLA, «“Gracia sobre gracia”. El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado», en G. URIBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, U. P. Comillas-, Desclee, Madrid – Bilbao 2005, 97-143; aquí, 110-113.

⁸ La correlación entre creación y salvación estructura la primera encíclica de Benedicto XVI. Cf. G. URIBARRI, *Gramática y método de Deus caritas est, primera encíclica de Benedicto XVI*: Communio NE 2 (otoño 2006), 43-56.

⁹ He consultado: TH. GERTLER, *Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschen. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten vatikanischen Konzils*, St. Benno, Leipzig 1986; L. F. LADARIA, “El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II”, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1989, 705-714; L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, U. P. Comillas – San Pablo, Madrid 2007, esp. 43-77; W. KASPER, “Cristología y antropología”, en Id., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 266-296; W. KASPER, “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio”, en Id., *Teología e Iglesia*, 401-415; A. CORDOVILLA, «“Gracia sobre gracia”. El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado», en G. URIBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, U. P. Comillas – Desclee, Madrid – Bilbao 2005, 97-143; J. VIDAL TALÉNS, *La fe cristiana y sus coherencias*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2007, 187-209.

1. Esta concepción se fundamenta, por una parte, en la teología del *segundo Adán*. Adán, el primer hombre en aparecer sobre la tierra, era en realidad figura del que había de venir. Encontramos esta afirmación en Pablo: «Adán, el cual es figura del que había de venir» (*Rom* 5, 14). La interpretación teológica actual más difundida de este texto sigue la de la llamada “escuela asiática” de la patrística de los siglos II y III, recuperada por la teología del siglo XX. En esta línea, Tertuliano dijo: «En cualquier forma que se le daba al barro, se pensaba en Cristo que tenía que ser hombre»¹⁰. En la misma línea se sitúan otros textos de otros Padres, en particular de Ireneo¹¹. Así, la idea fundamental consiste en que el molde fundamental desde el que ha sido creado Adán era Cristo. Por eso Adán prefigura a Cristo y Cristo es el prototipo en plenitud al que Adán, cada uno de nosotros, apunta. El texto básico que está detrás es *Gén* 2, 7, según el cual el hombre fue modelado del barro. El modelo según el cual fuimos modelados del barro es Cristo. Nuestro molde, entonces, es originalmente crístico; por consiguiente, nuestra realización verdadera no puede ser otra que la cristificación: la realización y el despliegue propio del ser de nuestro molde original.

El párrafo primero de GS no se queda solamente en este enunciado de tipo general. Concreta algo más al señalar que la revelación de la verdadera vocación del hombre consiste precisamente en lo que es el centro de la vida y la misión del segundo Adán, de Cristo: la revelación del rostro de Dios como Padre y de su amor. Por consiguiente, toda la vida y la persona de Cristo es respuesta eminente a la vocación humana, rubricando en su cumbre los desarrollos anteriores del primer capítulo de la primera parte de GS sobre la vocación humana y su dignidad.

¹⁰ *De carnis Res.* 6 (PL 2, 282; CSEL 47; p. 33, l. 12-13). Citado en nota 20 en GS 22.

¹¹ IRENEO DE LYON, *Dem.* 32; TERTULIANO, *Adv. Prax.* 12, 3-4. Más detalles y la traducción del texto de Tertuliano antes citado en L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, 50-54.

2. El punto medular, con el que mejor se articula la antropología neotestamentaria, consiste en la profundización del tema del hombre como *imagen de Dios*¹². El famoso y denso texto del himno de la Carta a los Colosenses (1, 15-20) nos presenta, entre otros aspectos, a Cristo como la imagen arquetípica según la cual se realizó la creación:

que es imagen del Dios invisible,
primogénito de toda creatura;
porque en él fue creado el universo
(en el cielo y sobre la tierra,
lo visible y lo invisible:
tronos, señoríos, principados, potestades),
el universo ha sido creado por medio de él y para él
(Col 1, 15-16).

Este texto no solo sitúa a Cristo como origen, prototipo y arquetipo originante, sino que también apunta hacia la participación de toda la creación en Cristo. Cristo no es solamente la imagen arquetípica a situar en el origen de la creación, sino el punto omega (Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13) hacia el que la creación camina. El sentido de la historia y del cosmos es su cristificación, su incorporación a Cristo, la cabeza de todo el cuerpo, de todo el cosmos, el principio recapitulador y consumidor de la historia y del mundo (cf. 1 Cor 15, 24; Ef 1, 9).

Una serie de textos neotestamentarios de denso contenido doctrinal formulan de una manera más expresa que el ser propio de la persona humana es alcanzar a ser verdaderamente imagen de Cristo (Rom 5, 12-19; 1 Cor 11, 7; 15, 49; 2 Cor 3, 18; 4, 4.6; Flp 3, 21; Col 3, 10). Los Padres entendieron que la imagen de la que el Génesis nos hablaba es precisamente Cristo¹³. En el fondo es la misma idea central que se puede expresar a través de otra

¹² Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 45 y 61-88.

¹³ IRENEO, *Adv. haer.*, V, 16, 2; *Dem.*, 22; TERTULIANO, *De carnis Res.*, 6 (ya citado); *Prax.*, 12, 4. Más referencias el L. F. LADARIA, *Antropología teológica*, 123-5.

serie de imágenes, como ser hijos en el Hijo; o participar de la misma filiación de Jesús, el Hijo (Rom 8, 15; Gál 4, 5; Ef 1, 5); o recibir el mismo Espíritu del Hijo (Rom 8, 15; Gál 4, 6). Quizá la formulación más condensada sea esta de la Carta a los Romanos:

porque [Dios] a los que conoció de antemano, también los predestinó a ser copias de la imagen de su Hijo, para que éste fuera primogénito de muchos hermanos; y a los que predestinó, a éstos también los llamó; y a los que llamó, a éstos también los justificó; y a los que justificó, a éstos también los glorificó (Rom 8, 29-30).

En esta formulación Pablo nos indica diversos aspectos. El primero y más claro es que el destino de la persona humana, según el plan de Dios, es reproducir la imagen del Hijo: la cristificación. Luego el hombre es radicalmente camino hacia un destino, una finalidad¹⁴. En el corazón de la esencia de la persona humana está grabada una finalidad escatológica. Reafirmando este elemento, segundo, se insiste en que Dios llama a cada uno hacia este destino. Es decir, que la meta que constituye nuestro ser no es solamente como el germen original de nuestra esencia, sino que Dios sigue activándola mediante la llamada a cada uno a la conformación con Cristo. Y la llamada, tercero, está acompañada de la oferta tremenda de la gracia de la justificación, del perdón y la reconciliación gratuita con Dios en Cristo mediante el Espíritu, tal y como acontece sacramentalmente en el bautismo. Por eso, cuarto, la finalidad a alcanzar, la meta a conseguir es, paradójicamente, la recepción del don de la glorificación.

Desde esta idea general, en el segundo párrafo de GS 22 se pasa ahora a dos concreciones íntimamente ligadas. Por una parte, recogiendo elementos de teología patristica, se entiende que con el pecado se había perdido la semejanza, pero Cristo, con su encarnación, nos regala la recuperación de esa grandiosa dignidad. Así, la encarnación contiene un precioso aspecto soteriológico.

¹⁴ Cf. GS 34, 38, 39, 45; AG 3.

gico de restauración de la naturaleza humana. Una restauración que para entenderla hay que caer en la cuenta de que afecta a la naturaleza y no solamente al individuo Cristo Jesús. Es decir, frente a un pecado, Adán y Eva, que afectó a la naturaleza, se da una restauración que también afecta a la naturaleza. Se pierde del todo la lógica si a la universalidad del pecado no le acompaña la universalidad de la gracia sanante. Situándose en esta línea, de gran importancia para la correlación entre cristología y antropología, es la afirmación de que «el Hijo de Dios en su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (GS 22). Luego ya están sentadas las bases en la encarnación para la posibilidad de que la salvación de Cristo llegue a todo hombre y, además, que no lo haga de un modo extrínseco.

Por otra parte, este segundo párrafo de GS 22 nos ofrece unas pinceladas sobre la encarnación en cuanto tal. Resalto dos elementos presentes en el texto. Primero, Cristo no es solamente perfecto hombre, es decir, un hombre completo, que ha asumido la naturaleza humana completa, sino que es también el hombre perfecto, es decir, el hombre completo, acabado, la plenitud insuperable de lo humano¹⁵. En correlación con esto, segundo, la naturaleza humana en la encarnación ha sido «asumida, no absorbida» y, a la vez, «ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sin igual» (GS 22). Esto quiere decir que, por un lado, la naturaleza humana en Cristo es la nuestra, sin que la encarnación haya supuesto una transmutación de la naturaleza humana en el sentido de un cambio radical de la misma, de una alteración sustancial de su propio ser o de una eliminación de la misma debido al estrecho contacto con la naturaleza divina y la persona del Verbo. Sin embargo, sin haber sufrido una alteración en el propio ser, sí que ha sido elevada a su máxima dignidad: ha desplegado su potencia suprema y ha alcanzado el rango más alto dentro de sus propias posibilidades, desplegando en todo su alcance el significado de la imagen y la semejanza divina¹⁶.

¹⁵ Cf. L. F. LADARIA, "Jesucristo, salvación de todos", 19-41.

¹⁶ Un texto relevante de la historia de la cristología formula esta idea de manera precisa. Refiriéndose a la encarnación dice el papa LEÓN MAGNO:

3. Queda claro, con esta serie de rasgos elementales, rápidamente esbozados, de la antropología neotestamentaria, que la persona humana se entiende radicalmente desde la vocación: la llamada a la cristificación, a la configuración con Cristo como camino para copiar su imagen, para hacernos en la fuerza de la gracia mediante el don del Espíritu semejantes a Cristo para dar gloria a Dios Padre. Así, la antropología cristiana es una antropología vocacional y de destino; o, dicho más técnicamente, más marcadamente escatológica que protológica. Es decir, la persona humana se entiende mejor y más radicalmente no desde lo que es ahora, ni siquiera desde su origen, sino desde la llamada a lo que graciosamente está destinada a ser y será en su culminación escatológica.

Evidentemente, entonces el decurso de la vida humana, contando con la providencia y el amor divino, consiste básicamente en la disponibilidad y la apertura al plan de Dios para ponerse en camino de cristificación hasta que esta marcha se consume con la culminación escatológica de esta cristificación. La vida humana nos aparece ahora como una respuesta responsable, mediante la libertad ayudada y sostenida por la gracia, a la llamada de Dios¹⁷: como vocación. La vida, el ejemplo y la doctrina de Jesús de Nazaret constituyen la norma fundamental para esta andadura.

1.3. Dios actúa llamando y eligiendo

La *elección* es una de las categorías fundamentales que recorre la historia de Israel y la historia de la salvación en su conjunto, junto con otras, como promesa y alianza. Pone de manifiesto

«humana augens, divina non minuens» («elevando las realidades humanas, no disminuyendo las divinas») (DH 293).

¹⁷ Los conocedores de la espiritualidad ignaciana encontrarán aquí una fuerte resonancia con la "indiferencia".

cómo la llamada de Dios no se sitúa solamente en el origen, en la creación, sino que conforma su modo de actuar. El Dios bíblico es un Dios de elección, de llamada; Yahvé es un Dios que actúa y salva llamando, eligiendo.

Así, por poner solamente algunos de los ejemplos más destacados¹⁸, podemos considerar la llamada o vocación de Abrahán (*Gén* 12-25; *Rom* 4; *Gál* 3; *Heb* 11, 8-19), la vocación de Moisés (*Éx* 2, 23-4, 18; 6, 2-12; 7, 1-8), de Josué (*Jos* 1, 1-18), de Gedeón (*Jue* 6, 11-24), de Isaías (*Is* 6), Jeremías (*Jer* 1), Ezequiel (*Ez* 1, 1-3, 15). También los reyes se pueden considerar como elegidos y llamados por Dios para esa misión de gobernar al pueblo, lo cual se expresa a través de la unción (1 *Sam* 10, 1; 16, 3; 1 *Re* 1, 39; 2 *Re* 9, 7).

Sobre todo el pueblo de Israel se considera a sí mismo el pueblo graciosamente elegido y llamado a vivir en alianza con Yahvé (*Éx* 19, 1.4-6; *Dt* 6, 4-9; 7, 6; 14, 2; *Jos* 24, 24). Y dentro de Israel, Yahvé ha elegido la tribu de Leví, para que los sacerdotes pertenezcan a la ella (2 *Crón* 29, 11), la tribu de Judá y el monte Sion para habitar en él (*Sal* 68, 17; 78, 68; 132, 13.17). El «siervo de Yahvé» es el elegido: «He aquí mi Siervo, a quien sostengo, mi elegido, en quien se complace mi alma» (*Is* 42, 1). Como se puede comprobar, en la acción divina que recoge la Escritura la llamada general y la particular no se excluyen; al contrario, se complementan y se refuerzan. En la Iglesia nos encontraremos con una realidad equivalente a esta del pueblo elegido.

¹⁸ Puede verse una presentación más amplia en: "Llamada"; "Elección", en L. COENEN; E. BAYREUTHER; H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1980. 1983, II, 62-73, III, 9-15; S. LÉGASSE, "Vocation. I. Écriture sainte", en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* XVI (1994) c. 1082-1092; L. GONZÁLEZ QUEVEDO, "Vocación. 1. Vocación en la Biblia", en A. APARICIO RODRÍGUEZ -J. CANALS CASAS (eds.), *Diccionario teológico de la Vida Consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1989, 1824-49; X. PIKAZA, *Llamados por su nombre. La vocación, estudio bíblico*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998.

Estas historias vocacionales ponen de manifiesto que la elección y la llamada particular o singular, de un profeta o un caudillo por ejemplo, no se concentran sobre sí mismas. La actuación generosa y universalista de Dios se vertebra como una articulación de la bendición para la alteridad¹⁹. Es decir, la llamada supone la elección gratuita de un individuo, una tribu, un pueblo o un resto, que queda así separado y singularizado. Pero su finalidad última estriba en ampliar esa bendición recibida hacia los demás, hacia los otros que no han sido depositarios de la gracia de la llamada, y no solamente porque la vocación incluya como uno de sus componentes esenciales una misión a favor de otros.

Esta dinámica se percibe claramente en el caso de Abrahán. Él ha sido llamado a salir de su tierra, ha sido probado, se le ha prometido una descendencia numerosa y una tierra. Por lo tanto, no cabe duda de que la vocación de Abrahán implica una bendición para él y sus descendientes. Sin embargo, el modo de actuar Yahvé combina elección particular y deseo salvífico universal. Este deseo no se realiza a través de una universalidad indiferenciada, tratando a todos por igual; ni tampoco metafísica, como lo sería si no estuviera dirigida a individuos concretos, sino a la esencia metafísica de la naturaleza humana en general. Sino que se cumple a través de una universalidad de alteridad. En Abrahán lo apreciamos llanamente puesto que en él serán benditas todas las naciones de la tierra (*Gén* 12, 3; 18, 18; 22, 18), no solamente su propia descendencia. Por ello Pablo le considera el Padre de todos los creyentes y el prototipo desde el cual se puede entender que la Iglesia esté constituida tanto por judíos como también por los gentiles. Así manifiesta Dios su libertad (que es una libertad de elección y de llamada, sin quedar circunscrito ni atado a nuestras deducciones especulativas, ni a los derroteros que nosotros prefijemos a la llamada:

¹⁹ Me inspiro en R. K. SOULEN, *The God of Israel and Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1996.

bendición y llamada de Israel con exclusión de los gentiles) y su gracia. Pues la gracia llega a todos, pero de diversa manera y por caminos diferentes.

De igual manera, la Virgen María es «bendita entre las mujeres» (Lc 1, 42). Pero esta bendición está al servicio de una gran alegría, que lo será para todo el pueblo: el nacimiento del Mesías, del Señor (cf. Lc 2, 10-11).

Así se manifiesta cómo la libre respuesta vocacional no solamente se sitúa en el plano de la intersección entre la libertad humana y la divina, sino que configura la columna vertebral del plan salvador de Dios. Dios ha hecho depender la salvación de la libre respuesta vocacional de las personas. ¿Acaso puede dársele un peso y una importancia mayor a la cuestión vocacional? ¿Cabe insertar la respuesta vocacional generosa y liberal en un marco más grandioso?

Evidentemente, toda esta estrategia de actuación salvífica de Dios culmina en Jesús de Nazaret, el Mesías escatológico elegido por Dios, el Hijo unigénito de Dios.

2. El Hijo manifiesta su filiación en la obediencia

Y, aun siendo Hijo, aprendió, sufriendo, a obedecer (Heb 5, 8).

No es mi propósito presentar una completa teología de Jesús como el Hijo de Dios²⁰. Simplemente me limito a una serie de

²⁰ He consultado: O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998 (or. 1957), 351-390; J. JEREMÍAS, "Abba", en ID., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999 (or. 1965), 17-89; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995 (or. 1963), 280-346; W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1984, 199-240; M. HENGEL, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la his-*

aspectos básicos que nos permitan comprender cómo se unen la filiación de Jesús y su testimonio (martirio) en la cruz como ejercicio expreso de su ser filial. Para esta cuestión necesitamos comprender, primero, el contenido principal de la imagen de Dios como Padre, para luego pasar a comprobar cómo vive Jesús su filiación.

2.1. El contenido principal de la imagen de Dios como Padre: compasión y autoridad

En el Antiguo Oriente²¹ está bastante extendida la idea de Dios como padre. Allí se refiere a una concepción mítica²², según la cual Dios es el padre, bien del resto de los dioses, bien de la humanidad en su conjunto, o bien de algún individuo en particular, como puede ser el rey. Así, esta concepción de la paternidad de Dios tiene que ver con su aspecto *creador*. Junto a este aspecto

toria de la religión judeo-helenística, Sígueme, Salamanca 1978; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio exegetico*, Sígueme, Salamanca 1995 (or. 1987), esp. 45-54 y 105-213; J.R. BUSTO, *Creo en Dios Padre*: Sal-Terrae 82 (septiembre 1994) 596-609; R. LAUFEN (ed.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi in der Diskussion*, Schöningh, Paderborn 1997; S. GUIJARRO, "Dios Padre en la actuación de Jesús", en VARIOS, *Dios Padre envió al mundo a su Hijo* (35 Semanas de Estudios Trinitarios), Secretariado Trinitario, Salamanca 2000, 15-51; O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 353-415; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, esp. 280-293 y 420-426; G. URIBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, U.P. Comillas - San Pablo, Madrid 2008, 185-201.

²¹ Resumen de J. JEREMÍAS, "Abba", 19; O. HOFIUS, "Padre", en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* II, 242-248; J.R. BUSTO, *Creo en Dios Padre*, 598-9.

²² Mítico no quiere decir ni falso ni ingenuo. Se refiere al estilo de lenguaje y al modo de representación. Los capítulos 1-11 del libro del Génesis se mueven en el marco de las representaciones míticas. El mito es un relato que se emplea fundamentalmente para dar cuenta de algo tan primordial y radical como son los orígenes, una supuesta caída inmediatamente posterior que explique la distancia actual con respecto a la situación primordial, y el destino final.

también se destaca la *autoridad* absoluta de Dios, que lleva consigo la *obediencia* como respuesta humana. Esta autoridad suele ir acompañada de *bondad* y *misericordia*, aunque no por esto se merme su autoridad.

En la *filosofía griega* también se habla de Dios como padre. En Platón este calificativo se refiere a la cualidad de *creador*. Está claramente presente en el *Timeo*, donde se dice que Dios es «padre de todo»²³. Este aspecto será profusamente retomado y confirmado por los Padres de la Iglesia, para quienes el apelativo de Padre va con frecuencia unido al de creador²⁴. También en el estoicismo se entiende que Dios es padre del universo, «creador, padre y conservador»²⁵ de los hombres.

El dato más llamativo del Antiguo Testamento²⁶ no es que en él aparezca la designación de Dios como “Padre”, sino la proporción en la que lo hace, sobre todo en comparación con el NT. Así, en el AT la palabra “padre” (*bf*); *path/r*) en sentido profano aparece en unas 1180 ocasiones, mientras que en sentido religioso la encontramos solamente quince. En el NT en su conjunto encontramos “padre” en sentido profano en un total de 157 veces, mientras que en el uso religioso aparece en 245 ocasiones. Para el AT el término “padre” no es habitual para designar a Dios o destacar algunas de sus cualidades; mientras que en el NT este término se ha convertido en una de las maneras privilegiadas y habituales de designar a la divinidad (particularmente en el evangelio de Juan). Esta es una de las diferencias claras entre el AT y el NT²⁷.

²³ *Timeo* 28c; 41a.

²⁴ Cf. E. ROMERO POSE, “Apuntes sobre Dios Padre en la teología primitiva”, en VARIOS, *Dios Padre envió al mundo a su Hijo* (35 Semanas de Estudios Trinitarios), Secretariado Trinitario, Salamanca 2000, 73-109.

²⁵ EPICETEO, *Diss.* 1,9,7.

²⁶ Resumen de J. JEREMÍAS, “Abba”, 19-23; O. HOFIUS, “Padre”, 245; J.R. BUSTO, 598-601. Más datos en J. SCHLOSSER, *o.c.*, 109-26.

²⁷ En confidencia oral (5.03.2004), Juan Manuel Martín-Moreno, SJ, que vivió bastantes años en Jerusalén, me indicó que hoy en día los judíos se refieren a Dios de un modo habitual y ordinario con “*Abbā*”, mucho más que los cristianos.

El segundo aspecto que se ha de destacar consiste en que en el AT la paternidad de Dios no se entiende en continuidad con la concepción de las religiones del Antiguo Oriente ni de la filosofía griega: «la paternidad divina no era entendida en el AT biológica o mitológicamente, sino soteriológicamente: la filiación divina no representa una cualidad natural, sino que se basa en la maravilla de la elección y la redención divinas (cf. *Éx* 4, 22; *Dt* 14, 1ss; *Os* 11, 1 ss)»²⁸. Como vemos, la concepción de un Dios como padre en Israel no tiene que ver en primer lugar con su consideración como creador del universo, sino con *la experiencia histórica de la actuación de Dios*, tanto en la alianza como en la elección. Esto no quiere decir que tal elemento esté completamente ausente; por ejemplo: «¿No es él tu padre y tu creador, el que te hizo y te constituyó?» (*Dt* 32, 6b; cf. *Dt* 32, 18), sino que no es primario en la vivencia de Israel de la paternidad de Dios. Desde una perspectiva más amplia, la maduración de la fe israelita llevó a considerar la creación como el primer acto de la historia de la salvación. Dentro de este esquema encaja bien una consideración de Dios como creador y “padre”, sabiendo que tal aspecto está ligado a la historia de la salvación como su primer acto (cf. *Is* 43, 6-7; *Mal* 2, 10).

Podemos agrupar los datos fundamentales en torno al AT en tres epígrafes²⁹. En primer lugar, se asocia a Dios con un padre desde la teología davídica de la *elección*. Desde aquí se entiende que Dios es el padre del rey. Así aparece en un texto que será muy importante por su recepción cristiana posterior: «Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo» (2 *Sam* 7, 14; cf. también 1 *Crón* 17, 13; 22, 10; 28, 6); o también: «Él me invocará: Tú eres mi padre, mi Dios, mi roca de salvación» (*Sal* 89, 27)³⁰. Aquí se refleja

²⁸ O. HOFIUS, “Padre”, 245.

²⁹ Sigo la estructuración de J.R. BUSTO, *Creo en Dios Padre*, 599-600.

³⁰ *Sal* 2, 7: «Promulgaré el decreto de Yahvé: díjome: “Mi hijo eres tú, Yo mismo te he engendrado”». Este salmo es de una importancia capital para la primera cristología y la cristología de los Padres. Los cristianos lo leerán como profecía sobre Jesucristo.

en terminología de adopción (filiación divina) la relación estrecha con Dios y la protección que esta teología le otorga al rey. Fuera del rey la filiación no se predica de otros individuos particulares, sino solamente de colectivos («Padre de los huérfanos y tutor de las viudas es Elohim en su morada santa»: *Sal* 68, 6).

Junto con la teología de la elección, predominante en Judá y en el Sur, se da también la teología de la *alianza*, predominante en Israel y en el Norte. Según esta teología, Dios establece ante todo una relación con el pueblo. Y entonces es el pueblo el que considera, desde esta perspectiva, que Dios es su padre: «Israel es mi hijo primogénito» (*Éx* 4, 22); «Cuando Israel era niño, lo amé, y desde Egipto llamé a mi hijo» (*Os* 11, 1). En este sentido Pablo hablará de la filiación como uno de los dones concedidos al pueblo de Israel (cf. *Rom* 9, 4). No se trata, pues, en diferencia al Antiguo Oriente, de una filiación natural, al estilo de entender a Dios como uno de los antepasados que engendra al pueblo.

Los *profetas* van a profundizar en lo que supone la relación con Dios como padre. Así, por una parte, se percibe que esta relación significa que Dios ama al pueblo como un padre³¹, y, por tanto, lo *perdona* y lo salva: «esperando que me llamaras padre mío y no te apartaras de mí» (*Jer* 3, 19; cf. *Jer* 31, 9). O, por ejemplo, para Isaías el recuerdo de la paternidad de Dios habría de ser un refuerzo para mover a Dios a compasión: «Otea desde el cielo, mira desde tu morada santa y gloriosa: ¿dónde está tu celo y tu valor, tu entrañable ternura y compasión? No la reprimas, que tú eres nuestro padre: Abrahán no sabe de nosotros, Israel no nos conoce; tú, Señor, eres nuestro padre, tu nombre de siempre es “nuestro redentor”» (*Is* 63, 15-16).

La relación de Dios como padre para Israel no incluye solamente este elemento de perdón y compasión, que expresa la

³¹ «Como un padre siente cariño por sus hijos, siente el Señor cariño por sus fieles; porque él conoce nuestra masa, se acuerda de que somos barro» (*Sal* 103, 13-14).

misericordia propia de la paternidad, sino también el reconocimiento de la *autoridad* de Dios, de su soberanía y su señorío sobre el pueblo: «Señor, tú eres nuestro padre, nosotros la arcilla y tú el alfarero: somos todos obra de tu mano» (*Is* 64, 7). La soberanía y la autoridad de Dios requieren por parte del hombre una relación de *obediencia* y de sumisión a su voluntad. Para el pueblo de Israel esto se concreta en la observancia de la alianza y del decálogo: «Honre el hijo a su padre, el esclavo a su amo. Pues si yo soy padre, ¿dónde queda mi honor?; si yo soy dueño, ¿dónde queda mi respeto?» (*Mal* 1, 6).

Por último, la paternidad de Dios lleva consigo otra consecuencia: la *fraternidad* de los hijos de Israel: «¿No tenemos todos un solo padre?; ¿no nos creó un mismo Dios?; ¿por qué uno traiciona a su hermano profanando la alianza de nuestros padres?» (*Mal* 2, 10). Dios es el último garante de esta fraternidad, pues el mismo Dios es «Padre de huérfanos, protector de viudas, es Dios en su santa morada» (*Sal* 68, 6). Por lo tanto, reconocer que Dios es padre implica comportarse como hermano: «Sé padre para los huérfanos y marido para las viudas, y Dios te llamará hijo, tendrá piedad y te librará de la fosa» (*Eclo* 4, 10).

En resumen, los rasgos esenciales de Dios como Padre en el AT son la compasión, que incluye el perdón, y la autoridad.

2.2. Jesús, siendo «Hijo», se comporta como Hijo mediante la obediencia

Se puede afirmar con garantías, después de un riguroso análisis histórico y crítico, que Jesús se dirigió a Dios como padre, que transmitió esta enseñanza a sus discípulos, que les enseñó a dirigirse a Dios con el vocativo “padre”, y que él mismo, en

un momento de especial dificultad y lucha interna, se dirigió a Dios empleando el término “padre (*abbâ*)”, manifestándose así como Hijo³².

En cuanto al *contenido teológico* se advierte una *continuidad*, en primera instancia, en el mantenimiento de los rasgos fundamentales de la paternidad divina para el judaísmo de la época y el AT. Así, encontramos muy destacada en Jesús la bondad de Dios, su compasión, su providencia, su benevolencia, la entrega confiada a su bondad amorosa. En esto está en continuidad con la tradición que le ha precedido. De igual modo, cuando se recalca su soberanía capaz de exigir obediencia. Tal aspecto resulta especialmente relevante y significativo para el momento del huerto, en Getsemaní: el momento de mayor crudeza para la vida de Jesús según el relato evangélico. Allí, Jesús se dirige a Dios como a un Padre que pide obediencia.

Por lo mismo, igual que en el AT la paternidad de Dios implicaba la fraternidad entre todos, tal aspecto no está ausente. Ahora bien, aquí se reviste de una tonalidad singular: el perdón. La paternidad misericordiosa de Dios es la clave última de la exigencia de tratar con misericordia perdonadora a los demás. Mientras que el AT afirma: sed santos como Dios es santo (cf. Lev 11, 44; 19, 2), en el evangelio se nos dice: sed compasivos como vuestro Padre es compasivo (cf. Lc 6, 36, mejor que Mt 5, 48). Aquí se da un deslizamiento importante entre el AT y el NT, pues la imagen de Dios es la clave de bóveda última de la razón de la conducta moral del creyente y el máximo ideal al que se puede aspirar. Como se ve, la bondad de Dios, ciertamente maravillosa para cada uno de nosotros, implica una gran exigencia y grandeza para aquel que la asimila de corazón.

Mayor interés reviste para nuestro propósito fijarnos en el modo cómo Jesús vive su filiación. A este respecto destaco algunos aspectos significativos:

³² Cf. J. SCHLOSSER, *o.c.*

1. El ministerio terreno de Jesús gira en torno a la predicación de la irrupción del reino de Dios, ligado a su ministerio y su persona. Ahora bien, el Dios de este reino no puede ser otro que el mismo Dios a quien Jesús ora, dirigiéndose a él como *Abbâ*. Luego paternidad de Dios y reino de Dios son elementos intrínsecamente conectados. Más aún, podemos entender la predicación del reino, en palabras y obras (curaciones, exorcismos, comidas con los pecadores, perdón de los pecados), como un poner en ejercicio el significado de la paternidad de Dios.
2. El único pasaje de todo el NT en el que Jesús aparece pronunciando la palabra *Abbâ* es la escena de Getsemaní en la versión de Marcos: «Y decía: “¡*Abbâ*! Padre: tú lo puedes todo, aparta de mí este cáliz. Pero no sea como yo quiero, sino como tú quieres”» (Mc 14, 36). Curiosamente se trata de una escena de obediencia, de máxima obediencia incluso. Así, queda rubricado cómo para Jesús ser Hijo implica ser obediente al Padre. Si en la implantación y la predicación del reino Jesús muestra una imagen de Dios compasivo, misericordioso y perdonador, que acoge a los perdidos (cf. Lc 15); en la escena del Huerto se recalca la exigencia de obediencia.
3. Jesús muestra su filiación en la escena cumbre de la cruz. El que había sido declarado Hijo de Dios en la escena del bautismo fue tentado precisamente en cuanto Hijo de Dios (las dos primeras tentaciones de Mateo: 4, 3.7). De esta suerte, se subraya que lo que se está poniendo a prueba es precisamente la filiación de Jesús y su cualidad: ¿cómo entendió el mismo Jesús y practicó su filiación? En este aspecto tan central resuenan muchos elementos.

Se resalta la comparación entre Jesús, el *verdadero Hijo*, que es fiel, e Israel, también hijo de Dios, el cual, sin embargo, sucumbió a la tentación en el desierto. Jesús es tentado con las mismas tentaciones que el pueblo de Israel, pero resiste en su

obediencia y supera las tentaciones. El pueblo pasó hambre y anheló las ollas de carne y las cebollas de Egipto. Yahvé le concedió el maná, que no debía acumular, confiando en Dios (cf. Éx 16; Núm 11). El pueblo pasaba sed y pidió un signo. Moisés hizo brotar agua de la roca, si bien dudó y golpeó dos veces con su cayado (Éx 17, 1-7; Núm 20). El pueblo cayó en la idolatría, construyendo un becerro de oro y adorándolo (Éx 32; Dt 9, 7-10, 5). En la memoria del pueblo de Israel se conserva como la referencia al mayor pecado de Israel en toda su historia (cf. esp. Sal 95, 8; 106, 32). Jesús ha comprendido e interiorizado la palabra de Dios, como expresión de su voluntad. Así, el verdadero Israel, en el que se obedecerá la Ley desde el corazón comienza ya con Jesús.

El tono general de las tentaciones no solamente acredita la auténtica filiación de Jesús, sino que también pone de relieve *efes característicos* de la pretensión mesiánica de Jesús. Nunca hará milagros para provecho propio ni como espectáculo. La escena tiene sus resonancias con otros pasajes bien significativos. En la cruz, le dicen: «Si eres Hijo de Dios» (Mt 27, 40; cf. Mt 4, 3.6); si lo fuera lo habría de demostrar bajando de la cruz. Pero sin embargo Jesús lo demuestra precisamente no bajando, como atestigua la confesión del centurión (Mc 15, 39), pues manifiesta su filiación en la obediencia hasta la muerte de cruz. En la confesión de fe de Pedro, que confiesa a Jesús como Mesías e Hijo de Dios, Jesús le recrimina: «Apártate, Satanás» (Mt 16, 23; cf. 4, 10). Es decir, reconoce en la negativa a un mesianismo de cruz, de muerte y de humillación la tentación de Satanás, que le alejaría del camino querido por el Padre para realizar la salvación del mundo³³.

La Carta a los Hebreos recoge muy bien cómo Jesús, siendo el Hijo, realiza su ser filial mediante la obediencia que le lleva

³³ Curiosamente la expresión o)pi/sw (detrás) pertenece al vocabulario de seguimiento, por lo que habría que traducir mejor: "detrás de mí", es decir: detrás hacia la cruz, como el texto que sigue pone de relieve: el discípulo ha de cargar con la cruz, como el maestro.

a la muerte en cruz. Según este documento, Jesús es el Hijo preexistente (1, 2-4). Sin embargo, en la lectura que hace el autor de este texto de la escena del Huerto se nos indica:

El cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía al que podía salvarlo de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, por los padecimientos aprendió la obediencia; y llegado a la perfección (*teleiotheis*), se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, proclamado por Dios sumo sacerdote *a la manera de Melquisedec* (Heb 5, 7-10).

En Getsemaní Jesús oró. Su oración fue escuchada, puesto que Jesús terminó su oración pidiendo que se hiciera la voluntad del Padre. Por eso, en Getsemaní Jesús, el Hijo, se ejercitó en la obediencia. Al hacerlo alcanzó la perfección (la *teleiosis*)³⁴. Esto implica que llegó a su consumación su ser filial. Siendo Hijo se perfecciona por la obediencia; siendo Hijo, manifiesta su filiación mediante la obediencia hasta la muerte; siendo Hijo, consume su ser filial mediante la obediencia. Por lo tanto, se da un elemento dinámico en el ser filial de Cristo Jesús, que culmina mediante la obediencia. De este modo, ser filial y obediencia no solamente se correlacionan estrechamente, sino que la obediencia manifiesta, verifica, realiza perfecciona y consume el ser filial.

En el evangelio de Juan el amor del Padre al Hijo se manifiesta precisamente en el *encargo* que hace al Hijo, a Jesús, y que este cumple hasta la muerte, siguiendo siempre y en todo la voluntad del Padre (10, 17; 15, 9ss). La unidad entre el Padre y el Hijo se plasma en diferentes aspectos: cooperación del Padre en la actividad terrena de Jesús (5, 17.19.20), el Hijo no hace nada por sí mismo (5, 19.30), habla y hace lo que ha visto y aprendido del Padre (8, 28.38.40; 12, 50; 15, 15). El Padre muestra todo al Hijo (5, 20), le confía las obras mayores, como el dar vida y juzgar

³⁴ Cf. A. VANHOYE, *La 'Teleiosis' du Christ: Point capital de la christologie sacerdotale d'hébreux*: New Testament Studies 42 (1996) 321-338.

(5, 21-27), pone todo en sus manos (13, 3). El Hijo se somete en todo a la voluntad del Padre (8, 29; 14, 31; cf. 4, 34; 10, 18; 12, 49ss), no busca sino la gloria del Padre (8, 50; cf. 7, 18). El Padre no deja solo al Hijo, sino que está con él (8, 29; 16, 30), lo honra y lo glorifica (8, 54; 13, 31ss; 17, 1-5). Así, Jesús se revela como el Hijo en su entrega total a la voluntad del Padre, una entrega que le lleva hasta la muerte en cruz, como signo de amor (3, 16).

Podemos concluir este somero recorrido con la constatación de cómo en Cristo Jesús, el Hijo de Dios, la antropología bíblica, como antropología obediencial, se realiza de un modo concreto como antropología filial. El Hijo destaca y se revela como tal precisamente por la integridad irrestricta de su obediencia al Padre. La obediencia es un radical tan totalizante para el Hijo que dice toda su vida y todo su ser. Si, atando cabos, la vocación humana es la vocación a la filiación y a la cristificación, y la filiación se manifiesta en la obediencia hasta la muerte, no podrá extrañar el extraordinario aprecio del martirio en la Iglesia. Se atisba ya que en el martirio, en una entrega como el Hijo hasta la muerte, la Iglesia haya visto la cumbre suprema de la identificación con Cristo, de la cristificación, de la filiación, del cumplimiento de la llamada a la santidad, el culmen absoluto de la vocación humana y cristiana.

3. Teología cristiana del martirio

Si la antropología cristiana nos indica que el camino de la humanización es el de cristificación, y Cristo es el Hijo que realiza su ser filial en la entrega, no sorprenderá que el martirio, la entrega por Cristo y por Dios, suponga la realización en su cumbre de la vida cristiana. Voy a fijarme en la teología del martirio de la Iglesia antigua, pues en ella se desarrolla y cuaja la comprensión teológica del martirio.

3.1. Elementos configuradores de la concepción cristiana del martirio

Dentro del cristianismo primitivo, que es lo que ahora nos interesa, tres elementos ejercieron una gran influencia en su configuración.

a) La Pasión de Cristo

Algún investigador ha querido ver en la Pasión de Cristo la única fuente inspiradora de la teología cristiana del martirio. Es exagerado. Sin embargo, este elemento no se puede eliminar ni de la realidad del martirio cristiano ni de su elaboración teológica y espiritual. Ignacio de Antioquía, el primer escritor cristiano extracanoónico que aborda el tema del martirio, dirá: «Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios»³⁵, rogando a los cristianos de Roma que no impidieran su martirio.

b) El martirio judío

Fue muy hondo el influjo de la teología judía del martirio en los cristianos³⁶. Se trata de su antecedente más inmediato y más cercano. Los judíos vivieron esta situación con intensidad desde el siglo II a.C. en las persecuciones de las que fueron objeto, precisamente por su fidelidad a la religión judía: a la Ley y al monoteísmo. Entre los personajes judíos que más se mencionan, destacan: el anciano Eleazar³⁷; el ejemplo de los hermanos Macabeos y de su madre³⁸; o los tres jóvenes, Ananías, Azarías y Misael, que el rey Nabucodonosor envió al horno ardiendo³⁹.

³⁵ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *IgnRom* 6, 3; cf. *Ef* 5, 1-2.

³⁶ Así, p. ej., O. PERLER, *Das vierte Makkabaeerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte*: Rivista di archeologia cristiana 25 (1949) 47-72 ha demostrado el influjo de 4 Mac sobre Ignacio de Antioquía.

³⁷ Cf. 2 Mac 6, 19-28; ORÍGENES, *Ex. mart.*, 22; CIPRIANO, *Ad Fortunatum*, 11.

³⁸ Cf. 2 Mac 7; ORÍGENES, *Ex. mart.*, 23-27; CIPRIANO, *Ad Fortunatum*, 11.

³⁹ Cf. Dan 3, 16-18; ORÍGENES, *Ex. mart.*, 33; CIPRIANO, *Ad Fortunatum*, 11.

También se menciona al justo Abel, que murió a manos de Caín. Se le considera figura de los mártires cristianos⁴⁰, empalmando así con el tema de la *Ecclesia ab Abel*⁴¹. Más modernamente, Juan Pablo II ha destacado la figura de Susana y la de Juan Bautista⁴².

Como un ejemplo del influjo judío, la veneración judía por las tumbas de los mártires está detrás de la misma veneración cristiana. Los judíos pensaban que en la tumba se daba una cercanía especial con el mártir difunto y que este, a su vez, estaba en una relación especial con Dios. De ahí que el lugar fuera propicio para su intercesión. Una de las diferencias consistirá en el carácter comunitario, en los cristianos, del culto y la veneración de los mártires, mientras que en el ámbito judío este aspecto era individual.

De esta veneración surgirá con el tiempo la costumbre de la sepultura *ad sanctos*; es decir, el deseo y la costumbre de ser enterrado junto al cuerpo de un mártir. Se puede conjeturar una mezcla inicial de devoción personal y de esperanza en la especial capacidad de intercesión de los mártires, debida a la especial cercanía a Dios que se les supone después del martirio. Tal costumbre ya está documentada a comienzos del siglo IV⁴³.

c) Los héroes paganos

El cristianismo se desarrolló ya desde el principio y, todavía más, a partir del siglo II, rodeado por un ambiente helenista. Por ello, no extraña el influjo de la costumbre pagana de festejar y venerar a sus héroes. El mismo Tertuliano⁴⁴, pone el ejem-

⁴⁰ Cf. ORÍGENES, *Ex. mart.*, 50; CIPRIANO, *Ad Fortunatum*, 11.

⁴¹ Sobre el tema, cf. Y. CONGAR, "Ecclesia ab Abel", en M. REDING; H. ELFERS; F. HOFMANN (eds.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (FS K. ADAM), Patmos, Düsseldorf 1952, 79-108; S. MADRIGAL, «Ecclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción "Ecclesia ab Abel"», en P. RODRÍGUEZ PANIZO – X. QUINZÁ (eds.), *Cristianismo y Religiones*, Desclee, Bilbao 2002, 271-322.

⁴² JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 90.

⁴³ V. SAXER, *Die Ursprünge des Martyrerskultes in Afrika: Römische Quartalschrift* 79 (1984) 1-11, aquí 5 (recogido en: Id., *Pères saints et culte chrétien dans l'Eglise des premiers siècles*, Variorum, Aldershot (GB) 1994).

⁴⁴ TERTULIANO, *Ad martyras*, 4.

plo de algunos héroes paganos para estimular a los cristianos presos por la persecución, posiblemente en el 197 (bajo Septimio Severo). En particular, la costumbre pagana de conmemorar al héroe en el día de su nacimiento parece estar detrás de la misma costumbre cristiana, con una salvedad. Los cristianos interpretan que el día del nacimiento (*dies natalis*) es justamente el de la muerte, el del martirio, el del inicio de la vida eterna, marcando así claramente una diferencia con el mundo pagano. Hablando de cómo las autoridades se deshacían de los cuerpos de los mártires, quemándolos y echando las cenizas al Ródano, comenta el autor de la carta sobre los mártires de Lyon y Vienne (año 177):

Y esto lo hacían pensando que podrían vencer a Dios y arrebatárles a aquellos su nuevo nacimiento, con el fin de que, según ellos decían, «ni siquiera esperanza tengan de resurrección; persuadidos de ella, nos están introduciendo una religión extraña y nueva, desprecian los tormentos y vienen dispuestos y alegres a la muerte: veamos si van a resucitar y si puede su Dios socorrerles y arrancarlos de nuestras manos⁴⁵.

3.2 Géneros literarios

Se ha consolidado la división de la literatura martirial en tres géneros principales⁴⁶:

a) Pasiones narrativas o actas narrativas

Se trata de relatos en los que se describe el martirio, con una fidelidad histórica suficiente, a pesar de seguir unas ciertas pau-

⁴⁵ EUSEBIO, HE V, 1,63.

⁴⁶ En castellano contamos con *Actas de los mártires. Texto bilingüe* (Introducción, notas y versión española de D. RUIZ BUENO), BAC, Madrid 1968 (hay reediciones posteriores); *Actas latinas de los mártires africanos* (FuP 22; edición bilingüe preparada por J. LEAL), Ciudad Nueva, Madrid 2009.

tas: se presenta el martirio como imitación de Cristo⁴⁷; el martirio es un triunfo en la derrota aparente. El martirio de Policarpo se inscribe aquí⁴⁸. Es el primer escrito de este género (que nos ha llegado); más adelante se irán añadiendo elementos al género literario. También es de este género la narración de los mártires de Lyon y Vienne⁴⁹ (177) o la de Perpetua y Felicidad⁵⁰ (203).

⁴⁷ Hablando de los mártires de Lyon: «Los cuales, en el celo e imitación de Cristo, quien *subsistiendo en forma de Dios no tuvo por usurpación el ser igual a Dios* [Flp 2, 6], llegaron a grado tan alto...» (EUSEBIO, HE V, 2, 2).

⁴⁸ Contamos con una buena edición castellana: *Carta de san Policarpo, obispo de Esmirna y mártir sagrado a los filipenses y Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio* (Martirio de san Policarpo), en IGNACIO DE ANTOQUÍA, *Cartas*; POLICARPO DE ESMIRNA, *Carta*; *Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio* (FuP 1; introducción, traducción y notas J. J. AYÁN CALVO) Madrid, Ciudad Nueva, 1991, pp. 248-275. Policarpo fue obispo de Esmirna. Nació hacia el año 80, de una familia cristiana. IRENEO insiste en que se formó con los apóstoles (*Adv. haer.* III, 3, 4); TERTULIANO le hace discípulo de Juan (*Praesc.* 32, 2), coincidiendo con el testimonio de Ireneo en la *Carta a Florino* (EUSEBIO, HE, V, 20, 5-6). Su autoridad y prestigio influyó, sin duda, en que se redactara su martirio y se estableciera un culto en su memoria, pues Policarpo ocupa cronológicamente el duodécimo lugar dentro de los mártires de la Iglesia de Esmirna. Sabemos que viajó a Roma, posiblemente hacia el año 155, y que allí trató con el papa Aniceto acerca de la fecha de la fiesta de Pascua. Policarpo, como asiático, seguía la tradición cuartodecimana. Su martirio es el relato martirial cristiano más antiguo que poseemos, entendiendo por tal una unidad literaria completa dedicada al martirio en exclusiva en la que se narra un martirio. Por lo tanto, inaugura un género dentro de la literatura cristiana, a pesar de que propiamente siga siendo una carta y no un relato martirial o *passio*. También representa el primer testimonio de culto a los mártires. La misma composición del relato ha de situarse emparentada con el culto. Se discute acerca de la fecha del martirio. La datación tradicional situaba el martirio en el año 156; sin embargo, otros piensan que habría que retrasarla al 167. El relato de su martirio muy posiblemente fue redactado unos meses después, casi con seguridad en vistas a un uso litúrgico. El motivo más inmediato fue la petición de la Iglesia de Filomenio a la de Esmirna para conocer los detalles del martirio de Policarpo, hombre conocido y estimado en la Iglesia.

⁴⁹ EUSEBIO, HE V, 1-4.

⁵⁰ *Actas latinas de mártires africanos*, 88-137.

b) Actas de tipo judicial

Aquí se recogería el preceptivo protocolo judicial de la condena por los tribunales romanos. El ejemplo más característico son las *actas de los mártires scilitanos*⁵¹ (después del 180), que son unos mártires norteafricanos, de una población que no se ha conseguido identificar. Consta que en algunos casos los cristianos se hicieron con una copia de las actas oficiales. También es posible la reconstrucción posterior, incluyendo elementos cristianos. Incluso, puede seguirse el modelo debido a que era conocida la manera cómo procedían los judiciales, siguiendo un procedimiento tipificado. Un ejemplo sería el proceso a Dionisio de Alejandría⁵².

Estos dos tipos de actas, las narrativas y las judiciales, estaban destinadas a la lectura litúrgica. El culto litúrgico a los mártires exigía una cierta literatura litúrgica sobre los mártires.

c) Leyendas

Históricamente sería el último género literario en aparecer. La fidelidad histórica es menor y, a veces, resulta imposible distinguir lo histórico de lo apologético o hagiográfico. La transformación de las novelas amorosas paganas en relatos edificantes cuyo lema central es la virginidad representa un caso particular⁵³. Cf. p. ej., la historia de santa Cecilia, que promete y obtiene de su esposo la virginidad la noche de bodas.

d) Otra literatura teológica

Además de estos escritos, hay otro tipo de literatura sobre el martirio en el que, sin narrar martirios, se hace más bien una reflexión teológica y espiritual sobre el mismo. Aquí se pueden

⁵¹ *Ibid.*, 46-55.

⁵² EUSEBIO, HE VI, 40.

⁵³ El reto hoy estaría en competir con las telenovelas y las series de televisión, mediante historias cristianas edificantes.

encuadrar las cartas de Ignacio de Antioquía, en las que va reflexionando sobre su propio martirio, según se acerca. U otros escritos dirigidos a confortar y fortalecer a los futuros mártires, mientras aguardan en la prisión, padeciendo los interrogatorios y los sufrimientos de las torturas por Cristo. Aquí se encuadran, por ejemplo: la carta dirigida a los mártires en el 197 (?) por Tertuliano *Ad martyras*; o la *Exhortación al martirio* de Orígenes⁵⁴; o los escritos de Cipriano: *Ad Fortunatum* y sus cartas 6, 10, 76⁵⁵. En mi exposición tengo muy presentes los escritos de estos tres autores recién mencionados.

3.3. La acuñación del término: mártires y confesores⁵⁶

Para conocer la vida e historia de la Iglesia antigua y de la teología patristica resulta imprescindible el auxilio de la filología⁵⁷. El estudio de los términos clave desvela siempre aspectos interesantes. Por ello, nos vamos a detener brevemente a considerar la acuñación del término y del concepto «mártir».

Este término, *mártir*, se convierte en un vocablo técnico en el siglo II, en Asia Menor. Todavía no lo emplea Ignacio de Antioquía, pero ya aparece con este matiz en el martirio de Policarpo⁵⁸ y en la carta de las Iglesias de Lyon y Vienne a propósito de los mártires del 177. En este último texto se dice:

⁵⁴ Orígenes mismo morirá como consecuencia de las torturas sufridas durante la persecución de Decio (249-250), hacia el año 253/4.

⁵⁵ Los escritos de los tres últimos autores mencionados están recogidos y traducidos en A. HAMMAN, *El martirio en la antigüedad cristiana*, Desclée, Bilbao 1998.

⁵⁶ TH. BAUMEISTER, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Aschendorf, Münster 1980, 257-270; W. RORDORF, *Martirio e testimonianza*: Rivista di storia e letteratura religiosa 8 (1972) 239-258.

⁵⁷ E. PETERSON dirá: «el amor a la palabra dirige el conocimiento de la historia» (*Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*: Theologische Zeitschrift 7 (1951) 81-91, 91).

⁵⁸ *Mart. Pol.*, 17,3; 19,1.

Y es que se complacían en ceder el título del martirio a Cristo, el fiel y verdadero mártir, primogénito de los muertos y *autor de vida* de Dios, y recordando a los mártires que ya habían partido, incluso decían: “Aquéllos sí que son mártires, puesto que Cristo tuvo a bien tomarlos consigo en su confesión y selló sus martirios con sus muertes; en cambio nosotros somos unos confesores medianos y sin relieve”; y con lágrimas exhortaban a los hermanos pidiéndoles que se hicieran asiduas oraciones para lograr su consumación⁵⁹.

En *Mart. Pol.*, 17, 3 se caracteriza al mártir como a un discípulo e imitador de Cristo. Esta línea de reflexión, aun sin el término, ya estaba presente en Ignacio de Antioquía, que consideraba que con el martirio se llegaba realmente a ser discípulo⁶⁰ y se imitaba a Cristo⁶¹.

Tertuliano es el primer autor latino que emplea el término⁶². Es un préstamo que toma del griego. Lo refiere tanto a los que han muerto ya dando testimonio con la sangre, como a los que están encarcelados y su martirio sería inminente.

Supone una innovación frente al lenguaje del Nuevo Testamento, aunque el tema del martirio no le resulte ajeno, como puede verse, por ejemplo, en la Epístola a los Filipenses⁶³, o en la consideración de Cristo como el testigo de la verdad⁶⁴ (*Jn* 18, 37) y el testigo fiel (*Ap* 1, 5; cf. 19, 11). *Mártir* se aplica estrictamente a aquellos cristianos que han dado testimonio de su fe con la sangre (*Blutzeuge*). Resulta elocuente el testimonio de Orígenes:

⁵⁹ EUSEBIO, HE V, 2,3.

⁶⁰ *IgnRom.* 3, 1; 4, 2; 5, 1; 5, 3; *IgnEph.* 1, 2; 3, 1.

⁶¹ *IgnRom.* 6, 3.

⁶² Ej: *Ad martyras*, 1, 1.

⁶³ E. PETERSON, *Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes*, Freiburg, Herder, 1952 (1940); ahora también en Id., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (Ausgewählte Schriften 2; hg. v. B. NICHTEWEISS), Würzburg, Echter, 1995, 63-94.

⁶⁴ Cf. E. PETERSON, *Zeuge der Wahrheit* (1937), en Id., *Theologische Traktate* (Ausgewählte Schriften 1; hg. v. B. NICHTEWEISS), Würzburg, Echter, 1994, 93-129 (trad.: *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966, 71-101 + 284-286).

Cada uno que da testimonio de la verdad, ya sea por palabras o por hechos o empleándose de alguna manera en su favor, se puede llamar con derecho "testigo". Pero el nombre de "testigos" en sentido propio, la comunidad de los hermanos, sacudidos por la fuerza de ánimo de aquellos que han luchado por la verdad o la virtud hasta la muerte, ha tomado la costumbre de reservarlo a aquellos que han rendido testimonio del misterio de la verdadera religión con la efusión de la sangre⁶⁵.

Evidentemente, enseguida surge una reflexión sobre la posibilidad del testimonio en la vida cotidiana, llevando una vida cristiana virtuosa y ejemplar. Esto no se niega y se pretende estimular a la excelencia de la vida cristiana en la vida cotidiana (Cipriano por ejemplo). Sin embargo, el testimonio supremo sigue reservado al martirio. Más adelante, la vida consagrada de los monjes se consideró como un martirio incruento (*unblutige*).

Mártir significa testigo. El término, pues, procede del campo jurídico. Los mártires eran los testigos en los procesos judiciales⁶⁶. De ahí el afán de los cristianos por hacerse, a través de sobornos y de compras, con las actas oficiales de los tribunales romanos que corroboraban con toda la fuerza y la garantía jurídica el testimonio de los cristianos. Es decir, el testimonio de los mártires va a tener un componente de testimonio judicial, público, frente al poder político, que le presta un valor singular. Frente a la aclamación política: «César es Señor», que se le pide a Policarpo⁶⁷, los cristianos dirán con su vida que «Jesús es Señor» (cf. *Rom* 10, 9; *1 Cor* 12, 3; *Flp* 2, 11).

El carácter jurídico de este testimonio tiene su importancia, según el teólogo Erik Peterson: el poder político certifica y sella, por así decirlo, garantizando la verdad del testimonio cristiano de la Resurrección de Cristo. Es una de las maneras como la

⁶⁵ ORÍGENES, *In Iohannem*, II, 210.

⁶⁶ Cf. A. HAMMAN, *Signification doctrinale des Actes des martyrs*: Nouvelle revue théologique 75 (1953) 739-745.

⁶⁷ *Mart. Pol.*, 8, 2.

verdad de la escatología cristiana irrumpe en medio de la esfera política pública y la supera. Los tribunales romanos pasan, paradójicamente, a estar al servicio de la confesión cristiana: ellos autentifican el testimonio más elevado de la fe cristiana. Ante la publicidad de lo político, aparece la publicidad de lo cristiano, testimoniando la gloria de Cristo en los cielos.

En este sentido, no pasa desapercibida la semejanza con Cristo, sometido también al tribunal del César, donde se presenta como el testigo de la verdad (cf. *Jn* 18, 37; cf. tb. *1 Tim* 6, 12-13).

Orígenes habla de un espectáculo público: ante el mundo, pero también ante los ángeles y los poderes del abismo. Se advierte la dimensión cósmica, como en el caso de la Pasión de Cristo:

Cuando sois llamados al martirio, se convoca una muchedumbre de espectadores para ver vuestra lucha: es como si miles y miles de espectadores se reunieran para ver la lucha de unos atletas considerados célebres. Y diréis como Pablo en el transcurso de vuestro combate: "Hemos sido puestos a modo de espectáculo para el mundo, los ángeles y los hombres" (*1 Cor* 4, 9). El mundo entero y los ángeles a la derecha y a la izquierda, y todos los hombres, los que pertenecen al partido de Dios y los de todos los otros partidos, oirán decir que entabláis el combate por la religión cristiana. Entonces, o bien los ángeles en el cielo se regocijarán por vosotros, juntos "los ríos baten palmas" (*Sal* 98, 8), "los montes y las colinas romperán ante vosotros en gritos de júbilo, y todos los árboles del campo batirán palmas" (*Is* 55, 12); o bien, ¡Dios no lo quiera!, serán las potestades de abajo las que se regocijarán⁶⁸.

Como veremos más adelante, en los mártires se continúa la Pasión de Cristo y, por eso, también su testimonio. Ellos sufren la pasión, gozarán de la resurrección y ofrecen el testimonio supremo.

⁶⁸ ORÍGENES, *Ex. mart.*, 18.

En el martirio se presentan, además, en plena conjunción el testimonio de palabra y de hecho. Lo que se confiesa de palabra, la fe en Jesucristo como el Señor, se ratifica con los hechos: el derramamiento de la sangre.

Según Rordorf⁶⁹ el elemento clave para haber acuñado este término radica en los sufrimientos del mártir. Sufriendo por Cristo el mártir testimonia de manera particular los siguientes elementos:

- a. La verdadera Pasión de Cristo. Asemejándose a la Pasión de Cristo y estando dispuesto a sufrir y padecer por Cristo; igual que Cristo sufrió y padeció por nosotros, los mártires ponen de relieve la verdad de la Pasión de Cristo⁷⁰.
- b. La verdadera Resurrección de Cristo. En los mártires se manifiesta cómo el Cristo resucitado permanece vivo dentro de su Iglesia. Mediante la presencia del Espíritu en su cuerpo, que les capacita para estos actos sobrehumanos, los mártires son testigos de la Resurrección de Cristo. El Espíritu ya se manifiesta en sus cuerpos, capaces de pruebas tan feroces. De aquí procede el valor de los cuerpos de los mártires:

Pero el Adversario (...) al ver (...) que había alcanzado la corona de la incorruptibilidad y recibido un galardón indiscutible, se las ingenió para que no pudiésemos coger su cadáver, a pesar de que muchos deseaban hacerlo y unirse a su santa carne.

De esta forma pudimos recoger después sus huesos, más nobles que las costosas piedras preciosas y más probados que el oro, y los depositamos en un lugar conveniente⁷¹.

⁶⁹ W. RORDORF, *Martirio e testimonianza*: Rivista di storia e letteratura religiosa 8 (1972) 239-258.

⁷⁰ Algún autor insiste en la correlación entre la teología del martirio, en la que aparecen en primer término los sufrimientos de Cristo y cómo los mártires los comparten, con la primitiva fiesta de pascua, del siglo II, celebrada el sábado santo, en la que la liturgia acentuaba sobre todo la muerte de Cristo, cf. G. KRETSCHMAR, *Christliches Passa im 2. Jahrhundert und die Ausbildung der christlichen Theologie*: Recherches de science religieuse 60 (1972) 287-323.

⁷¹ *Mart. Pol.*, 17, 1; 18, 2.

Y derivará la costumbre posterior de venerar las reliquias y otorgarles poderes especiales. Cristo resucitado está vivo en los mártires. Así el martirio es la mayor prueba de la Resurrección de Cristo.

No es extraño que las actas de los mártires insistan en que en el momento del martirio no sentían graves dolores o que eran confortados en medio de las mayores tribulaciones y tormentos. De esta suerte sus propios cuerpos eran testimonio de la presencia en ellos del Espíritu del Resucitado⁷². Por ejemplo, en el caso de Policarpo encontramos estas acotaciones:

Cuando iban a clavarlo dijo: "Dejadme así, porque el que me concede soportar el fuego, también me concederá el quedarme quieto sin desfallecer en medio del fuego, sin necesidad de que me sujeten vuestros clavos"⁷³.

Finalmente, viendo los impíos que no podían consumir su cuerpo mediante el fuego, mandaron que se acercase el verdugo para clavarle la daga. Cuando hizo esto, salió una paloma y tal cantidad de sangre que apagó el fuego, y toda la turba quedó admirada de que fuese tan grande la diferencia entre los infieles y los elegidos⁷⁴.

[Santos] «Su cuerpo atestiguaba lo ocurrido: todo él era una llaga, todo confusión, encogido y perdida toda forma humana; pero Cristo padecía en él y realizaba grandes glorias anulando al adversario y mostrando, para ejemplo de los demás, que nada hay temible allí donde está el amor del Padre, ni doloroso donde la gloria de Cristo.

Efectivamente, después de algunos días, aquellos malvados comenzaron de nuevo a torturar al mártir, pensando que podrían vencerlo si, estando sus carnes hinchadas e inflamadas, le apli-

⁷² «Così il corpo del martire rende la testimonianza alla verità della resurrezione del corpo, alla potenza dello Spirito Santo che comincia a trasfigurarlo nel momento del martirio» (W. RORDORF, *Testimonianza*, 252).

⁷³ *Mart. Pol.*, 13, 3.

⁷⁴ *Mart. Pol.*, 16, 1.

caban los mismos suplicios ahora que ni siquiera soportaba el roce de las manos, o bien que, si moría en medio de los tormentos, infundiría temor a los demás. Pero no solamente no ocurrió con él nada semejante, sino que, contra lo que todos pensaban, se recuperó, y su cuerpo se enderezó entre los tormentos que siguieron y recobró su prístina forma y el uso de los miembros, de manera que la segunda tortura fue para él no un suplicio, sino curación por la gracia de Cristo»⁷⁵. En los mártires se continúa el combate y el triunfo escatológico de Cristo.

3.4. Culto a los mártires⁷⁶

El martirio de Policarpo representa el primer testimonio que poseemos del culto cristiano a los mártires. En su origen, no se distinguía entre el culto a los mártires o a los santos.

El sentido inicial del culto, que en ningún caso intenta sustituir o menoscabar el culto cristiano a Dios, no es la de invocar la intercesión del mártir en favor de la comunidad cristiana (aspecto que se desarrollará más adelante y pasará a predominar); sino celebrar gozosamente su memoria, como un elemento de ánimo y gozo para la comunidad cristiana. El ejemplo de los mártires espolea a los demás cristianos.

El contexto eucarístico, de anticipación sacramental de la comunión de los santos y con el Santo (Jesucristo), da sentido teológico a esta costumbre. Esta dinámica se repite en con los mártires actuales. En primer lugar nos espolean con su ejemplo.

No estaba ausente tampoco la celebración eucarística en favor de los mártires, atestiguada por Tertuliano: «Hacemos ofrendas por los difuntos al año de su muerte por el día de su nacimiento».

⁷⁵ EUSEBIO, HE V, 23-24.

⁷⁶ Cf. W. RORDORF, *Aux origines du culte des martyrs*: Irénikon 45 (1972) 315-331.

to»⁷⁷ y Cipriano⁷⁸. De aquí se invirtió el sentido: la intercesión de los mártires, que ya participan de la gloria de Dios, por nosotros⁷⁹. Según Saxer⁸⁰ es posible que el carácter de intercesión estuviera presente en la celebración antes de que se fijara en las fórmulas litúrgicas, cuya tendencia general es sumamente conservadora.

Parece que ser que junto a la liturgia eucarística, también se celebraba un banquete funerario en honor de los mártires. En los restos arqueológicos se encuentra a veces lo que se denomina *mensa*, que es una gran piedra, a veces con un mosaico con figuras de alimentos (ej. mariscos) y vajilla diversa (platos, fuentes)⁸¹. Los excesos en los que degeneraron trajo su prohibición en el siglo IV.

3.5. El núcleo teológico: la imitación de Cristo⁸²

Diversos autores se ven impelidos a desarrollar una teología cristiana del martirio, en la que se dé cuenta teológicamente y se reflexione sobre esta realidad. Lo mismo ha pasado hoy con los que podemos llamar mártires de la teología de la liberación⁸³.

⁷⁷ *De cor.* 3, 3. Cf. *De exhort. cast.* 11; *De monog.* 10, 4.

⁷⁸ *Ep.* 12, 2; 39, 3.

⁷⁹ ORÍGENES, *Ex. mart.*, 50; SAN AGUSTÍN *Serm.* 285; *De civ. Dei* VIII, 27.

⁸⁰ *Die Ursprünge*, 3-4.

⁸¹ Más detalles en V. SAXER, *Die Ursprünge*, 6-7.

⁸² Para una aplicación de esta cuestión a la vida cristiana, cf. S. ARZUBIALDE, «Configuración (Rom 8, 29) y vida en Cristo. El tránsito gradual del «seguimiento» a la configuración con Cristo en su misterio pascual», en J. M. GARCÍA-LOMAS; J. R. GARCÍA-MURGA (eds.), *El seguimiento de Cristo*, PPC, Madrid 1997, 73-129; G. URÍBARRI, *La conformación plena con Cristo: peculiaridad de la Vida Religiosa*: Razón y Fe 234 (nov. 1996), 315-333.

⁸³ Ha habido una amplia reflexión sobre distintos mártires, como monseñor Romero (El Salvador), monseñor Gerardi (Guatemala), monseñor Munzihirwa

1. La idea teológica principal que caracteriza el martirio es la *presencia de Cristo en los mártires*: «... los sufrimientos y la muerte del mártir son manifestación de la fuerza de la resurrección, porque en los mártires Cristo sufre y vence sobre la muerte»⁸⁴. Dice Cipriano:

¡Con qué alegría entonces, con qué placer pudo combatir y vencer Cristo, el protector de la fe, que otorga a los creyentes exactamente tanto como piensa obtener el que recibe, en la persona de tales siervos! Ha asistido al combate que era el suyo, ha sostenido, fortalecido, animado a los combatientes y a los partidarios de su nombre. Y Él, que por nosotros venció a la muerte una vez, sale siempre vencedor de la misma en nosotros. “Cuando os entreguen, dice, no penséis en lo que vais a decir. Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros” (Mt 10, 19-20)⁸⁵.

De manera algo semejante a lo que decimos de los sacramentos, en el martirio se da una unidad muy particular entre Cristo y el mártir. Por ello, *siendo el martirio la cumbre suprema e insuperable para el cristiano de la identificación con Cristo, el martirio se convierte en la cumbre suprema de la vida cristiana*. De ahí el aprecio tan grande en la antigua Iglesia: no hay vida cristiana superior al martirio. Dice Pellegrino: «el mártir sigue

(R. D. Congo) y otros obispos; los jesuitas de la UCA, las religiosas de Estados Unidos y otros sacerdotes, religiosos y religiosas; y un sinnúmero de campesinos, que eran catequistas y agentes de la Palabra.

⁸⁴ W. RORDORF, «Martirio cristiano», en DPAC II, 1376. «In fin dei conti, tutti i martiri riconoscono in Cristo il loro compagno di martirio, al quale affidano morendo la loro anima, dal quale aspettano la loro ricompensa eterna. Tutti sono pure più o meno imbevuti dalla mistica dell'imitazione di Cristo e dell'unione con lui nel e dal martirio, mistica la quale ebbe in Ignazio di Antiochia il suo araldo e che prendeva le sue mosse nelle lettere dell'apostolo Paolo» (V. SAXER, *La professione di fede del martire negli atti autentici dei primi tre secoli*: Randiconti della pontificia academia romana di archeologia 53-54 (1980-82) 325-330, aquí 329 [recogido en Id., *Pères saints...*]).

⁸⁵ CIPRIANO, *Carta* 10,3; cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *IgnEph.* 11, 2; *IgnRom.* 4, 1-2; 6, 1.

e imita a Cristo en la medida en que se inmola como Cristo fue inmolado para dar a Dios la prueba de su amor y su fidelidad»⁸⁶.

2. Sin embargo, el martirio se entiende como una *vocación*⁸⁷. La costumbre de la Iglesia, frente a algunos exaltados⁸⁸, no es la de delatarse personalmente en búsqueda «suicida» del martirio, sino afrontarlo si es que se presenta la ocasión⁸⁹. Cipriano, por ejemplo, que terminará martirizado en el curso de la persecución de Valeriano, se refugió durante la persecución de Decio para poder seguir sosteniendo a la Iglesia.

3. Esta teología de la identificación con Cristo se advierte especialmente en la participación en los *sufrimientos* de Cristo (*Col* 1, 24). Así, según Orígenes: «Pues los mártires en Cristo despojan con Él a “los principados y potestades” (cf. *Col* 2, 15), y triunfan con Él, puesto que comparten sus sufrimientos, así como las gloriosas obras realizadas gracias a sus sufrimientos»⁹⁰. Y en la misma línea, Cipriano argumenta: «... pues el que está en nosotros es más grande que el que está en este mundo...»⁹¹. Los mártires continúan el combate escatológico de Cristo contra los poderes de este mundo⁹². Sus sufrimientos son los de Cristo. De ahí la certeza de la misma resurrección de Cristo, que en ellos muere y resucita de nuevo.

⁸⁶ M. PELLEGRINO, *L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs*: La vie spirituelle 98 (1958) 38-54, aquí 53. Recoge muchos textos sobre la imitación de Cristo en las actas de los mártires.

⁸⁷ «... a sus siervos, a quienes Cristo lleva al martirio» (CIPRIANO, *Ad Fortunatum*, praef., 4).

⁸⁸ Fue la primera opinión de Orígenes, cf. EUSEBIO, *HE*, VI,2,3; cf. VI, 3, 3; y la final de TERTULIANO, *De Fuga in persecutione*. Véase tb. a favor IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *IgnMagn.* 5, 2.

⁸⁹ Cf. ORÍGENES, *C. Cels.* VIII, 38; TERTULIANO, *Praesc.* 36, 5.

⁹⁰ ORÍGENES, *Ex. mart.*, 42.

⁹¹ CIPRIANO, *Carta* 10, 1, 2.

⁹² «... ella [sc. Blandina], pequeña, débil y despreciada, pero revestida del grande e invencible atleta, Cristo, batiría en repetidas suertes al adversario, y por el combate se ceñiría la corona de la incorruptibilidad» (EUSEBIO, *HE* V, 1, 42).

En ellos se cumple la palabra del evangelio: nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos (cf. *Jn* 15, 13), que nos amó hasta el extremo (cf. *Jn* 13, 1). Esta palabra, que refleja la vida de Cristo Jesús, se cumple también en los mártires.

4. El martirio implica, también, un *sacrificio*⁹³, una participación en el sacrificio de Cristo. Contiene un carácter sacerdotal, que lo aproxima a la Eucaristía⁹⁴. De ahí, también, su capacidad intercesora⁹⁵, como la del sacrificio de Cristo⁹⁶. De tal manera que se da una conexión estrecha entre el martirio y la eucaristía⁹⁷: si en la eucaristía se hace presente la muerte y Resurrección de Cristo, en el mártir también se hace presente con una fuerte densidad, que alcanza la realidad material de su cuerpo.

No nos extraña el lenguaje eucarístico de Ignacio de Antioquía al referirse a su futuro martirio: «Dejadme ser pasto de las fieras por medio de las cuales podré alcanzar a Dios. Soy trigo de Dios y soy molido por los dientes de las fieras para mostrarme pan puro de Cristo»⁹⁸. Así, según Hamman: «Si el martirio y la eucaristía son los signos de la muerte y Resurrección de Jesús, que permiten a la comunidad cristiana compartir sus beneficios, el martirio introduce a los fieles más profundamente en el misterio del cuerpo herido, de la sangre derramada, en la esperanza de la resurrección»⁹⁹.

⁹³ CIPRIANO, *Carta* 76, 3-4; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *IgnRom*. 4, 1-2.

⁹⁴ Cf. *Mart. Pol.*, 15, 2.

⁹⁵ Algunas veces se apunta una capacidad reconciliadora especial, que dará quebraderos de cabeza, pues plantea si el perdón de los pecados es un don carismático o está ligado al ministerio instituido y la presidencia de la comunidad. «Y entonces a todos defendían y a ninguno condenaban, a todos desataban y a ninguno ataban...» (EUSEBIO, *HE* V, 2, 5; cf. *ib.* V, 2, 6).

⁹⁶ Cf. ORÍGENES, *Ex. mart.*, 30.

⁹⁷ Cf. *Mart. Pol.* 14-15.

⁹⁸ *IgnRom* 4, 1.

⁹⁹ A. HAMMAN, *Signification doctrinale des Actes des martyrs*: NRT 75 (1953) 739-745, aquí 745.

Así pues, se da una estrecha relación entre martirio y eucaristía, pues la existencia del mártir se convierte en una existencia pascual y eucarística, como la de Cristo. «Para Ignacio [de Antioquía] el martirio, lo mismo que la eucaristía, es repetición del sacrificio del Maestro, de forma cuasi sacramental, en el discípulo»¹⁰⁰.

En el martirio se expresa con gran densidad que el discipulado implica una comunidad de sufrimiento y de destino con Cristo¹⁰¹. Comparte con Cristo el sufrimiento y la gloria¹⁰². De ahí la convicción de que es la puerta hacia la vida eterna. Baumeister lo expresa así: «El martirio es una comunidad de destino con el Cristo sufriente y un cruzar hacia la resurrección y el mundo de la vida eterna y de lo imperecedero»¹⁰³.

5. Podemos *resumir* todo lo dicho con las palabras de J. B. Valero: «Los mártires hablan inequívocamente de la presencia de Cristo, sufriendo en ellos y por ellos. Nunca dicen que den su vida para “demostrar” su fe ante los demás. Se sienten imitadores de Cristo, y esta imitación la viven como una gracia de participación en el misterio salvador del Señor»¹⁰⁴.

3.6. Bautismo

El martirio se lee también desde la teología sacramental como un bautismo: el bautismo de sangre. Los cristianos entienden que este bautismo es muy superior al de agua. Pues aquí el cris-

¹⁰⁰ J. B. VALERO, *Martirio y libertad en la Iglesia primitiva*: Revista Católica Internacional *Communio* 9 (1987) 124-138, aquí 138.

¹⁰¹ ORÍGENES, *Ex. mart.*, 42.

¹⁰² Resuena la formulación de Ignacio de Loyola en la meditación del Rey temporal: «(...) quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria» [EE 95].

¹⁰³ *O. c.*, 305.

¹⁰⁴ *O. c.*, 137.

tiano pasa a sumergirse de lleno en la muerte de Cristo, muriendo con él, para pasar a vivir en Cristo, participando ya de su misma Resurrección. La teología bautismal de *Rom* 6 se cumple con absoluta rotundidad en los mártires, pues se realiza no en forma de representación, sino en realidad. Según Santo Tomás¹⁰⁵, la Pasión de Cristo tiene en el bautismo de agua una representación figurativa, *per quamdam figuralem repraesentationem*, mientras que en el bautismo de sangre se da una imitación de la misma obra salvífica, *per imitationem operis*.

De otra parte, con el martirio el ser en Cristo que se inaugura con el bautismo adquiere plena realidad, sin que pecados posteriores vengan a mancillar esta incorporación a Cristo. Por ejemplo, Orígenes nos dice:

Solo el bautismo de sangre nos vuelve más puros que el bautismo de agua. Están viendo que Jesús llama bautismo a la efusión de su sangre. Y, si no me equivoco, este bautismo es más poderoso que el bautismo de agua. Quien ha sido bautizado con el bautismo de sangre no puede pecar en lo sucesivo¹⁰⁶.

Cipriano también nos proporciona otro texto significativo:

(...) se trata de un bautismo mayor en gracia, más elevado en poder, más precioso en honor. Se trata de un bautismo en el que bautizan los ángeles, de un bautismo en el que se alegran Dios y su Cristo.

Después de recibirlo, nadie peca más, han concluido los progresos de nuestra fe. Este bautismo nos arranca de este mundo para unirnos inmediatamente a Dios¹⁰⁷.

¹⁰⁵ *STh* III, 66, 12.

¹⁰⁶ Citado sin referencia por: A. HAMMAN, *El martirio en la antigüedad cristiana*, Bilbao, Desclee, 1998, 22. Cf. ORÍGENES, *Ex. mart.*, 28-30, 37.

¹⁰⁷ CIPRIANO, *Ad Fortunatum*, praef., 4.

3.7. Agudización de la escatología

Toda la consideración teológica acerca del martirio está permanentemente envuelta en citas escriturísticas con gran sabor escatológico: la confesión en favor del Hijo del Hombre irá acompañada de la confesión del Hijo del Hombre en favor de los que le han sido fieles¹⁰⁸.

Ya en el judaísmo, la existencia de los mártires dio el último impulso para que se forjara la creencia en la resurrección de los muertos. La comunión del mártir con Dios no puede quedar resquebrajada por la muerte, sobre todo en el caso de aquellos que han muerto precisamente por su fidelidad a la Ley y al mono-teísmo israelita (cf. *Dn* 12, 2ss y 2 *Mac*, esp. 6, 30; 12, 38 ss.; 14, 45-46)¹⁰⁹.

Igualmente, en el caso del cristianismo la existencia de los mártires lleva a un replanteamiento, al menos parcial, de la escatología. El contexto del martirio acentúa la fe en la resurrección de Cristo y en la capacidad de Cristo de hacernos partícipes de su resurrección. De tal manera que se afirma de los mártires que ya gozan de la vida bienaventurada, participando de la resurrección de Cristo (cf. *Lc* 23, 43)¹¹⁰. Es decir, los mártires no se hallarían en el "hades" esperando la resurrección final en el último día, sino que ya gozarían de ella.

Por algunos textos da la impresión de que los mártires no serán juzgados: su fe ha sido probada en el martirio y ya han sido considerados dignos del Cordero. Así, por ejemplo, dice Orí-

¹⁰⁸ Cf. *Mt* 10, 32; ORÍGENES, *Ex. mart.*, 10, 35; CIPRIANO, *Ad. Fortunatum*, 5.

¹⁰⁹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander³ 1986, 98-99; J. R. BUSTO, *El sufrimiento: ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, U.P. Comillas, Madrid 1998, 24-28.

¹¹⁰ TERTULIANO, *De anima* 55, 4-5; ORÍGENES, *Exhort. ad mart.* 13; CIPRIANO, *Epist.* 55, 20, 3.

genes: «Por otra parte, sabemos que quien beba el mismo cáliz que ha bebido Jesús se sentará, reinará y juzgará con el rey de reyes...»¹¹¹.

Pues el martirio es una victoria inapelable:

Si resulta glorioso para los soldados, una vez vencido el enemigo, regresar triunfantes a su patria, cuánto más poderosa y grande será la gloria, si el vencido es el diablo, de volver como triunfador al paraíso, del que fue expulsado Adán el pecador, una vez abatido aquel que antes le había hecho caer. Llevan a Dios los trofeos de la victoria¹¹².

Conclusión: el martirio como cumbre de la llamada a la santidad

En una prolongación de la teología más clásica del martirio, que no quiero dejar de mencionar, Juan Pablo II en la encíclica *Veritatis splendor* ha situado el martirio en el ámbito específico de la moral¹¹³, como ejemplo preclaro de la existencia de leyes morales, con una exigencia moral inviolable y absoluta ante la conciencia, aunque no estén refrendadas por la legislación vigente o por la costumbre social. Los mártires testimonian así un orden moral superior ante los poderes del mundo. De esta suerte, en el martirio refulge tanto la santidad de la Iglesia como la auténtica dignidad de la persona y la inviolabilidad de la ley santa de Dios:

En el martirio, como confirmación de la inviolabilidad del orden moral, resplandecen la santidad de la ley de Dios y a la vez la

¹¹¹ ORÍGENES, *Ex. mart.*, 28; cf. tb. CIPRIANO, *Carta* 6, 2, 1. El "cáliz" se refiere al martirio: «... en los Salmos, el "cáliz" de "salvación" es la muerte de los mártires» (ORÍGENES, *Ex. mart.*, 29).

¹¹² CIPRIANO, *Ad Fortunatum*, 13; cf. Id., *Carta* 76, 7.

¹¹³ Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 88-94.

intangibilidad de la dignidad personal del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios¹¹⁴.

No es posible en una ponencia agotar la riqueza teológica del martirio. Quiero finalizar recogiendo todos los elementos básicos de la mano del concilio Vaticano II. El capítulo quinto de *Lumen gentium* trata de la llamada universal a la santidad. En su último número, el 42, se hace una alusión muy interesante al martirio:

Así como Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su caridad ofreciendo su vida por nosotros, nadie tiene un mayor amor que el que ofrece la vida por Él y por sus hermanos (cf. 1 Jn 3, 16; Jn 15, 13). Pues bien: ya desde los primeros tiempos algunos cristianos se vieron llamados, y otros se encontrarán llamados siempre, a dar este máximo testimonio de amor delante de todos, principalmente delante de los perseguidores. El martirio, por consiguiente, con el que el discípulo llega a hacerse semejante al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, es considerado por la Iglesia como un supremo don y la prueba mayor de la caridad. Y si ese don se da pocos, conviene que todos vivan preparados para confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle por el camino de la cruz en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia (LG 42b).

Con lo que hemos expuesto el texto se entiende sin dificultad. Resalta, primero, el ejemplo del Hijo de Dios. Manifestó su filiación y su amor mediante la entrega de la vida en la cruz. El martirio se inscribe dentro de una lógica de amor, de una dinámica de entrega por amor, como en el caso de Cristo.

Se trata, además, de un don. Un don mediante el cual la vocación a la santidad, que es una vocación a la cristificación, alcanza su cumbre. La cumbre está en la línea del amor. Lo que cualifica de manera excepcional al martirio es el grado de expresión amo-

¹¹⁴ *Ibid.*, 92.

rosa, no superable por ser entrega hasta la muerte. Y por eso ahí se da la máxima identificación con Cristo: él murió por nosotros, el mártir muere por Cristo, hasta el punto de que Cristo se hace cualitativamente presente en la muerte testimonial de los mártires.

En definitiva: santidad y martirio en perspectiva cristiana forman un continuo. El martirio destaca por su intensidad, como vocación particular. La llamada a vivir la caridad y la cristificación es universal; el martirio, un don particular en el que dicha llamada brilla con especial fulgor.

