



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA



FACULTAD DE TEOLOGÍA

Escandalosamente vivos

martirio, teología y praxis

Tesina para la obtención del título de Licenciatura en
Teología Dogmática-Fundamental en la Universidad Pontificia Comillas

Alumno: Jorge Ruiz Aragonese, CMF

Directora: Prof.^a Dr.^a Nurya Martínez-Gayol Fernández, ACI

Madrid | Diciembre de 2024



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA



FACULTAD DE TEOLOGÍA

Escandalosamente vivos

martirio, teología y praxis

Tesina para la obtención del título de Licenciatura en
Teología Dogmática-Fundamental en la Universidad Pontificia Comillas

Jorge Ruiz Aragonese, CMF

Visto bueno de la Directora

Directora: Prof.^a Dr.^a Nurya Martínez-Gayol Fernández, ACI

Fdo.

Madrid | Diciembre de 2024

A mis padres, por su corazón *sacerdotal*
A los mártires claretianos, por sostener el mío



A los mártires claretianos (2013). Pintura realizada por Juan Palomo Reina con motivo de la beatificación de los mártires claretianos, celebrada en Tarragona en octubre de 2013. Original en la capilla del noviciado claretiano de Granada (España).

ÍNDICE

Introducción	9
1. La inexorable vinculación entre muerte y vida	11
1.1. El reto de conjugar muerte, dolor y tiempo	12
1.1.1. La muerte es más que el deceso	12
1.1.2. Algunas aportaciones de la antropología cultural sobre la muerte	14
1.1.3. La muerte en perspectiva filosófica	17
1.1.4. La vivencia de la muerte en nuestro contexto	20
1.2. Muerte, dolor y tiempo en perspectiva cristiana	28
1.3. Conclusiones	31
2. Un fenómeno que escandaliza	33
2.1. De testigo a mártir. Asimilación del término	35
2.2. «Semen est sanguis christianorum»	40
2.3. Virtud hasta la muerte	43
2.3.1. Las virtudes cristianas en el martirio	46
2.3.2. Hacia la corona que no se marchita	48
2.3.3. Posterioridad: santidad y martirio	54
2.4. Conclusiones	57

3. Pensar la lógica del escándalo	59
3.1. Cristo mártir e hijo obediente	60
3.2. Martirio como radicalización sacramental	65
3.2.1. Martirio, bautismo de sangre	65
3.2.2. Martirio, vida eucaristizada	67
3.3. Martirio y existencia cristiana	70
3.3.1. Rahner. El escándalo de la unidad	71
3.3.2. Balthasar. El escándalo que provoca	75
3.3.3. Rahner y Balthasar, ¿mistagogía del escándalo?	81
3.4. Conclusiones	87
4. Hacia una mistagogía del escándalo	89
4.1. ¿Por qué una mistagogía del escándalo?	89
4.2. El don del martirio. Un escándalo cercano	94
4.3. Tensiones y escándalos	98
4.3.1. La tensión del dolor y el escándalo de la virtud	99
4.3.2. La tensión del tiempo y el escándalo de la espera	104
4.3.3. La tensión de la muerte y el escándalo de la vida	108
4.4. Conclusiones	114
5. Conclusiones generales	116
6. Bibliografía	121

Introducción

«...cuando llega el momento de designar las víctimas hay en todos serenidad santa y ansia de oír el nombre para adelantar y ponernos en las filas de los elegidos; esperamos el momento con generosa impaciencia y, cuando ha llegado, hemos visto a unos besar los cordeles con que los ataban, y a otros dirigir palabras de perdón a la turba armada»¹.

Las últimas palabras de un mártir poseen un peso de eternidad. Las letras que regaló a su congregación misionera el joven Faustino Pérez CMF el día antes de su martirio no fueron improvisadas. Ante la muerte, el joven se preparó con amor y fuego para su ofrenda eterna, animando al resto de sus hermanos. Al leer estas páginas, un muchacho que empieza a discernir su vocación religiosa y sacerdotal no puede dejar de conmoverse: ¡cuánto amor libremente entregado! El martirio visibiliza una pasión insuperable por el seguimiento de Cristo y, por desgracia, pocas veces ha sido visibilizado en los procesos de evangelización con jóvenes. Años después, pensar teológicamente el martirio ha sido una forma discreta de agradecer la comunión de los santos que nos sostiene y explorar qué luces puede ofrecer a nuestro testimonio cotidiano.

Nuestra preocupación es constatar que no existe una sistematización teológica del martirio cristiano para la sociedad actual. De esta constatación brotan dos intereses que serán el objeto que serán el objeto principal de este estudio. En primer lugar, recuperar la dimensión martirial como dato constitutivo de la praxis cristiana en cuanto que es testimonio rotundo de fe. En segundo lugar, preguntarnos cómo hacer deseable a nuestros contemporáneos la fe que abrazaron los mártires desde la donación cotidiana de la existencia, expresada en el testimonio cristiano como martirio incruento.

¹ El fragmento pertenece a la *carta de despedida a la Congregación de los Hijos del Inmaculado Corazón de María* que redactó Faustino Pérez, mártir claretiano, antes de su martirio en Barbastro, en agosto de 1936, citada en Gabriel Campo Villegas, *Esta es nuestra sangre*, 4ª ed. (Madrid: Publicaciones Claretianas, 2013), 266.

En la virtud de nuestro estudio puede encontrarse su defecto: un tema amplio y posiblemente difuso en sus límites. Nos hallamos a caballo entre la reflexión dogmática y la praxis cristiana. Asumimos este riesgo y limitamos nuestra investigación a las aportaciones de los autores que puedan ayudarnos a perseguir nuestro propósito. Dificulta nuestro trabajo que el pensamiento sistemático se encuentra diseminado en algunos artículos científicos, sin que encontremos obras de referencia solventes en el panorama teológico actual. Por otro lado, la multitud de temas que irán apareciendo a lo largo de nuestra investigación, siendo muy interesantes, habrán de ir quedando solo enunciados para seleccionar lo específico de la propuesta. En definitiva, la experiencia de los mártires y las reflexiones teológicas a partir de la misma son la fuente fundamentalmente para nuestro estudio. El martirio puede ser pensado como lugar teológico, pues hace presente el misterio de la muerte de Cristo en la propia existencia, con todas las implicaciones que conlleva dicha configuración personal y comunitaria.

La organización de nuestro trabajo se plasma en cuatro capítulos. El primer capítulo investigará cómo entiende la sociedad actual la inexorable vinculación entre vida y muerte, valiéndonos de distintas aportaciones que nos ofrezcan una panorámica del estado de la cuestión. Esta aproximación nos permitirá contextualizar la elaboración teológica de los siguientes capítulos. En el segundo, trataremos de dar cuenta de cómo el martirio es fenómeno constitutivo de la fe cristiana, al que adjetivaremos como *escandaloso* por su íntima vinculación a la cruz de Cristo. Estudiaremos las claves martiriales de los siglos I – III y sus consecuencias para la praxis cristiana posterior. En el tercer capítulo abordaremos los fundamentos de la teología del martirio, con especial atención a las aportaciones de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar en el último siglo. Por último, el cuarto capítulo, en continuidad con el anterior y a modo de conclusión, trataremos de identificar algunos acentos que nos parecen especialmente oportunos de cara a la presentación de las propuestas de transmisión de la fe en nuestro contexto, apoyados en la reflexión teológica del martirio cotidiano como testimonio eficaz y elemento esencial del cristiano.

CAPÍTULO I

1. La inexorable vinculación entre muerte y vida

Primeras consideraciones

La muerte lleva irremediabilmente a la pregunta por la vida. Preguntarse por la vida es preguntarse por su significación, su impulso, su sentido. Toda sociedad se ha preguntado a lo largo de su historia cómo entiende la muerte. Por ejemplo, el siglo XV fue una época de gran proliferación de imágenes sobre el *memento mori*, tratando de transmitir la fugacidad de la vida marcada por la presencia constante de la muerte, que afecta a todo individuo de cualquier estrato social². En efecto, la muerte se torna una llamada de atención a cómo se desenvuelve la vida, como si se tratase de un cronómetro universal que no regala ningún segundo a cada vida particular.

Formular el concepto de muerte es una empresa difícil. En su intento de definición se da el modo de afrontarla. La muerte como deceso, como instante mortal, pone fin biológico a la vida de lo creado. Sin embargo, ese acontecimiento es un dinamismo que constituye nuestra existencia. La muerte posee una *presencia axiológica* en la vida, dirá Karl Rahner:

«la muerte tiene una presencia axiológica en la totalidad de la vida humana. El hombre opera su muerte como consumación por la acción de su vida, y así la muerte está presente en esa acción y, consiguientemente, en toda acción libre en que el hombre dispone de la totalidad de su persona»³.

Nuestra condición finita y mortal se hace presente en nuestra experiencia vital moviéndonos a elecciones concretas que definen la orientación última de nuestro vivir. La proximidad de la muerte y sus consecuencias en nuestra historia personal y colectiva hacen que la muerte sea más que un deceso: es un acontecimiento humano de primer orden. Pensar la muerte es preguntarse por el

² Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media* (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 213.

³ Karl Rahner, *Sentido teológico de la muerte* (Barcelona: Herder, 1965), 49-50.

tiempo y su fugacidad; por la vida y la elección de cómo encararla. Nos constituye en nuestra conciencia vital individual y colectivamente:

«La muerte es algo más que una experiencia individual, forma parte del melodrama colectivo de la vida. El antropólogo Bronislaw Malinowski consideraba la muerte como el origen de toda religión, y el miedo y el rechazo a ella como el origen de toda cultura. La muerte lleva a las personas a interrogarse sobre las relaciones entre lo temporal y lo eterno, lo público y lo privado, entre una generación y otra, así como a la relación de la persona con la divinidad»⁴.

Queremos rescatar ciertas pinceladas del pensamiento contemporáneo sobre algunos de los interrogantes que la muerte suscita en toda sociedad y en todo tiempo. De este modo intentaremos iluminar el estado de la cuestión en nuestra sociedad actual. La muerte y sus circunstancias siempre será un misterio para el ser humano, una puerta que nos abra a la trascendencia. Aquí reside nuestro interés: ¿qué sensibilidad hay actualmente en torno a la muerte, el dolor y el tiempo? ¿Es esta sensibilidad susceptible de una evangelización que, asumiendo la muerte, subraye la vida?

1.1. El reto de conjugar muerte, dolor y tiempo

1.1.1. La muerte es más que el deceso

En el Real Decreto 1723/2012⁵, del 28 de diciembre de 2012, queda regulado en España «las actividades de obtención, utilización clínica y coordinación territorial de los órganos humanos destinados al trasplante y se establecen requisitos de calidad y seguridad». En el mismo se recogen los requisitos que certifican el diagnóstico de la muerte en arreglo a los últimos avances científicos. En efecto, estamos ante el marco legal que actualiza la consideración clínica de un fallecido. Sin entrar en detalles, la muerte queda definida en el artículo 3 párrafo 11 como «el cese irreversible de las funciones circulatoria y

⁴ Roberto Esteban Duque, *Ensayo sobre la muerte* (Madrid: Encuentro, 2009), 30.

⁵ Boletín Oficial del Estado, “Real Decreto 1723/2012”, de 28 de diciembre de 2012.

respiratoria o de las funciones encefálicas». En el Anexo I del Real Decreto se exponen los criterios de ambas funciones, atendiendo a la conjugación de distintos ítems y pruebas clínicas de riguroso examen médico. Por lo tanto, estamos ante una definición de la muerte en el marco del derecho que, a juicio de muchos, es de las más completas de la legislación internacional.

Atendiendo al ámbito de la medicina legal, uno de los manuales de referencia es «Medicina Legal y Toxicología» de Gisbert Calabuig. La parte IV está dedicada a la *tanatología*⁶, donde el autor afirma:

«destino final inexorable trasciende el mero proceso biológico para plantear importantes repercusiones desde los puntos de vista antropológico, moral, filosófico, etc. Es una situación ante la que la neutralidad o la indiferencia resultan muy difíciles. Decía Antonio Machado que la muerte es un tema que se siente, más que se piensa»⁷.

La *tanatología* es la disciplina encargada del proceso de la muerte en su cuidado paliativo, incluyendo el proceso de duelo que atraviesan los cercanos al moribundo. Todas aquellas prácticas, creencias y actitudes que impactan en el proceso del momento final de la vida de quien lo experimenta son del interés de la medicina legal y su deontología.

El autor continúa afirmando que los avances sociales, económicos, científicos y tecnológicos han provocado un modo distinto de entender el fenómeno de la muerte en nuestra sociedad, restando peso a la normalización de su presencia respecto a otras épocas. En efecto, «la mayoría de la población no se encuentra preparada para enfrentarse a su propia muerte»⁸.

En definitiva, la muerte abre el umbral que va más allá de lo puramente biológico, donde se dan cita distintas aproximaciones, tensiones y creencias que afectan a nuestra forma de afrontarla. La muerte, por su definitividad, trae consigo una fuerte carga emotiva. Probablemente este rasgo sea el más

⁶ La cuarta parte del manual citado consta de ocho capítulos que pormenoriza toda la problemática derivada de la tanatología: desde el concepto de la muerte, su diagnóstico, elementos y clasificación, problemas médico-legales, procesos cadavéricos y autopsia.

⁷ Gisbert Calabuig, *Medicina Legal y Toxicología*, 6ª ed. (Barcelona: Masson, 2004), 165ss.

⁸ *Ibid.*

perturbador y, a la par, el que ha propiciado distintas visiones de este fenómeno en la historia del pensamiento.

1.1.2. Algunas aportaciones de la antropología cultural sobre la muerte

Cualquier cultura, en cualquier etapa histórica, ha tenido su propia comprensión sobre la muerte. No es una opción: es tal la rotundidad del límite mortal que siempre tiene algo que decirnos. Incluso si se opta por ocultarla, también desvela lo que la muerte implica en el ser humano en particular y en su contexto en general.

La actitud frente a ella es motivo de estudio para el investigador francés Louis Vincent Thomas⁹. En su *Antropología de la muerte* presenta un análisis exhaustivo de cómo han ido relacionándose los aspectos antropológicos y culturales con la experiencia mortal. De hecho, el autor afirma que:

«en la medida en que las civilizaciones acumuladoras de hombres dominan más a la muerte a través de lo simbólico, todo ocurre como si la multiplicidad de los tabúes referentes al desenlace fatal impidiera hacer de la muerte el tabú por excelencia»¹⁰.

En efecto, la cultura ejerce una función reguladora de la propia identidad del grupo que la integra y es la vía de acceso a la exploración del medio. Este conjunto de modos de vida y costumbres transmite códigos que determinan esa relación con el medio, el modo de expresarlo y lo que está latente en su íntimo centro. Que la muerte sea o no un tabú dependerá del arrojo con el que la sociedad piense su límite. Así las cosas, ante la muerte hay dos alternativas: que el hombre y su sociedad se atrevan a pensarla y a dejarse afectar por ella o, por el contrario, no la tengan en cuenta porque no asumen su presencia y su acción. Sumado a esto, Thomas afirma que hay una relación inversamente proporcional

⁹ Louis Vincent Thomas, *Antropología de la muerte* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983).

¹⁰ *Ibid.*, 346.

entre el pensamiento de la muerte y la relación con la acumulación de bienes. A mayor hartazgo de medios y bienes, menor es la intención de reconocer el límite mortal y el dominio simbólico que explica este misterio. Quizá este dato nos haga reflexionar si nuestro contexto económico, donde todo es susceptible de comercialización y vive preso del algoritmo del consumo despiadado, esté sumergido en la misma dinámica.

Los estudios del historiador francés Philippe Ariès tratan de rastrear la complejidad de la muerte desde la perspectiva histórica y sociológica. Su obra *El hombre ante la muerte*¹¹ estudia con mirada amplia y detallada la evolución de las actitudes sociales frente a la muerte. Inmediatamente después publicó sus reflexiones contextualizándolas en nuestro entorno con *La muerte en Occidente*¹². Los análisis que realiza nos permiten observar lo anunciado anteriormente: la cultura social es una clave hermenéutica ineludible para comprender la realidad de la muerte.

En su estudio, Ariès investiga la concepción de la muerte en cada etapa histórica. Junto con la obra de Thomas, se afirma la profunda relación entre el marco sociocultural que caracteriza una época y la concepción de la muerte en su sociedad concreta. En el caso de Occidente, se ha oscilado entre una noción *amaestrada* de la muerte en la Edad Media a una muerte *prohibida* en el siglo XX. Es decir, de una muerte esperada e integrada en el tejido social, rodeada de una fuerte carga simbólica, a una muerte enmudecida, anestesiada y con una mayor ausencia de una ritualidad pública.

En efecto, el ser humano de otras épocas miraba a la muerte de frente y percibía su combate en las estructuras sociales. Su código cultural correspondía a una transmisión de fe cristiana ampliamente aceptada. La comunidad esperaba su presencia con calma y sin efectos dramáticos, ofreciendo estructuras ritualizadas de despedida y reparación ante la ausencia que deja el fallecido. Evidentemente, esto tuvo sus consecuencias en la aceptación de la presencia de la muerte en lo

¹¹ Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte* (Madrid: Taurus, 1983).

¹² Id., *La muerte en Occidente* (Madrid: Taurus, 1982).

cotidiano. La muerte une a los que no la padecen ante la distancia insalvable con quien parte.

La irrupción del realismo y el positivismo moderno fue ejerciendo un proceso de exclusión de lo simbólico en la esfera pública, llevando a la vivencia de la muerte a ámbitos más personales y privados. A pesar de que las sociedades industriales dan pie a la amargura existencial, a la banalidad de la vida o a la conciencia depresiva que se relaciona con la muerte, el proceso de *privatización* de sus expresiones no ha menguado.

Siguiendo a este autor, nuestra realidad actual se inserta dentro de la denominada *muerte prohibida*¹³, que se caracteriza por escamotear los signos públicos de la misma. Un ejemplo claro nos lo ofrece la praxis del duelo, que pasa a ser algo íntimo y solitario, cuando no provoca vergüenza. La actitud postmoderna ante la muerte pareciera entender el duelo como proceso que es ineludible, pero que hay que atender lo antes posible para que acabe pronto. La felicidad prometida por el Estado de bienestar o el ritmo vertiginoso al que nos sometemos en Occidente favorecen que nos hallemos en un tiempo donde la muerte es silenciada y se sentencian sus expresiones, aunque esas circunstancias pudieran estar transformándose hacia otro paradigma.

El modelo de la muerte *invertida*¹⁴ plantea cómo lo incómodo de la muerte y el proceso de medicalización al que ha sido sometida nos anuncia un cambio de actitudes en nuestro contexto. Usurpar el lugar de la muerte en la esfera social podría correlacionar con el triunfo del individualismo que marca nuestros días. Una relación *inversa* que deja constancia de que a mayor individualidad, mayor es la importancia que se da a la tragedia de la muerte, frente a que a mayor socialización, menor es la importancia de la tragedia.

Estas aportaciones de la antropología cultural nos ayudan a entender cómo la presencia de la muerte se perfila distinta en cada época y cada circunstancia. Las diferentes formas de ser percibida por las sociedades que nos preceden nos

¹³ Cf. *Ibid.*, 55-63.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 465-498 y 137-162.

hablan de un fenómeno vivo y cambiante. A nosotros nos toca vivir un tiempo en el que la muerte y sus efectos son silenciados. Sus límites se tornan difusos. Preguntemos a la filosofía actual cómo lo entiende.

1.1.3. La muerte en perspectiva filosófica

No han faltado estudios y ensayos filosóficos entorno a la muerte. El profesor Fernández del Riesgo exploró los límites de la razón y el exceso de la religión en nuestro contexto. Como seres biológicos, la muerte es la transformación de la materia: desorganización y desintegración orgánica del cuerpo. Sin embargo, el ser humano es incapaz de enajenarse de su propia *autoconciencia*, por lo que la condición material y orgánica no agotan el fenómeno de la muerte: «como persona, el ser humano es sujeto de un quehacer responsable, histórico y dramático, a través del cual alumbrará un sentido, y conquistará su perfección, o se malogrará»¹⁵. Estamos ante un misterio que nos supera, que nos entrelaza como especie y como parte de este mundo, aquí y a lo largo de la historia, tratando de hallar el sentido de nuestros días caducos.

Como bien recoge Ruiz de la Peña parafraseando la obra de Kienecker, el siglo XX ha sido el *siglo de muerte*¹⁶. La periodicidad y proliferación de las muertes violentas inferidas, las dos guerras mundiales y las atrocidades cometidas en este último tiempo hicieron que la filosofía recuperara la muerte como aquello que acontece y afecta. Sin embargo, aun siendo un tema de discusión filosófica, la sociedad actual la ha expulsado como hecho y amenaza¹⁷.

Los llamados filósofos de la sospecha, Marx, Freud y Nietzsche supusieron un acicate a los valores tradicionales criticando el relato cristiano que elaboraba un sentido unitario de la vida. Algunas de las filosofías modernas han sucumbido a

¹⁵ Manuel Fernández del Riesgo, *Antropología de la muerte. Los límites de la razón y el exceso de la religión* (Madrid: Síntesis, 2007), 239ss.

¹⁶ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología* (Madrid: BAC, 1996), 260-270.

¹⁷ Cf. Olegario González de Cardedal, *Sobre la muerte* (Salamanca: Sígueme, 2012), 82.

la idea de progreso, como Hegel o Feuerbach, haciendo imperar el materialismo histórico y dialéctico marxista. Parafraseando al filósofo contemporáneo español Josep María Esquirol, la condición humana se vive actualmente a la intemperie, amenazada por las fuerzas de corrosión del paso del tiempo que amenaza nuestro ser¹⁸. La decadencia nietzscheana, la sofística banal, la homogeneización del imperio de la actualidad o el individualismo injusto nos conduce hacia el abismo de la nada y del sinsentido, dando la primacía a la angustia y al tedio que ya advirtieron Pascal, Kierkegaard, Heidegger o Sartre¹⁹.

Heidegger, ante la angustia por la muerte, advierte dos posibilidades: la autenticidad y la inautenticidad. La salida de la propia muerte es pensarla y asumirla²⁰. En su obra *Ser y tiempo*²¹ se reflexiona sobre la posibilidad que otorga la muerte al ser de mantener ininterrumpidamente el yo, puesto que vuelca su atención e interés en el propio ser. Recordemos que para este autor el ser humano es un *ser-para-la-muerte* ya que cuenta con la posibilidad constante de definir la existencia, siendo la muerte la posibilidad más extrema debido a su carácter de definitividad²².

Aquí nos encontramos con una de las paradojas más evidentes de nuestra reflexión: la muerte otorga valor a la vida porque es definitiva, despertando en la persona la certeza de su finitud y su singularidad. Aceptar, confrontar y asumir la muerte permite integrar la caducidad del ser. La presencia de la muerte permite

¹⁸ «Si la resistencia lo es, sobre todo, ante la disgregación, hace falta analizar la naturaleza específica de algunas de las fuerzas entrópicas más decisivas de nuestra situación (nihilismo es el nombre de una de ellas, tal vez la más relevante), y será necesario ver también las formas y los motivos que permiten resistir; perseverar en la posición adoptada o, como se dice vulgarmente, “aguantar el tipo”», en Josep María Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad* (Barcelona: Acantilado, 2015), 9-18, aquí 12.

¹⁹ El análisis de la experiencia nihilista de nuestra sociedad actual que presenta este autor nos parece relevante, puesto que no rechaza la decadencia del ser, sino que encuentra vías de respuesta desde la llamada *hermenéutica de la juntura*, es decir, unir y suturar dos términos diferentes sin romperlos; en Esquirol, 164ss.

²⁰ Cf. Fernández del Riesgo, 274-276.

²¹ Cf. *Ibid.*, 255ss.

²² «La posibilidad más peculiar, irreferente e irrevisable es cierta. El modo de ser cierto de ella se determina por la correspondiente verdad ("estado de abierto"). Pero la posibilidad cierta de la muerte sólo la abre el "ser ahí" como posibilidad porque, "corriendo al encuentro" de ella, hace posible para sí esta posibilidad como más peculiar "poder ser". El "estado de abierto" de la posibilidad se funda en el hacer posible "corriendo al encuentro". El mantenerse en esta verdad, es decir, el "ser cierto" de lo abierto, es lo que reivindica ante todo el "correr al encuentro"», en Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1951), 303-304.

al individuo animarse a alcanzar una vida auténtica y plena. Ahora bien, ¿cómo lo hará? ¿A qué conclusión llegará según advierta su presencia?

Uno de los críticos más actuales de Heidegger es el divulgador coreano Byung-Chul Han. Esta cita amplía nuestra reflexión y nos abre una dimensión no nombrada hasta el momento, a saber, la muerte y su relación con la propia realización vital:

«La experiencia de la muerte hace que se tambalee el anquilosado interés por sí mismo. Conlleva un cierto desinterés. La experiencia heideggeriana de la muerte, por el contrario, viene marcada dentro de *Ser y tiempo* por un interés incrementado en la identidad y en el autopoerse. «Interés» es un término económico. El interés en plural, «intereses», significa también réditos o rentabilidad. Es esencialmente el interés por la ganancia. Según Heidegger, la economía de la muerte consiste en ganarse a sí mismo. Afrontar la muerte desinteresadamente, estar atento a la muerte sin ninguna pretensión, equivaldría por el contrario a estar dispuesto a la pérdida y al desfondamiento, a una especie de renuncia a sí mismo. La «celda aislada de la pura interioridad» de la existencia obstinada en sí misma, según Adorno, no es capaz de pérdida ni de generosidad. El sujeto no es un generoso donante sin pretensiones y desinteresado»²³.

He aquí un punto de inflexión en el valor de la muerte. Lo que para Heidegger es un punto de rotunda afirmación de sí mismo desde un cierto egocentrismo, para Adorno es una suerte de vaciamiento aplazado en virtud de la ausencia de relación que conlleva la muerte. Ambas posturas son interesantes para nuestro estudio pero ninguna apuntala hacia la clave que perseguimos en el mismo: la donación generosa de la vida. Sin embargo, lo traemos a colación porque forman parte de la actitud de indiferencia religiosa de nuestro tiempo. Es cierto que las posturas de Heidegger y Adorno que relaciona Han afirman la vida por la presencia irrevocable de la muerte, pero ninguna de ellas cuenta con un *más allá*. El primero, entiende a la muerte como un punto final; el segundo, como punto de partida.

Otro contemporáneo a estos autores es Jean Paul Sartre, padre del existencialismo. Éste entiende al ser humano como arrojado a la existencia y

²³ Byung-Chul Han, *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte* (Barcelona: Herder, 2020), 22-23.

condenado a su libertad. La muerte es la *nihilización* de todas nuestras posibilidades, que reduce toda espera al absurdo²⁴. La nada absoluta.

Estas posiciones nos conducen a afirmar que la finitud define nuestra condición humana, pero también todas nuestras posibilidades. La muerte es fenómeno externo a nosotros porque nos adviene; pero también es interno porque acaba trágicamente con toda posibilidad de futuro.

Así pues la perspectiva filosófica nos ofrece dos datos que no podemos obviar. En primer lugar, la singularidad del ser está inexorablemente unida a su final. En segundo lugar, que su sentido, horizonte y valor son medidos porque un día concluirá su existencia. De ahí que encontremos en el fenómeno de la muerte una clara relación con el valor del tiempo. Su presencia cifra lo que ocurre mientras vivimos, inmersos en un tiempo contrarreloj donde nos vamos definiendo. La certeza de que la existencia finalizará provoca que se piense en el valor de la misma.

1.1.4. La vivencia de la muerte en nuestro contexto

La vivencia del tiempo está puesta en entredicho en nuestra sociedad. El sociólogo estadounidense Richard Sennett en *La corrosión del carácter* afirma que el capitalismo rige el tiempo de nuestras relaciones²⁵. El mercado actual impone una serie de exigencias económicas que han traído como consecuencia asumir en la vida concreta de los ciudadanos una vivencia del tiempo desde la inestabilidad, la incertidumbre y la desconfianza en el futuro.

El ritmo frenético de la realidad laboral y comercial llevan a la persona a asumir que nada es para siempre, que todo es a corto plazo y que la fugacidad es la marca de garantía de que el sistema sigue avanzando, a pesar de que estas condiciones dejen a muchos excluidos y descartados²⁶. En la cuneta de nuestra sociedad descansan moribundos los compromisos con una vida estable, los apoyos de

²⁴ Cf. *Ibid.*, 281-288.

²⁵ Richard Sennett, *La corrosión del carácter* (Barcelona: Anagrama, 2005), 25.

²⁶ Cf. Francisco, Carta encíclica *Laudato si'* (2015), nn. 43-47.

relaciones fuertes que hilaban un tejido social maduro. La mediocridad se afirma en relaciones de cosificación orientadas al placer y al hedonismo, achatadas por la ansiedad²⁷. Pretender vivir en estas circunstancias se vuelve asfixiante en la práctica. El modo de vivir el tiempo para que no sucumban proyectos, personas y colectivos es un reto hoy.

Por otro lado, los grandes relatos que antes daban sentido a los pequeños fragmentos que conformaban cada proyecto vital han desaparecido. Han sido devaluados por su ineficacia práctica para una vida rápida y fugaz. Esta circunstancia afecta claramente a la propia realización y plenitud del ser humano, como nos recuerdan las palabras de Sennett: «¿Cómo puede un ser humano desarrollar un relato de su identidad e historia vital en una sociedad compuesta de episodios y fragmentos?»²⁸. Nos preguntamos si esto no deja de ser una nueva forma de la vivencia de la muerte en nuestro contexto: ¿vive nuestra sociedad *una muerte en vida* al romper con toda historia que albergue futuro? ¿Nos está definiendo como sociedad «vivir muertos en vida», es decir, sobreviviendo a una forma de existencia apática o sin esperanza?

Preocupado por la sociedad de Occidente y señalando sus carencias, Byung-Chul Han apunta hacia la conversión de las costumbres criticando esta época postmoderna. En sus breves ensayos toca temas de profundo calado, como el que nos ocupa. En concreto, en *La sociedad paliativa*, este autor analiza la relación de la sociedad actual con la muerte, el dolor y el sufrimiento bajo el telón de la pandemia universal que sufrimos hace escasos años. Nos es de especial interés, puesto que responde a preocupaciones de nuestro estudio: ¿será esta generación incapaz de afrontar la muerte? ¿Nos sabremos imposibilitados a asumir el dolor? ¿No hay ninguna grieta, por pequeña que sea, para que se nos prometa algo de esperanza?

²⁷ Los ensayos de Lipovetsky respecto a la sociedad postmoderna también son un buen ejemplo de análisis de este tiempo confuso sobre una sociedad occidental en decadencia. Destacamos Gilles Lipovetsky y Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos* (Barcelona: Anagrama, 2006); Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, *La felicidad paradójica* (Barcelona: Anagrama, 2007).

²⁸ Cf. Richard Sennett, *La corrosión del carácter* (Barcelona: Anagrama, 2005), 25.

En primer lugar, este autor piensa en el contraste que supone que en nuestra sociedad actual se padezca de *algofobia*²⁹, el miedo irracional al dolor que evita toda forma de sufrimiento, frente a la entereza que mostraron las sociedades premodernas ante el sufrimiento. El auge de la psicología positiva ha posibilitado una cierta desviación con respecto a la búsqueda de bienestar, felicidad y optimismo, ya que se ha pretendido devaluar y anular cualquier matiz doloroso y sufriente. Por eso no le es extraño la creciente *medicalización* en Occidente ante cualquier mínimo signo de sufrimiento. Una dinámica que produce una sociedad profundamente débil a la par que anestesiada. De ahí que hable de una sociedad paliativa, aquella que huye del dolor y le priva de ser expresado. Este rasgo permite la llamada *cultura de la complacencia*, alimentada por el algoritmo de las redes sociales y el feroz consumismo, que asumen una directriz clara: que todo nos sea agradable, consumible, imprescindible para una supervivencia emocional sin asideros. Anestesiados en esta dinámica global, la sociedad va dando palos de ciego mientras aumenta el estado de insatisfacción y vacío personal:

«La paradoja de este síndrome de dolor consiste en que cada vez se sufre más por cada vez menos. El dolor no es una magnitud que se pueda constatar de forma objetiva, sino una sensación subjetiva. Unas expectativas cada vez más altas puestas en la medicina, unidas al sinsentido del dolor, hacen que incluso dolores insignificantes resulten insoportables. Y ya no tenemos sentidos referenciales, narrativas ni instancias y objetivos superiores que revistan el dolor y lo hagan soportable. Si desaparece el doloroso guisante, entonces la gente empieza a sentir dolores porque los colchones son blandos. Al fin y al cabo, lo que duele es, justamente, el persistente sinsentido de la vida misma»³⁰.

El dolor se percibe como carente de sentido. La capacidad de soportarlo ya no es tarea que se busque afrontar. El dolor vivido desde el sinsentido arroja una verdad desafiante: si el dolor persiste, la vida se entiende como un proyecto estéril, no deseable. Integrar el dolor en un proyecto de sentido es juzgado como trasnochado, cuando no inconcebible. Pertenece a un ayer que pasó, a una cosmovisión aparentemente superada que, sin embargo, nos recuerda a una época anterior que amparaba la profundidad de miras de la que hoy carecemos. Si la vida es mera supervivencia, si el dolor es algo a eliminar, si la muerte es

²⁹ Cf. Byung-Chul Han, *La sociedad paliativa. El dolor hoy* (Barcelona: Herder, 2022), 11ss.

³⁰ *Ibid.*, 42.

aquello de lo que huimos, persistiremos en lo anodino de la existencia. Perseveraremos en la nihilización de nuestra historia. Y eso mismo nos dolerá, paradójicamente, hasta negándolo.

Si la muerte tasa y otorga valor a la vida, el dolor puede ser cauce de autenticidad del vínculo y garantía de la fortaleza del mismo. Es tal su interrelación que podríamos decir que «el dolor es la muerte en pequeño. La muerte es el dolor en grande»³¹. Por tanto, una sociedad que pretenda arrancar toda esta dimensión constitutivamente humana está abocada a su desmoronamiento: «sin una cultura del dolor surge la barbarie»³². En efecto, el dolor provoca en nosotros la conciencia de ser un cuerpo vivo que siente, que presenta límites, que es caduco. El dolor *perfila* lo que somos: contornea la propia percepción subjetiva de sí mismo. De ahí que el pensador identifique la búsqueda de la experiencia artificial de esos límites cuando son sofocados por la sociedad anestesiada: el consumo de estupefacientes, los deportes de alto riesgo o la erótica de coquetear con los extremos. Un reclamo inconsciente que desvela la hiriente ausencia de haber excluido lo que nos constituye de fondo.

Una sociedad entregada a la supervivencia, que ha reprimido toda expresión postrera, se ha conducido a sí misma a la incapacidad de valorar la vida. A hurtadillas y con nocturnidad, susurra que ésta no es digna de ser vivida. La última pandemia evidenció su debilidad ante los signos mortales que nos asediaron. No encontramos fortalezas; tampoco salimos más fuertes, como anunciaron algunos políticos. Fuimos sustraídos de lo que nos constituye y Byung-Chul Han no tiene reparos en reprochar el despojamiento de todo relato que otorgara sentido a la existencia. Disculpemos la extensión de la cita, pero merece la pena traer a colación la síntesis oportuna de lo vivido recientemente a escala global, reconociendo el vacío de sentido por una praxis que condenó toda posibilidad de su contrario:

«Como consecuencia de la pandemia la sociedad de la supervivencia prohíbe las misas incluso en Pascua. Hasta los sacerdotes guardan la distancia social y llevan mascarillas protectoras. Sacrifican completamente la fe a la supervivencia. Paradójicamente, la caridad

³¹ Ibid., 71.

³² Ibid., 52.

se expresa guardando la distancia. El prójimo es un potencial portador del virus. La virología derroca a la teología. Todo el mundo está pendiente de lo que dicen los virólogos, que de este modo pasan a ser quienes tienen la última palabra. La narrativa de la resurrección queda totalmente desbancada por la ideología de la salud y de la supervivencia. En vista del virus la fe degenera en farsa. Es sustituida por la unidad de cuidados intensivos y por respiradores. Se cuentan los muertos a diario. La muerte domina por completo la vida. La vacía convirtiéndola en supervivencia.

La histeria por sobrevivir hace que la vida sea radicalmente pasajera. La vida se reduce a un proceso biológico que hay que optimizar. [...] También se han desvanecido por completo todos aquellos símbolos, narrativas o rituales que hacían que la vida fuera más que mera supervivencia. Prácticas culturales como el culto a los antepasados dan una vitalidad también a los muertos. La vida y la muerte se asocian en un intercambio simbólico. Como hemos perdido por completo aquellas prácticas culturales que dan estabilidad a la vida, impera la histeria por sobrevivir. Si hoy nos resulta especialmente difícil morir se debe a que ya no es posible hacer que el final de la vida llene a la muerte de sentido. La vida es interrumpida a destiempo»³³.

En esta dispersa y desconectada vivencia, la persona y su grupo se agota en el presente. No hay pasado en el que apoyarse ni futuro al que tender puentes: solo es urgente la supervivencia. He aquí la ruptura de nuestra época: sacrificar la fe en virtud de una efímera juventud. Se ha roto con todo lo que suponía un suelo firme para el hombre del pasado reciente³⁴, abandonando los ideales y ritos simbólicos que otorgaban narrativas de sentido.

Estas circunstancias están favoreciendo el auge del llamado *transhumanismo*, cuya aspiración mayor es la de eliminar la condición mortal del ser humano, así como el sufrimiento, la enfermedad y el envejecimiento, prolongando indefinidamente la vida a través de la aplicación de los medios tecnológicos interfiriendo en los procesos biológicos. No existe aún una única definición del movimiento ya que no es homogéneo en sus posiciones, pero sí hay un lugar común en su pretensión de alcanzar la inmortalidad y la super inteligencia. Así lo recoge el cuarto punto del «Manifiesto transhumanista» de 1999:

«los transhumanistas defienden el “derecho moral de aquellos que deseen utilizar la tecnología para ampliar sus capacidades mentales y físicas y para mejorar su control sobre

³³ Ibid., 30-31.

³⁴ En otra de sus obras, mientras estudia sobre cómo entienden la muerte de Dios Heidegger y Nietzsche, Byung-Chul Han revela una de sus insuficiencias: «La muerte pone punto final, aunque a destiempo, a la vida, que es un presente que sucede sin rumbo. De ahí que hoy resulte especialmente difícil morir. [...] Dios funciona como un estabilizador del tiempo. Se ocupa de que el presente sea duradero, eterno». En Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (Barcelona: Herder, 2020), 17.

sus propias vidas. Buscamos el crecimiento personal más allá de nuestras actuales limitaciones biológicas»³⁵.

Es interesante citar este movimiento ya que desafía los límites de la existencia humana. Su desarrollo es complejo y controvertido, ya que supera las líneas gruesas de la ética, la jurisdicción y la política³⁶. Es más, ciertas ramificaciones del movimiento se presentan como una alternativa a la religión. Uno de sus mayores exponentes es el biólogo británico Julian Huxley, que eleva a categoría moral la sustracción de los límites y la hegemonía de los deseos al margen de la realidad:

«La misión religioso-científica que supone la creencia en el transhumanismo lleva al convencimiento de que el ser humano podrá trascender su condición de especie para llegar a concentrar todos los fragmentos de su conciencia en una autoconciencia cósmica total que dé plenitud a la sustancia universal y única de la que todo forma parte. [...] Así con todo, el transhumanismo formulado por Huxley es, para él, la nueva religión global en la que pueden creer todos los seres humanos. Religión que postula el deber moral de trascender los límites biológicos del ser humano y de dirigir conscientemente la evolución»³⁷.

Basten estos escuetos apuntes para indicar que la filosofía transhumanista, rechazando la muerte en todas sus formas, descansa en una antropología que imposibilita el dolor y la muerte como cauce de salvación. Se torna incompatible con el cristianismo. Los límites de lo humano se desdibujan pudiendo incurrir en un proceso de deshumanización. La polémica está servida.

Con lo dicho hasta ahora, las apuestas por un futuro que albergue esperanza son escasas, puesto que los compromisos alimentados por la fidelidad tampoco son acogidos o sus límites pretenden ser superados. Todo aquello que implique una alianza que perdure en el tiempo no es posible en esta vivencia fraccionada del mismo. Más allá de la concepción del tiempo, las reflexiones de Han ratifican nuestro modo de entender el tiempo como una disincronía. Es decir, la falta de armonía con los sucesos que vivimos nos arroja a una percepción del tiempo que evita una narrativa lineal en virtud de una atomización de presentes continuos, sin orden. La no sincronización de estos hitos como sumatorio de puntos sin

³⁵ José María Martínez de Pisón Cavero, "Inteligencia artificial y los Derechos de los Humanos. Viejos y nuevos retos de la filosofía del derecho", *Revista Internacional de Pensamiento Político* 17 (2022): 377-387, aquí 384.

³⁶ *Ibid.*, 386.

³⁷ Rafael Monterde Ferrando, "El transhumanismo de Julian Huxley: una nueva religión para la humanidad", *Cuadernos de Bioética* 31 (2020): 71-85, aquí 85.

continuidad nos sitúa en un escenario sin duración, sin sentido, sin guía, sin orientación. Luego entonces el final de la vida no puede llenar de sentido el momento de la muerte.

En esta misma denuncia se sitúa el filósofo polaco Zygmunt Bauman en su imagen en torno a la modernidad líquida, donde nada es consistente. Lo efímero y lo instantáneo reemplazan al valor de la espera: «en nuestros días, toda demora, dilación o espera se ha transformado en un estigma de inferioridad»³⁸.

Ponerse al servicio de una causa noble que exija fidelidad, discernir una vocación que conlleve sacrificios o atreverse con un proyecto a largo plazo puede ser interpretado como algo estúpido o estéril, ajeno a nuestro tiempo. La posibilidad de que la paciencia con nuestras limitaciones sea una virtud o que la vida pueda tener sentido asumiendo su parte de dolor no son narrativas por las que apuesten muchos de nuestros contemporáneos.

En el discurso vamos jalonando la intuición de que un proyecto de vida sea individual, sea comunitario, se sabe profundamente afectado por la capacidad que tengamos de encarar la muerte: ¿cómo abrazar la vida si nos hemos hecho intolerantes al dolor y, por ende, a los signos de la muerte? La filosofía existencial es conocedora del desafío que implica la finalización de la vida. Escoger cómo moriremos influye en nuestras decisiones cotidianas.

En la filosofía de Vladimir Jankélévitch la muerte es abordada con delicadeza, con el respeto de alguien que sufrió los horrores de la Segunda Guerra Mundial³⁹. Un discurso que desvela a alguien que se definió a sí mismo por la cercanía al límite, en el que asegura que el ser humano está diseñado para poder convivir con la certeza de su finitud y saberse impulsado:

«La muerte no solamente nos impide vivir, limita la vida, y después un buen día la acorta, sino que al mismo tiempo comprendemos que el hombre no sería él mismo un hombre sin la muerte, que es la presencia latente de esa muerte la que hace las grandes existencias, la que les brinda su fervor, su ardor, su tono. Se puede decir entonces que lo que no muere no vive.

³⁸ Zygmunt Bauman, *Los retos de la educación en la modernidad líquida* (Barcelona: Gedisa, 2008), 22.

³⁹ Cf. Vladimir Jankélévitch, *La muerte* (Valencia: Pre-textos, 2002).

Por lo tanto prefiero aún ser el que soy, condenado a algunos decenios, pero finalmente haber vivido»⁴⁰.

En su obra, conforme afirman algunos de sus estudiosos, recupera la mortificación como una dimensión propia de la tradición cristiana, relacionándola con la capacidad de decisión y elección:

«Así, Jankélévitch recuerda la importancia que la mortificación –"morir viviendo"– ha tenido en la historia como práctica ascética necesaria con vistas a conseguir un fin; o el sacrificio que acompaña a toda elección moral y que implica unas buenas dosis de renuncia y muerte a uno mismo; asimismo el amor, dispuesto siempre a morir por el otro. Por tanto, el morir no siempre tiene connotaciones negativas, aunque duela. A veces va ligado a buscar una vida mejor (para uno mismo y para los demás) y a asumir el sufrimiento como parte inevitable de la existencia»⁴¹.

¿Cabe la posibilidad, por tanto, de que haya una rendija para la esperanza de un anuncio explícitamente cristiano sobre el vivir muriendo? ¿La relación con el dolor y, por ende, de la muerte, puede continuar siendo un manantial de sentido y esperanza para nuestros contemporáneos? Jankélévitch da una nueva oportunidad a que el dolor sea posibilidad de rubricar una vida con sentido. A recuperar la práctica ascética como una vía para la perfección personal y, por qué no, una corrección al nihilismo.

Para nosotros, creyentes, es fundamental pensar en la historia como una única, con un origen y un fin que da sentido a todo lo creado y que será plenificado. La condición histórica de la salvación que anuncia la fe cristiana afirma la unidad de sentido de lo particular y de lo universal, frente a la percepción de nuestra sociedad actual que entiende el tiempo como fragmentos atomizados. Esta distancia puede ser entendida como una oportunidad para que, desde la fe, hallemos un sentido profundo de la muerte, el dolor y el tiempo. Es importante recuperar la tensión narrativa de nuestra historia personal y colectiva, pues es cauce de salvación:

«Para el teólogo pensar la muerte significa, por consiguiente, remitir a una historia en la que Dios ha revelado su amor y lo ha llevado hasta el encuentro con la muerte de los

⁴⁰ Vladimir Jankélévitch, *Pensar la muerte* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004), 18.

⁴¹ Dolores López Guzmán. "El misterio de 'haber sido': palabras de V. Jankélévitch sobre el dolor y la muerte", en *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, ed. Javier de la Torre (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2011), 89-102, aquí 92-93.

humanos, padeciéndola y transformándola. Narrar esa historia como divina historia de amor y muerte e invitar al amor es lo esencial de todo anuncio del cristianismo»⁴².

Abrimos, pues, una última reflexión que nos permita acercarnos al tema que nos ocupa desde la perspectiva creyente.

1.2. Muerte, dolor y tiempo en perspectiva cristiana

La reflexión filosófica acerca de la muerte en el siglo XX comparte la certeza del carácter caduco del ser humano como hemos esbozado. Esta evidencia nos constituye. Padecemos la muerte y no podemos escapar de su sombra. Ahora bien, el hecho de ser conocedores de nuestro límite irremediable no garantiza que otorguemos un sentido profundo al punto y final de nuestra vida. Lo hemos leído: podemos optar por una conclusión irreversible que me constituye enigmáticamente, como apunta Heidegger; podemos abrazarnos a la nada del nihilismo de Sartre; podemos devaluar lo subjetivo y lo singular de una vida plenamente vivida en aras de las corrientes postmarxistas. Todas ellas, legítimas. Pero, sin embargo, coinciden en un enigma que nos sustrae de todo lo vivido. No hay más allá tras el acontecimiento aniquilador. El límite del discurso filosófico siempre es la frontera insalvable de confiar, paradójicamente, en un misterio que nos salve. En definitiva, prescinden de Dios.

La cosmovisión cristiana que ha perdurado en el tiempo no se conforma con que la muerte sea una solución a fondo perdido. Opta, más bien, por entenderla como una consumación de toda una vida. Un decidido acto supremo de libertad. La muerte, en cristiano, nos brinda una concepción totalmente novedosa. No se trata de un ocaso eterno, sino de una transformación radical de nuestra existencia

⁴² González de Cardedal, *Sobre la muerte*, 33.

entera⁴³, que no depende de nosotros, sino que nos es dada. Se trata de una situación límite que abre a la presencia del Otro con mayúsculas.

Que la muerte traiga su cota de angustia al creyente es evidente: no deja de ser cuerpo amenazado y vulnerable, aunque habitado. Sin embargo, como decía Kierkegaard, es superable este miedo en la medida en la que se asume el salto de fe. Salto que asume la finitud y la caducidad de la condición de criatura. Que asevera que es ser necesitado y que le aterriza en la apertura a la confianza infinita del Creador. Es parte de su condición misteriosa, ambigua e irresistible.

En efecto, la vida cristiana se ha entendido desde sus inicios en un *conmorir* con Cristo [cf. Rm 6,5], haciendo de su propia muerte lugar teológico:

«Cualquier anuncio de una victoria sobre la muerte poseerá un marcado carácter cristocéntrico. [...] La victoria sobre la muerte es la comunión perfecta con Cristo, un “ser con Cristo”, un quedar “configurado con la imagen de Cristo”. San Pablo describe al cristiano como aquél que reproduce en su carne los misterios de la vida de Cristo. En éste, la muerte es el acto supremo de su historia temporal. La asimilación de ese acto en la propia existencia es tarea sustantiva del cristiano desde su bautismo, que obra la incorporación del hombre en Cristo y lo hace solidario de su muerte. El bautizado no experimenta la muerte con angustia ni desgarró, sino como una configuración con su modelo, vivido con voluntad de entrega, en la esperanza de la resurrección. La muerte es un *conmorir* con Cristo para resucitar con él»⁴⁴.

La fe en el Resucitado altera la escala de valores asumida hasta el momento e inaugura un nuevo paradigma del morir, como escuela de vida entregada, como veremos más adelante. Por ello, no nos sorprende que sea alternativa de contraste ante la opción canceladora de nuestros contemporáneos. Exige transcendencia, donación, entrega y entereza. Tiempo vivido como oportunidad porque es un regalo. Vida que es fecunda porque es don. Pero esto es posible gracias al reconocimiento de la expresión de la infinitud en nuestra finitud: la capacidad de relacionarnos con Dios, la aceptación de la espiritualidad.

El diálogo con los contrarios será posible si observamos al ser humano no como una pieza de un puzzle social o un mero organismo biológico. Está en juego la riqueza de la concepción de la persona, de su historia y de su susceptibilidad a ser

⁴³ «Porque la vida de tus fieles, Señor, no termina, se transforma», en *Prefacio I de Difuntos*, Misal Romano (tercera edición típica, 2016).

⁴⁴ Esteban Duque, *Ensayo sobre la muerte*, 121.

salvada. Hasta pensadores no cristianos contemplan la lógica del don en su reflexión sobre una sociedad mejor, aunque no corran tiempos proclives a la misma:

«También la paciencia y la espera como posturas espirituales se están erosionando hoy. Hacen accesible una realidad que hoy perdemos bajo la necesidad de hacerlo todo disponible. La espera que aguarda paciente en lo duradero y despacioso muestra una intencionalidad peculiar. Es la postura de avenirse a lo indisponible. No se trata de *esperar a*, sino de *esperar en*. Se caracteriza por su persistente estancia en el tiempo de aguardar. Se amolda a lo indisponible. La renuncia es el rasgo fundamental de la *espera sin intencionalidad*. La renuncia *da*. Nos hace sensibles y receptivos para lo indisponible. Se opone al consumo. El “doloso tener que soportar la renuncia y la desistencia” es, según Heidegger, un “recibir”. El dolor no es una sensación subjetiva que remita a una carencia, sino una fecundación o concepción, incluso una concepción del ser. *El dolor es don*»⁴⁵.

La lógica del don que expresa este texto remite a una verdad de nuestra fe: la salvación es un don indisponible del Dios que siempre se muestra disponible al hombre. Una fe que conlleva la disponibilidad a una renuncia de lo temporal, porque lo eterno ha conmocionado la vida del creyente⁴⁶. Por tanto, donde se lee renuncia, se vive don: *sensibles y receptivos a lo indisponible*. Hasta el final. Incluso en la muerte, como último acto radical del don divino: fe, esperanza y amor. En clave cristiana, la cumbre de este acto es el martirio.

Nos preguntamos si sería posible recuperar, en medio de esta sociedad descreída, la posibilidad de aceptar y asumir la muerte, permitiendo que su presencia cotidiana nos eduque. También si las condiciones culturales que vivimos como sociedad pueden ser grietas por las que ofrecer, como cristianos, un testimonio de radicalidad que muestre horizontes de sentido. En una cultura que descarta lo distinto y programa la muerte del no defendido, ¿será posible anunciar con la vida el don que transforma la existencia hasta el punto de poder donarla? ¿Podrá el cristiano continuar asumiendo el dolor y la muerte en su vida cotidiana como un cauce de sentido y expresión de su seguimiento al Señor?

⁴⁵ Han, *La sociedad paliativa*, 76.

⁴⁶ El corpus paulino evidencia donde reside la fuerza del creyente. No en sus fuerzas, sino en aquella que no es palpable pero sí imprescindible: «Porque sabemos que si se destruye esta nuestra morada terrena, tenemos un sólido edificio que viene de Dios, una morada que no ha sido construida por manos humanas, es eterna y está en los cielos» [2Cor 5,1].

1.3. Conclusiones

La pretensión de este capítulo era la de contextualizar nuestro estudio sobre el martirio aproximándonos a la relación muerte y vida, en diversos ámbitos de nuestra realidad. De todo ello, y a modo de síntesis, podemos concluir:

1. La inexorable vinculación entre *muerte y vida* es un fenómeno que afecta profundamente a la existencia humana, tanto individual como colectivamente. Cada época ha desarrollado su propio modo de comprender esta relación, influyendo significativamente en las características propias de la cultura y de la sociedad.
2. La certeza de *morir* otorga *valor a la vida*, influyendo en la calidad, la orientación y el sentido que concedemos a la existencia: la finitud de nuestro ser define su singularidad. La antropología cultural y la filosofía contemporánea ofrecen diversas interpretaciones respecto a este particular.
3. Actualmente, nuestra sociedad vive el *tiempo* de forma fragmentada, evita los signos de la muerte y trata de paliar el dolor, aun cuando para hacerlo posible se planteen serios desafíos éticos y antropológicos. Este posicionamiento dificulta la gestación de un proyecto de vida, sea a nivel individual o colectivo, que alumbre un horizonte de sentido.
4. En contraste, en la perspectiva cristiana el anuncio de la victoria de Cristo sobre la muerte es un elemento constitutivo de la fe. Desde el bautismo, la vida del cristiano se entiende como un *conmorir* con Cristo; la muerte es el acto supremo de su historia temporal en su proceso de configuración con Él. Muerte y vida adquieren un sentido diverso, y el acontecimiento Cristo inaugura un modo nuevo de habitar el tiempo, asumir el dolor y afrontar la muerte desde la donación generosa de la vida.

CAPÍTULO II

2. Un fenómeno que escandaliza

Martirio como dato constitutivo del cristianismo

Tiempo, dolor y muerte. Tres realidades interrelacionadas, identificadas como un déficit en nuestro tiempo. Ahora bien, son dimensiones propias de la vida del ser humano cuyo modo de conjugación marca un sentido y horizonte muy distinto. A todas luces, el cristianismo lleva en su entraña el aguijón del dolor y de la muerte por el escandaloso hecho de la muerte de Cristo crucificado. En efecto, la Cruz lleva en sí misma el desafío de asombrar a toda cultura, sociedad y tiempo. Supera toda lógica humana, se topa ante cualquier razón pensada, exige una adhesión o un rechazo:

«Mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios» [1Cor 1,22-23].

Pablo, conocedor de la ley judía pero también ciudadano romano, expresa el misterio del Crucificado a los ojos de la tradición veterotestamentaria y como carta de presentación a los gentiles. Los unos piden señales, y no hay mayor señal de maldición que la de ser *colgado* del madero [cf. Dt 21,23], con toda la carga de pecado que significaba tal ejecución a los ojos de Dios. Los otros, ansiosos de sabiduría, conciben como locura la cruz y como necedad la lógica del perder del Hijo de Dios. En ambas tradiciones desconcierta que el llamado Mesías pase por el calvario de la cruz. Más aún, se rechaza que la divinidad se someta en su humanidad al espanto de la tortura. Sin embargo, es el modo en que se nos hace evidente que en la cruz radica *la fuerza y sabiduría de Dios*. Un escándalo para sendas sensibilidades que dinamitan toda concepción tradicional sobre el ser divino y que es sello de identidad del cristiano.

En la contradicción del maldito que redime se muestra la paradoja del Dios que anunció Jesús, cuya vida hace visible su presencia invisible. Una salvación que se

opera a través del sufrimiento, del dolor y de la muerte, que no deja indiferente nada a su paso, aunque tampoco obra sin la libre elección del agraciado. Es paradójica nuestra salvación: el Todopoderoso asume la condición vulnerable de nuestra carne hasta el extremo, por amor. Sólo así, la salva.

La muerte de Jesús fue y es conmocionante. A lo largo de la historia la contemplación de su pasión ha sido fuente de entrega, donación y resistencia. Los evangelios recogen en labios de Jesús los anuncios de la pasión donde advierte que puede darse el rechazo del mundo hacia sus seguidores. Es una posibilidad que la vida de sus discípulos corra peligro, pero él insiste en no perder la fe. Este es el camino mesiánico por el que Jesús optó y del que previene para evitar el escándalo de sus seguidores. Así es presentada la advertencia y el ánimo en el evangelio de Mateo⁴⁷: «Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, la encontrará. Pues, ¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida? ¿O qué puede dar el hombre a cambio de su vida?» [Mt 16,25-26].

El evangelio de Juan recoge en los discursos de despedida el cuidado atento del Maestro. Les urge a que su corazón permanezca en paz ante la turbación, ante el éxodo nuevo y definitivo que Él inicia. Se dispone a prepararles un lugar donde también estarán y estaremos nosotros [cf. Jn 14,1-3]. En los discursos de Jesús que recoge el corpus joánico se mantiene una tensión evidente entre el mundo empecatado por el dominio del mal frente al Camino, la Verdad y la Vida que es Él mismo. Evidentemente, se perseguirá a los que den testimonio, pero esto ya no será una sorpresa para ellos. Él ha vencido y pide su permanencia en Él: «os he dicho esto para que no os escandalicéis. [...] En el mundo viviréis atribulados; pero tened buen ánimo: yo he vencido al mundo» [cf. Jn 16,1.33].

Con semejantes premisas, no nos sorprende que la carta de presentación de los primeros cristianos sea la persecución, el señalamiento, la ejecución. Esto es algo no ha dejado de suceder a lo largo de la historia. Allí donde hay cristianos, estará

⁴⁷ Muy en consonancia con la sentencia recogida por Lucas, «Todo el que procure salvar su vida, la perderá; y todo el que la pierda, la salvará» [Lc 17,33] y la del corpus joánico: «El que ama su vida, la perderá; y el que aborrece su vida en este mundo, para vida eterna la guardará» [Jn 15,25]. Evidentemente, este cuidado solícito de Jesús hacia sus seguidores estuvo presente en sus predicaciones.

presente el martirio como posibilidad. Porque quien lo es, sigue a su Señor. El martirio cruento es el posible desenlace de esa opción de identificación con Cristo, como el Primer Mártir que posibilita su entrega: «El mártir, por antonomasia, es Jesucristo, quien con la totalidad de su vida dio testimonio de Dios. Los mártires, al confesar la fe en Cristo y unirse a una confesión como la suya a través de la muerte, se unen al mártir por excelencia»⁴⁸. Su martirio es incorporación al de Cristo.

2.1. De testigo a mártir. Asimilación del término

El fenómeno del martirio es uno de los hechos más significativos de la historia religiosa, sin parangón con otras escuelas o movimientos sociales previos al cristianismo y sus raíces veterotestamentarias. Es más, según su consideración etimológica, presenta altos visos de que no fuera un término utilizado por quienes lo sufrieron⁴⁹.

No hallamos ninguna muerte cruenta por razón de defender una doctrina en el paganismo de la época como sí ocurre en el cristianismo primitivo. La religiosidad politeísta de Roma y de Grecia no abanderaban una fe tal que implicara el derramamiento de sangre ni la entrega de la propia vida. Distinto es que ciertas prácticas rituales del paganismo provocasen actitudes fanáticas, como mutilaciones, banquetes orgiásticos o inmolaciones. Pero en estos casos, no es la fe la causa que desate una persecución que conduce al sufrimiento o la sustracción de la vida. Ni siquiera en la relación que se establece entre la muerte

⁴⁸ Ángel Cordovilla Pérez, “Teología del martirio. Una aproximación”, en *Mártires, la victoria sobre los ídolos*, ed. José María Magaz Fernández (Madrid: Universidad San Dámaso, 2017), 149-165, aquí 150-151.

⁴⁹ Gabino Uríbarri Bilbao, “Fundamentos teológicos del martirio cristiano”, en *La confesión de la fe*, ed. María Encarnación González Rodríguez (Madrid: Edice, 2013), 37-84, aquí 68ss.

de Sócrates y la de Cristo encontraríamos consecuencias similares⁵⁰. El mismo Justino, filósofo y mártir, queriendo evangelizar la filosofía de su tiempo, corrigió cualquier desvío con la pretensión de precedente: «nadie creyó en Sócrates hasta el extremo de morir por la doctrina que enseñaba»⁵¹.

Corre la misma suerte la literatura martirial que se esboza en el Antiguo Testamento, cuyo principal exponente es el relato del martirio de los siete hermanos y su madre [cf. 2Mac 7,1-42]. Las figuras del judaísmo sirven de ejemplo de fidelidad radical a Dios y a su ley, pero aún no han conocido la verdad del cristiano que «acepta la muerte para probar la divinidad de una religión que ha de ser la de todos los hombres y todos los pueblos»⁵². Es cierto que Paul Allard, arqueólogo e historiador, quizá sea excesivo en su posicionamiento, pero su aportación nos permite descubrir lo específico del martirio cristiano. El criterio y norma que conforma a un mártir son la identificación plena con Cristo y su testimonio vital en favor de lo que anuncia. Dicho en otras palabras, el martirio que sucede tras el evento de Cristo desvela la realidad fundada por su muerte:

«Mientras el martirio veterotestamentario esclarece lo fuerte que debiera ser la fe de cada judío, el martirio neotestamentario descubre la realidad, ya de siempre efectiva, fundada en la cruz de Cristo y dada como gracia al seguimiento de Jesús»⁵³.

La palabra mártir de origen griego, *μάρτυς*, que se traduce al latín como *mártys*, indica a aquel que da testimonio o prueba en un juicio. Es decir, al testigo. Ese

⁵⁰ Cf. Paul Allard, *El martirio* (Madrid: Fax, 1943), 21-27. 259-261.

⁵¹ «Quienes vivieron antes de Cristo y buscaron, a la luz de la razón humana, conocer y dar razón de las cosas, fueron puestos en prisión como impíos e indiscretos. A Sócrates, que se aplicó a ello con más ardor que nadie, se le hicieron las mismas acusaciones que a nosotros. Decían de él que introducía divinidades nuevas y que no creía en los dioses admitidos en la ciudad. De su república arrojó a los malos demonios y a las divinidades que cometían los crímenes que cuentan los poetas, y expulsó también a Homero y a los demás poetas, apartando de ellos a los hombres y exhortándolos a conocer por la razón al Dios que ignoraban. No es fácil, decía Sócrates, encontrar al Padre y Creador del universo, ni tampoco, cuando se le ha encontrado, revelarlo a todos. Es lo que ha hecho Cristo por su propio poder. Nadie creyó en Sócrates, hasta que murió, por lo que enseñaba. Pero en Cristo, a quien Sócrates conoció en parte (puesto que era el Verbo que está en todo, que predijo el porvenir por los profetas y que tomó personalmente nuestra naturaleza para enseñarnos estas cosas), en Cristo creyeron no solamente los filósofos y los letrados, sino los artesanos e ignorantes en general, y por él menosprecian la muerte; porque él es la virtud del Padre inefable y no una producción de la razón humana», en Justino, *Apología II*, X.4-8. Para más información, en Antonio Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 174-182.

⁵² Allard, *El martirio*, 22.

⁵³ Hans Urs von Balthasar, *Seriedad con las cosas* (Salamanca: Sígueme, 1967), 20.

mismo calificativo es puesto en boca de Jesús en la obra lucana⁵⁴: «seréis *testigos* (μάρτυρες) de estas cosas» [Lc 24,28]; «cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros, recibiréis una fuerza que os hará ser mis *testigos* en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta en los confines de la tierra» [Hch 1,8]. Obsérvese que la promesa de protección, como fuerza y sabiduría, continúa presente en la cautela del Maestro. Los discípulos, por su parte, tomaron como propia la identidad de *testigos*⁵⁵ como narra el Libro de los Hechos de los Apóstoles. En estos relatos se presenta la fuerza irresistible del anuncio de la buena noticia como una necesidad de verbalizar aquello que han visto y oído [cf. Hch 4,20]; así como la alegría honda de haber sido considerados dignos de sufrir por el nombre de Jesús [cf. Hch 5,31] y experimentar la presencia del Espíritu Santo como valedor de su entereza. El testimonio apostólico aparece asociado al padecimiento de la fe, a la alegría por la oportunidad de poder sufrirlo y a la presencia sobrenatural del Espíritu Santo, actor principal que defiende de los riesgos extremos del anuncio del evangelio. En todo, las palabras de advertencia de Jesús en los sinópticos quedan ratificadas ante los hechos narrados:

«Cuando los acontecimientos manifestaron a los cristianos toda la significación de estas palabras de su Maestro, la muerte gloriosa de sus más antiguos y fieles discípulos, inmolados, conforme Él había predicho, por odio de su nombre, se consideró como coronamiento de su testimonio; de manera que en adelante muerte y testimonio formaron, digámoslo así, un solo cuerpo, quedaron asociados en un mismo pensamiento.

Así, pues, aun antes de tocar a su término la edad apostólica, la palabra mártir tiene ya un sentido preciso y claro. Se le aplica a aquel que, no sólo de palabra, sino con la sangre, ha confesado a Jesucristo»⁵⁶.

⁵⁴ Conviene recordar que para Lucas, el modo propio de ser Iglesia es en medio de la persecución y el martirio, como narran los capítulos del cuatro al nueve. De hecho, en los Hechos de los Apóstoles es inmediata la identificación del sufrimiento y la difusión del Evangelio, como prenda la *tribulación escatológica*: «Esta Iglesia apostólica espiritual y ministerial de Jesucristo experimenta hasta el fin persecución y dirección, los cuales tienen potestad de magisterio y de decisión» en Heinrich Schlier, “Eclesiología del Nuevo Testamento”, en *Mysterium Salutis*, IV/1, *La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, ed. Johannes Feiner y Magnus Löhrer (Madrid: Cristiandad, 1972), 107-229, aquí 141.

⁵⁵ En la elección de Matías para el colegio de los apóstoles: «sea constituido junto a nosotros *testigo* de su resurrección» [Hch 1,22]; en el anuncio del Evangelio de Jesucristo tras Pentecostés: «A este Jesús lo resucitó Dios y todos nosotros somos *testigos* de ello» [2,32]; en el interrogatorio con el sumo sacerdote a Pedro y los apóstoles, como señal de identidad: «De estos hechos, nosotros somos *testigos* con el Espíritu Santo que Dios concede a los que creen en él» [5,32].

⁵⁶ Allard, *El martirio*, 24-25.

Efectivamente, la realidad del martirio es superada por la dinámica de persecución sufrida desde el origen de la Iglesia y sobredimensiona la acepción relativa a quien testifica en un juicio, aunque aún no se diera el derramamiento de sangre. Es identificación con Aquel que envía a causa de sí mismo y del contenido que el mensajero comunica. Una suerte de cruce de relaciones que inaugura este fenómeno cristiano y que perfila el Apocalipsis, último libro del Nuevo Testamento, a modo de canto de esperanza y resistencia de los que corren semejante suerte: «ten en cuenta que vendré pronto, y que traeré mi recompensa conmigo, para pagar a cada uno según su trabajo. Yo soy el Alfa y el Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin. ¡Dichosos los que laven sus vestiduras; así podrán disponer del árbol de la vida y entrar por las puertas de la ciudad» [Ap 22,12-14].

En esta primera etapa apostólica ya se han sentado las bases de una plena identificación con los anuncios de Jesús y la imitación del mismo hasta las últimas consecuencias. El historiador Allard es tajante en su diagnóstico:

«el mártir, es decir, el testigo que da su sangre en abono de la realidad de los hechos evangélicos o de la perpetuidad de la tradición cristiana, está ya bien definido y a las claras se indica que la primera generación de creyentes no será la única que dé este testimonio»⁵⁷.

No obstante, es preciso aclarar que otros autores acuerdan que la concepción del martirio, tal y como hoy lo tenemos entendido, surgiría hacia el año 155 d.C. con el testimonio del martirio de Policarpo de Esmirna, acentuando la diferenciación de semejante muerte por la imitación y semejanza a su Señor⁵⁸. En efecto, se establece una distinción entre aquellos que son perseguidos conforme fuera el resultado de la misma, entre mártires y confesores. Es decir, aquellos que han sufrido por su fe sin haber llegado a la muerte cruenta serán llamados confesores; los que sacrificaron su vida, mártires. No obstante, como apunta

⁵⁷ Ibid., 25.

⁵⁸ Rino Fisichella, "Martirio", en *Diccionario Teológico Enciclopédico*, 6ª ed., Lorenzo Álvarez et al. (Estella: Verbo Divino, 1995), 602-603.

Hamman⁵⁹, esta diferenciación tampoco es significativa. Fisichella trae a colación un texto de Orígenes⁶⁰ sobre su percepción de las comunidades creyentes:

«Todo el que atestigua de la verdad, tanto con las palabras como con los hechos o trabajando de cualquier modo por ella, puede llamarse justamente “testigo”. Pero el nombre de “testigos” en sentido propio, la comunidad de hermanos impresionados por la fortaleza de ánimo de los que lucharon por la verdad o por la virtud hasta la muerte ha tomado la costumbre de atribuírselo a los que han dado testimonio del misterio de la verdadera religión con el derramamiento de sangre»⁶¹.

A nuestro juicio, podemos inferir que el martirio cristiano es una realidad compleja y novedosa. En primer lugar, porque va asociada a la difusión de una fe que exige un compromiso existencial y total, unido a la persecución que encontró en todas las regiones por las que se fue difundiendo. El derramamiento de la sangre en nombre de la fe y la vinculación directa al testimonio del mismo Espíritu Santo, fuerza y sabiduría del sufriente, lo elevan a una categoría de excelencia. Que en los albores de la Iglesia se conformase esta realidad por hechos continuados y generalizados, aquilató que el significado del martirio en una síntesis indivisible entre muerte y testimonio frente aquellos que rechazaban y odiaban la fe en Cristo.

Estas consideraciones nos llevan a detenernos en el contexto de los primeros siglos del cristianismo respecto al martirio, de modo que podamos tener una visión general de lo que fue fraguándose en la fe de los creyentes. Cabe destacar que allí donde la persecución ha sido registrada por actas martiriales y escritos se iba conformando en quienes recibían sus testimonios un movimiento hacia el fervor y la fidelidad, lejos de disgregar la vida de las comunidades cristianas.

⁵⁹ Cf. Adalbert G. Hamman, *El martirio en la Antigüedad Cristiana* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998), 17.

⁶⁰ Orígenes, *Commentaria in evangelium Ioannis*, II, 210.

⁶¹ Fisichella, “Martirio”, 603.

2.2. «Semen est sanguis christianorum»

Claves del contexto martirial: siglos I - III

La persecución acaecida en los tres primeros siglos de nuestra era es un hecho contrastado. A pesar de que la inmensa mayoría de fuentes que se cotejan son de cuño cristiano, no hay duda para los expertos que la confesión de la fe representaba una amenaza de muerte para los cristianos⁶². A lo largo de esta época la persecución es diversa en intensidad y rotundidad: de pequeñas revueltas por la población anónima a iniciativas públicas por parte de algunos órganos del Estado concreto. Sea como fuere, el cristianismo llegó a ser causa suficiente de castigo para quien lo profesara, aunque en los procesos jurídicos también se dieron atenuantes mientras no se arremetiera contra el Imperio⁶³. El dato objetivo es que estas comunidades ostentaban un aire de amenaza contra el poder político y religioso de la época, poniendo de facto en tela juicio el orden social y político de la época.

De las fuentes cristianas que narran los martirios se deprenen los núcleos de acusación: la no adhesión al culto de los dioses paganos y, por consiguiente, la impiedad manifiesta. En primera instancia, dado que era considerada como una secta sin trascendencia numérica que impactara en el Imperio, era baladí a los ojos de los poderosos. Sin embargo, conforme fue creciendo, sí era problemática la rotundidad con la que mostraban la verdad exclusiva de su fe. Esta es la raíz por la que rechazaban las prácticas sociales y culturales en torno a los ídolos, negaban la idolatría y el culto al emperador. Esto, automáticamente, los hacía

⁶² Cf. Peter Stockmeier, "I. De la comunidad de fe a la Iglesia. § 9. La persecución de los cristianos", en *Historia de la Iglesia Católica*, ed. Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Karl Amon y Rudolf Zinnhobler (Barcelona: Herder, 2006), 74-83.

⁶³ «No existía, pues, una verdadera y propia legislación anticristiana a la que las autoridades romanas pudiesen referirse a la hora de actuar, sólo existían unas normas más o menos vinculantes dejadas a la interpretación del magistrado. Podía suceder, por tanto, que un cristiano fuese acusado como tal (el *odium nominis* llevaba a la acusación o *crimen nominis*) y, según fuese riguroso o tolerante el magistrado de turno, era o no era condenado», Salvador Vicastillo, *Estudio preliminar de 'El testimonio del alma'*, en Tertuliano, *La paciencia. El testimonio del alma. A los mártires* (Madrid: Ciudad Nueva, 2018), 139.

enemigos del Estado: ¿cómo podrían llamar *Kyrios* a quien ostentase el poder político si ellos han sido testigos del Señorío de Jesucristo, muerto y resucitado?

A pesar de que la persecución comenzó de manera espontánea y aislada por la sociedad popular, la extensión del cristianismo era imparable. En una simple ojeada a los textos se vislumbra la fuente de perseverancia que suponía el martirio para la comunidad creyente y la prueba de la adhesión de fe para la misma. Textos de una gran intensidad que perduran en la memoria de la Iglesia y que ha servido como manantial de esperanza hasta nuestros días: «Pero ¡ánimo, gobernadores! [...] no sirve de nada vuestra más refinada crueldad: es más bien un acicate para la comunidad. Es más: crecemos en número cada vez que nos segáis: ¡semilla es la sangre de los cristianos!»⁶⁴.

Siendo así las cosas, cabe preguntarse, ¿por qué ese odio alimentado entre la plebe y poderosos? ¿Qué motivó a ciertos emperadores, nobles o soberanos a emprender persecuciones, esporádicas o continuadas, durante los siglos II y III? De la literatura martirial y apologética extraemos la circulación de calumnias y blasfemias ante la nueva religión incipiente, alimentadas por todas las capas sociales del momento de una manera u otra. No obstante, si bien el material que ha perdurado en la historia no deja de tener textos de autodefensa y en beneficio de la parte acusada, no hay apenas rastro de algún documento legal que se esmere en defender lo contrario. Sabemos que el odio motivó en gran medida la reacción contra los cristianos, convirtiendo a la novedosa fe en un chivo expiatorio para responsabilizarla de las desgracias que ocurrían. Incluso el mismo Nerón, visceral y sanguinario, pretendió adjudicarles la culpabilidad del incendio de Roma.

¿Acaso son los mártires una suerte de revolucionarios silenciosos que comprometían la sostenibilidad imperial? ¿Pretendían acabar con el sistema desde dentro? No, en ningún caso se asevera tal información. Más bien, se infiere su contrario:

«Las autoridades romanas, en cambio, hubieron de comprobar que los cristianos eran súbditos leales; les faltaba todo lo que hubiera podido calificarse de revolucionario en el usual sentido de la palabra. Eran más bien amantes de la paz, ciudadanos honrados, que pagaban

⁶⁴ Tertuliano, *Apologeticum*, 50,12-13.

sus impuestos más puntualmente que los demás, que oraban por el bien del emperador y la estabilidad del Estado. Que esto lo hacían en serio estaba garantizado por su extraordinariamente alta moralidad, que todos reconocían pese a los rumores. La relación de los cristianos con el Estado era en algunos aspectos completamente nueva»⁶⁵.

La extraordinaria altura moral, el rechazo a la idolatría y a la inmoralidad, la tensión y el arrojo de su cotidianeidad; sus cultos privados en los que las relaciones de horizontalidad se daban entre esclavos y libres, mujeres y hombres, personas de distinta condición social y origen geográfico, escandalizaba a sus contemporáneos. Era una rotunda novedad: una comunidad cada vez más extendida con fuerzas y energías vivas, que repercutía en el bien de la sociedad y que carecía de pretensiones políticas, augurando un modo distinto de habitar el tiempo y su afán:

«El seguimiento del Salvador y el testimonio martirial era el mejor servicio prestado a los hermanos y a la sociedad. [...] El cristiano, ante el perseguidor y en la persecución, no es un combatiente de la resistencia que muere matando o con una arma en la mano; el combate del mártir marca una de más radicales distancias entre el cristianismo y el paganismo; el cristiano es un mártir, no es un revolucionario al estilo de los que propugnan un determinado cambio de la sociedad mirando al futuro; los mártires no han sido atraídos por mesianismos ideológicos sino que hay que considerarlos a la luz de la figura de Jesús en la Pasión; el mártir no ofrece resistencia porque, viviendo bajo la promesa de Cristo resucitado, está cierto que el Resucitado retornará y se establecerá un nuevo eón, una vida nueva que conlleva la más honda de las transformaciones realizadas por la mano de Dios y no por el poder de los hombres»⁶⁶.

La persecución de Decio supuso un punto de inflexión, pues hasta entonces fluctuaban las sensibilidades de tolerancia o de rechazo. En el año 249 este emperador ordenó apresar a numerosos cristianos, bajo el amparo del principio de estabilidad que suponía la idolatría para con el Imperio y reavivando el rescripto de Trajano. Al año siguiente, exigió a todos los súbditos ofrecer un sacrificio a los dioses ante la epidemia que padecían. Esto generó el rechazo frontal de muchas comunidades, aunque no todas, lo que permitió la persecución de las mismas y engrosar las listas del martirologio de los primeros cristianos.

Se le suceden distintos emperadores que, a golpe de edicto, iban tensando la coherencia que practicaban los fieles. Para estas alturas, la Iglesia va

⁶⁵ Joseph Lortz, *Historia de la Iglesia: Antigüedad y Edad Media* (Madrid: Cristiandad, 2003), 101.

⁶⁶ Eugenio Romero Pose, "Martirio y santidad en la primera teología cristiana", en *El martirio cristiano. Testimonio y profecía*, ed. María Encarnación González Rodríguez (Madrid: Edice, 2007), 73-102, aquí 76-77.

consolidando su jerarquía y estructura interna a lo largo y ancho del Imperio, con creyentes de todo estrato social. Años de tensión, dolor y sufrimiento. En el 304, año del comienzo de la persecución general de Diocleciano, se evidenció que si bien fueron muchas las atrocidades cometidas contra los cristianos, la campaña fue un fracaso para los persecutores. Se comprueba paulatinamente que estos primeros siglos de persecución van forjando una forma de entender la fe en lo concreto.

Las páginas que nos han llegado de la joven Iglesia, fundamentalmente de las actas martiriales, nos muestran una comunidad abierta que no se doblegaba ante la confrontación. Participaba de la vida pública sin alimentar corrientes fanáticas que pusieran en jaque la autoridad del emperador. La literatura martirial rezuma esperanza y alegría ante una confesión de fe que da sentido a sus días. La actitud de los mártires de los primeros siglos arroja una luz especial sobre el fenómeno que se dio y fraguó, sin lugar a dudas, la identidad propia del creyente.

2.3. Virtud hasta la muerte

El martirio como escuela de excelencia

Todo escándalo lleva en sí una verdad profunda. En el caso del martirio, su verdad se traduce en elocuencia. No usa palabras y, sin embargo, expresa todo con la rotundidad de la vida entregada. El contexto de persecución, la alabanza de sus testigos oculares y la permanencia de su donación favorece que investiguemos el evidente paralelismo que surgió entre la excelencia de los primeros creyentes y el martirio que acechaba sus días. Muchos son los textos que se hacen eco de lo paradójico de este nuevo grupo que irrumpía en el Imperio y que no dejaba indiferente a nadie:

«El mártir cristiano ofrecía un modo nuevo de comprender la historia y la colaboración con los que en la sociedad querían ayudar a los ciudadanos. De este modo la entrega del mártir imponía una determinada lectura política e impresionaba a quien contemplaba el espectáculo martirial, incluso a Marco Aurelio y a los estoicos, que no podían permanecer indiferentes

ante el modo de afrontar la muerte; forma totalmente diferente a las respuestas filosóficas del momento»⁶⁷.

Tanto el odio suscitado entre sus contemporáneos como la impresión de su entereza ante semejantes penurias y atrocidades asevera que este prodigio no tuviera parangón hasta el momento. En efecto, el escándalo del martirio fascina a las primeras comunidades. El mártir es considerado ejemplo privilegiado del seguimiento. Su fiel adhesión a la persona de Cristo supone cauce de autentificación de la fe que profesa y, a su vez, explica la rotunda significación personal y comunitaria de la misma. Por otro lado, las actas martiriales dan cuenta de la autoridad moral de los perseguidos que, a pesar del ambiente hostil, ayudaba a que creciera el número de los miembros de la Iglesia. Las enseñanzas y las prácticas de las primeras comunidades transparentaban una antropología teológica que distaba de las conocidas por el paganismo y las corrientes filosóficas de la época: Dios redime al ser humano desde su propia carne y, actuando en ella, le orienta hacia una vida excelente cuyo motor es el amor. La altura humana –que no altivez– de la Iglesia primitiva consolidaba una escuela virtuosa que ha llegado a nuestros días, atestiguada en sus mártires. Prueba de ello es la rapidez con la que se propagó el culto a los mártires como protectores y acicate de una vida cristiana creíble y transformadora.

Baste recordar que la ejecución de los mártires no fue nunca un signo de debilidad, sino de fortaleza. Los mártires son recordados por ser instrumentos de la gracia, por mostrar una fortaleza que sólo podría venir de lo alto. El corpus paulino, desde la propia experiencia de cautiverio de san Pablo, da cuenta de ello: «Por lo cual, por amor a Cristo me gozo en las debilidades, en afrentas, en necesidades, en persecuciones, en angustias; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte» [2Cor 12,10]. Desde la óptica del martirio que ofrenda el don de la vida como acto más excelso, las comunidades hallaban signos de esperanza en sus padecimientos:

«Los mártires fueron considerados, por tanto, como instrumentos, especialmente favorecidos, de la gracia; se les atribuía un puesto de privilegio o de confianza al lado de Dios; se les consideraba dignos de participar con sus sufrimientos en el triunfo de Cristo.

⁶⁷ Ibid., 76.

Con su sangre habían «atestiguado» a Cristo como Salvador del mundo; como inmaculados, se habían salvado del juicio y el día del juicio final aparecerían con Cristo para juzgar con él. Por eso también sus restos mortales estaban rodeados de especial veneración. De aquí nació el culto de los mártires. Incluso en vida, los que habían sufrido cárceles o castigos corporales gozaban de un puesto especial en la Iglesia. Según Tertuliano y otros escritores eclesiásticos, mediaban en la reconciliación de los que habían caído y no estaban en paz con la Iglesia»⁶⁸.

El *ethos* cristiano primitivo perseguía una radicalidad en la fe en el Señor Jesús. Desde la ciencia de las religiones, Theissen sintetiza este humus colectivo, compartido por los primeros cristianos, que logró revertir la escala de valores del imperio con el paso del tiempo y que pudo permanecer por el anclaje en Jesucristo:

«Los primeros cristianos quisieron, en efecto, practicar una justicia mejor (Mt 5, 20). Quisieron ser “luz del mundo” y “sal de la tierra” (Mt 5, 13-16). Y cuando compartían el consenso de su entorno, querían sobrepasarlo. Su pretensión no era sólo ser buenas personas, sino mejores. Esto se adivina hasta en las exhortaciones “conservadoras” de las tablas domésticas. No aspiraban sólo a ser buenos esclavos, sino intachables; no sólo buenas mujeres, sino ejemplares. Las comunidades en las que conviven grupos de la clase alta y de la clase baja más intensamente que en el resto de la sociedad, ofrecen una oportunidad para esta “transferencia descendente de valores” de la clase alta y para la consiguiente radicalización del *ethos*.

Esta coexistencia de un *ethos* radical con un promedio humano normal era facilitada por el hecho de que el *ethos* cristiano primitivo se inscribía en el acontecimiento de Cristo (como enlace singular de historia y mito). No era un simple *ethos* de conducta humana, sino el *ethos* del obrar divino. Dios mismo llevó a cabo esa inversión de valores que convertía el poder en debilidad, la posesión en pobreza, la sabiduría en necedad y el pecado en justicia. Todo esto aconteció en la biografía del Hijo de Dios, especialmente a través del camino de la cruz, superado en la resurrección. Una vez inscrito el *ethos* cristiano primitivo en este mito, nadie pudo ya disociarlo de las convicciones fundamentales del cristianismo primitivo. Por mucho que la vida real de la comunidad tendiera a alejarse de su *ethos*, este podía renovarse siempre desde esa narración fundamental de la fe cristiana»⁶⁹.

En efecto, el estudio científico del fenómeno cristiano de los primeros siglos nos permite descubrir el entramado sobrenatural sobre el que se fundamenta la incipiente autoridad cristiana: el evento Cristo. Siendo Él su criterio y su norma, despertó en sus seguidores una atracción fundamental hacia la excelencia personal. Si bien los intentos de otras corrientes se afanaban en la realización personal a través de la sabiduría o del cultivo de las virtudes propias del

⁶⁸ Lortz, *Historia de la Iglesia...*, 110.

⁶⁹ Gerd Theissen, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2002), 145-146.

paganismo, la fe cristiana alcanzó con energía una tasación de su proceso personal y comunitario desde la imitación de Jesucristo.

La perfección cristiana, alumbrada por la experiencia del perdón y de la misericordia de Dios para con la humanidad en su Hijo, hallaba el modo de ser propio del cristiano. Se inaugura una relación novedosa entre Dios y el hombre, donde se desvela su identidad más profunda, que es la filiación, cuya permanencia es don de la gracia. Este nuevo *ser* en Cristo y esta orientación decisiva hacia el Padre sostenidos por el Espíritu es lo que repercutirá en todas las dimensiones de la vida del creyente, expresándose en el ejercicio de la virtud.

2.3.1. Las virtudes cristianas en el martirio

La conformación del término de lo que hoy entendemos por virtudes teologales en los primeros siglos del cristianismo es imprecisa. Conviene advertirlo para no caer en ese error. Los cristianos de esta época, como hemos dicho anteriormente, presentaban una fuerte adhesión a Cristo que les conducía a una excelencia espiritual, humana y social. La impronta existencial con la que se fueron fraguando las primeras comunidades no estaban tan preocupadas por el desarrollo de la virtud cuanto de la dependencia de Cristo Señor que les urgía a la caridad:

«Los escritos de estos siglos, de carácter fundamentalmente apologético y catequético, indican e inculcan las “actitudes virtuosas” como un modo de imitar a Cristo. El acento recae en la “caridad” que vivifica a las demás virtudes, y que encuentra su más acabada manifestación en el martirio (en tanto que entrega de la vida por amor). De ahí que la escuela de perfección de la vida virtuosa consista básicamente en un prepararse para el martirio»⁷⁰.

A pesar de que no se hable explícitamente del ternario de las virtudes teologales como la tradición lo expresa, está latente la existencia cristiana como vía de perfeccionamiento en la virtud, procurando la imitación a Cristo. El martirio, por

⁷⁰ Nurya Martínez-Gayol, “Virtudes teologales”, en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, ed. Ángel Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 713-753, aquí 735-736.

la condensación efectiva de la vida y el paralelismo con la muerte onerosa del Señor, se convierte en ejemplo de santidad edificante en estos primeros siglos.

A su vez, la dimensión martirial es acabada en tanto en cuanto está plenamente identificada con Cristo. La dinámica virtuosa que se genera en el mártir es el relato más completo de cómo la comprensión de la fe opera en la vida del creyente, abandonándose a su entera gracia; cómo la esperanza está totalmente orientada a la promesa escatológica que alumbra su existencia; y cómo la caridad fraterna, en virtud de la edificación de sus hermanos y del perdón de sus verdugos, configura su existencia. Esta última vivifica las anteriores bajo la novedad de las palabras de Jesús: «Os doy un mandamiento nuevo, que os améis unos a otros como yo os he amado: amaos así unos a otros. En eso conocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis unos a otros» [Jn 13,34-35]. Cristo, por tanto, es la fuente de todas las virtudes; criterio, modelo y norma de la existencia cristiana que le espera, hasta incluso con la sangre.

El testimonio de los mártires es inequívoco. Son testigos de la santidad de Dios que opera en la humanidad pecadora del hombre. La esencia de la vocación cristiana será la de recordar al mundo, hasta con la vida, que todo es don que refleja su gloria:

«Los mártires muestran así que la entrega total a Dios es la categoría básica de la existencia cristiana: el destino del cristiano es vivir la vida de Dios y todas las realidades humanas quedan supeditadas a esa vida *nueva*. El cristiano no sitúa la lógica del martirio al final, como una culminación, sino al principio como un modo de actuar y de vivir en el que se reconoce la participación en la vida divina como el bien por encima de todos los demás bienes»⁷¹.

La participación de la vida divina en aras del misterio de la encarnación que anuncia el cristianismo dista mucho de los términos de divinización que proponía el paganismo y las escuelas helenistas de la época. La inversión de los valores es evidente, lo que costó grandes luchas contra los gnósticos. No se propone una doctrina que repugne el cuerpo en favor del alma, sino que la salvación llega a la

⁷¹ Miguel Brugarolas Brufau, “Principio: apóstoles y mártires”, en *Mártires y santos, en el centro de la historia. Del Vaticano II a Gaudete et exsultate*, ed. Juan Antonio Martínez Camino (Madrid: Encuentro, 2021), 179-198, aquí 183.

persona toda, al hombre completo. El fruto de la nueva vida en Cristo es signo de la gracia que actúa en todas sus dimensiones.

La relectura de la creación del ser humano en el libro del Génesis alimentará la espiritualidad de los escritos apostólicos y apologéticos, pues el hombre se inserta en el proceso de la vivencia de un don a imagen y semejanza de Dios⁷². Gracias a las ricas metáforas de las cartas paulinas, el peregrinar vital del cristiano se compara con el ejercicio y entrenamiento de los atletas. He aquí que el mártir recibe la *corona* de la victoria al alcanzar la meta [cf. 1Cor 9,25]. Si todo creyente es susceptible de ser martirizado en nombre de su fe, toda vida creyente es *prepararse para el martirio*.

2.3.2. Hacia la corona que no se marchita

Si pretendiéramos encontrar un programa completo y cerrado de cómo afrontar la muerte martirial, no lo encontraríamos. Pero sí encontraremos en la literatura martirial de los primeros siglos (a saber: las actas martiriales, las pasiones y los distintos relatos de sus heroicidades) una clara intencionalidad de hacer patente que el martirio no es una empresa humana, sino que está asociada a la participación en la Santidad de Dios. En efecto, el Espíritu Santo obra la fuerza de su gracia en la debilidad de la carne del hombre y la mujer, corrientes y anónimos.

Desde la lógica del don divino y de la teología de las virtudes, podemos corroborar que el martirio es expresión sin palabras del testimonio más alto de excelencia cristiana:

«El testimonio histórico del mártir se corresponde con el testimonio divino en el corazón del hombre y su fundamento último es el mismo: Dios. El hombre –incluso el verdugo– que se encuentra ante la fuerza y la paz incuestionables del mártir, puede descubrir de manera

⁷² Cabe destacar que el ejercicio dinámico de la virtud es un tema de largo recorrido, que urde sus raíces en la patrística y llega hasta la teología espiritual del monacato: «Gregorio de Nisa, inspirándose en una tradición que remonta a San Ireneo y Orígenes, objeta que, [...] la virtud consiste esencialmente en un progreso, en una marcha hacia adelante; lo que implica que la perfección de la virtud no puede ser otra cosa que un proceso continuo y sin fin. Gregorio de Nisa concibe este progreso y tensión infinitos incluso en el seno de la beatitud eterna [...] la opinión que mientras se vive en este mundo se puede y se debe avanzar en el camino de perfección era general entre los monjes antiguos», en García M. Colombás, *El monacato primitivo* (Madrid: BAC, 2004), 519.

inesperada y sorprendente que aquel cristiano vive algo que él mismo desearía profundamente poseer»⁷³.

El modo de proceder de estos testigos es lo que desvela que detrás de su paciencia, mansedumbre y perdón hay un corazón conquistado por Alguien superior a ellos. Alguien capaz de haberles transmitido un dinamismo interior que se exterioriza en una fe que los prepara para la prueba; en un ejercicio de la caridad cuya bandera es el perdón y, su fruto, la reconciliación; en un sellar su esperanza en un mundo futuro, desasidos del presente. El mártir es conocedor del premio que recibirá si persevera. Ya lo indicaba Pablo a los corintios:

«Ya sabéis que en las carreras del estadio todos corren, pero sólo uno recibe el premio. ¡Pues corred, de manera que lo consigáis! Los atletas se privan de todo, y total ¡por una corona que se marchita!; nosotros, en cambio, competimos por una inmarcesible» [1Cor 9,24-25].

El modo concreto de existencia cristiana acentúa el don divino en la vida del creyente de modo que la tarea humana se muestra como respuesta sostenida. La obediencia a este don sitúa al mártir en una situación excepcional de imitación a Cristo, modelo de respuesta. Uno de los escritos más significativos respecto a este parecer es el libro *Stromata IV* de san Clemente de Alejandría (+215~216 d. C.), de quien sus estudiosos afirman lo siguiente:

«También se podrá ver una nueva síntesis de las virtudes que deben adornar la vida del hombre perfecto, si éste quiere poseer la felicidad de la otra vida después de la muerte. En este punto, el maestro Alejandrino demostrará la legitimidad del método simbólico en la investigación intelectual sobre Dios, y también pondrá en consideración de sus lectores el camino práctico para acceder hasta Dios: la mortificación y la renuncia a la vida de la carne, como ya anunciaban las doctrinas de algunos filósofos griegos y de los autores de las enseñanzas reveladas en las Escrituras cristianas. En este punto, como en tantos otros, los paradigmas que vuelven a emerger en el pensamiento de nuestro Clemente serán Platón y el apóstol cristiano de Tarso»⁷⁴.

El *Stromata IV* de Clemente nos permite recibir una reflexión más madura sobre el fenómeno del martirio ligado a la perfección del hombre, es decir, el martirio como escuela de perfección cristiana. Sea por los periodos de paz entre las persecuciones espontáneas, sea por el impacto que suponía la amenaza martirial,

⁷³ Javier Prades López, "Siguen hablando después de muertos", en *Mártires, la victoria sobre los ídolos*, ed. José María Magaz Fernández (Madrid: Universidad San Dámaso, 2017), 15-21, aquí 17.

⁷⁴ Marcelino Merino Rodríguez, *Prólogo*, en Clemente de Alejandría, *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios* (Madrid: Ciudad Nueva, 2003), 12.

los escritos de los Padres de la Iglesia procuran la imagen de la vida cristiana como preparación al martirio.

Ese es el objeto de *Stromata IV*: hablar del martirio y sobre quién es el hombre perfecto [cf. 1,1]. Clemente establecerá una distinción en la doctrina sobre el martirio –para nosotros es muy significativa– en la que no sólo pone su atención en la muerte cruenta, sino en el testimonio de una vida alcanzada por la caridad como meta del creyente:

«Si, pues, el martirio es la confesión de fe respecto a Dios, cualquier alma que se comporte de manera limpia reconociendo a Dios y sea obediente a los mandamientos, es mártir con vida y palabra, sea cual fuere su salida del cuerpo, pues vierte su fe, igual que la sangre, durante toda la vida hasta el final»⁷⁵.

Efectivamente, percibimos una ampliación del término que comprende el martirio no sólo como un evento cruento, sino como dinámica cotidiana gracias al ejercicio de la virtud, lo que él llama el *martirio gnóstico*. Forma parte de la vida cristiana la ascesis en favor de la fe y su testimonio; es parte constitutiva del cristiano perseverar en la orientación hacia Dios, que exige unidad y totalidad, abnegación y ascesis.

Inferimos que el contexto martirial alimentó una reflexión consciente en el seno de la comunidad sobre la identidad del seguidor de Cristo y el modo concreto de desplegar los dones recibidos. Clemente nos situaría en esa mirada amplia que persigue el testimonio: «por tanto, es necesario aprender como conviene abordar cada circunstancia, para ejercitarse mediante una gnóstica vida virtuosa en la posesión de la vida eterna»⁷⁶.

Se trataría de ir perfilando la orientación a Dios de la vida del cristiano, cuya perfección es ejercitar la triada de las virtudes teologales que, en etapas históricas posteriores, recibirán su propio tratado teológico:

«Ahora bien, a quienes tienden a la perfección se les propone las gnosias espirituales, cuyo fundamento es la sagrada tríada: *fe, esperanza y amor; pero la mayor de ellas es el amor*. Seguramente, todo está permitido, *pero no todo conviene*; todo es lícito, *pero no todo edifica*, dice el Apóstol. Y nadie busque únicamente lo suyo propio, sino lo del otro, de modo que a la vez

⁷⁵ Clemente de Alejandría, *Stromata IV*, 15.3.

⁷⁶ *Ibid.*, 32.1.

pueda hacer y enseñar, poniendo los cimientos y construyendo encima. Porque, en verdad, *del Señor es la tierra y cuanto la llena, se confiesa, pero la conciencia del débil vacila*»⁷⁷.

Si el martirio es la cumbre de la perfección cristiana, no se alcanzaría semejante cima de no haber un entrenamiento consciente del ejercicio de la virtud que persigue la corona: «la sangre del segundo (bautismo) es la corona de las virtudes»⁷⁸. Las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad, la *sagrada triada*, así como la prudencia y la paciencia, son numerosas señaladas en la preparación de la carrera que persigue el creyente. Se va configurando la reflexión sobre la praxis cristiana referida a su límite, asentando las bases de la teología del martirio, tema que nos ocupará el siguiente capítulo.

Bastan algunas referencias para aseverar que el modelo de santidad que prima en este primer periodo es el del martirio, como lugar teologal y existencial de encuentro con el don sobrenatural que inclina hacia la perfección. Los Padres se encargarán de establecer las interrelaciones necesarias entre la imitación de Cristo, el ascetismo que exige la perfección en la virtud cristiana, la aceptación generosa del martirio y la dilación del tiempo escatológico que perciben como cercano:

«Vemos, pues, que en el martirio se dan las tres virtudes teologales con una plenitud inigualable. Fe absoluta en Jesús, esperanza en la promesa divina y caridad que empuja hasta la oblación de sí. Virtudes que no se dan por separado. En un mismo acto —la muerte por Cristo— se unen las tres y se ejercita cada una de un modo perfecto. Pero a la hora de destacar alguna de ellas, al ser el martirio el acto de la suprema perfección y ser la caridad la primera de las virtudes del cristiano, los Padres no dudan en resaltar ésta por encima de todas las demás»⁷⁹.

Esta rápida significación de la literatura martirial apunta a las cartas de Ignacio de Antioquía⁸⁰ y al martirio de Policarpo de Esmirna, que en el fragor de la prueba se hacen valedores de la esperanza a la que se vuelcan.

Las obras literarias de Tertuliano, *El Apologético* y *A los mártires* están inflamadas por la heroicidad del martirio. La segunda obra, concretamente, es una de sus

⁷⁷ Ibid., 54.1-3.

⁷⁸ Cipriano de Cartago, *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, 3.

⁷⁹ Pedro Estaun Villoslada, «El martirio y la teología martirial de San Cipriano» (Tesis doctoral, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 1988), 162.

⁸⁰ «Para el obispo mártir el martirio es el evento supremo con el que el cristiano confirma y sella la confesión de fe en Jesucristo. El martirio y la santidad son confesión y mensaje», en Romero Pose, «Martirio y santidad...», 82.

piezas más breves en las que denota su conocimiento de la literatura martirial que se daba en el momento, así como la exhortación a la libertad del alma que profesa el cristiano. En efecto, dirigiéndose a un grupo de cristianos que se hallan en prisión, los anima a conquistar la gloria del Señor como meta definitiva:

«Así pues, consagrados para dar testimonio, no habéis hecho más que pasar de una prisión a un refugio. En él podéis estar en la oscuridad, pero vosotros sois la luz; estar cargados de trabas, pero sois divinamente libres; respirar ahí los hedores, pero estáis ante Dios en olor de suavidad; esperar ahí la sentencia del juez, pero estáis destinados a juzgar a vuestros mismos jueces»⁸¹.

De nuevo, se hace patente la interiorización del corpus paulino en las imágenes de la carrera y del combate espiritual. Ejercicio que prepara al martirio porque tiene claro hacia dónde los lleva y quien los conduce. Una síntesis espiritual que da cuenta de la interrelación entre el testimonio y la fe profesada, cuyo punto de encuentro es el trabajo a fondo de la virtud:

«Acordémonos por ello de considerar la prisión como un lugar de ejercicio, donde tenemos que correr como en un estadio y dar pruebas de nuestro ánimo, para llegar con gloria ante el tribunal de Dios. En fin, la virtud se alimenta con el trabajo, y se pierde, por el contrario, con la molición»⁸².

Las *Cartas* de Cipriano de Cartago esbozan la preparación hacia el martirio apelando al ánimo de la comunidad, así como señalando el elogio a las virtudes que la comunidad martirial expresa en su respuesta a los tiempos convulsos:

«No me extraña, conociendo vuestra piedad y vuestra fe, que viváis esto, hermanos valentísimos y felicísimos, ni que Dios os haga el honor de elevaros hasta la cima de la gloria; pues habéis mantenido siempre en su Iglesia una fe rigurosa, observando fielmente los mandamientos del Señor, la inocencia en la simplicidad, el buen entendimiento en la caridad, la modestia en la humildad y el celo en vuestras funciones. Os habéis preocupado por ayudar a los que estaban en dificultades, habéis mostrado misericordia para con los pobres, firmeza en la defensa de la verdad, severidad en la observancia de la disciplina»⁸³.

Orígenes, discípulo de Clemente, también señala el martirio no cruento como meta en el ejercicio de la virtud. Tomando como referencia el campo semántico del combate espiritual propio del corpus paulino y exhortando a acoger los sufrimientos, escribe:

⁸¹ Tertuliano, *Ad Martyres*, 2.

⁸² *Ibid.*, 3.

⁸³ Cipriano de Cartago, *Carta 76*, 1.

«Ha llegado para nosotros el tiempo de la glorificación de los cristianos. Dice el Apóstol: “Nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza, y la esperanza no falla”. Ojalá “el amor de Dios sea derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo” (Rm 5,3-5). Si Pablo dice: ¿acaso “luché en Éfeso contra las bestias por motivos humanos”? Digamos nosotros: ¿acaso fui muerto en Germania por motivos humanos? [...] “Así como abundan en nosotros los sufrimientos de Cristo, igualmente abunda también por Cristo nuestra consolación” (2Co 1,5). Aceptemos, por tanto, con un ardor extremo los sufrimientos de Cristo, y que abunden en nosotros, si es que aspiramos a una consolación abundante: esa que reciben todos los que lloran»⁸⁴.

Ante este breve elenco, cabe preguntarse: ¿es el límite impuesto de la muerte y su amenaza lo que ha cifrado la heroicidad del mártir y su perseverancia en la virtud? ¿No se liga de forma íntima la turbación con la posibilidad de alcanzar la excelencia? ¿Y esa excelencia que inflama el alma del creyente no propicia un relato significativo capaz de revertir el escenario del dolor, la persecución y la muerte en parábola de perdón, reconciliación y comunión? Caigamos en la cuenta de lo paradójico de este fenómeno. La práctica de la virtud cristiana es respuesta al don recibido que encuentra su culminación en la entrega definitiva de la vida, a imitación de la pasión del Señor. Su virtuosidad no persigue una autorrealización encumbrada por el éxito personal como puede ostentar nuestra sociedad, sino una puesta en práctica del evangelio de Jesús, cuyo horizonte de sentido es la donación al amor de Dios que supera todo límite.

Jesús, predicando sobre el Reino de Dios y el espíritu de las bienaventuranzas, exhorta: «vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre del cielo» [Mt 5,48]. En el horizonte de la vida cristiana está el amor del Padre, que es misericordioso y gratuito, otorgando plenitud y sentido al creyente. Se entenderá mejor así la bella afirmación de Clemente de Alejandría: «En verdad, llamamos perfección al martirio, no porque el hombre alcance el fin de la vida como los demás, sino porque da pruebas de una obra perfecta de amor»⁸⁵.

Quien acepta el martirio no huye ante la turbación porque se adhiere en todo a Cristo Señor. Su perfección no está en sus propias fuerzas, sino en el abandono al amor de Dios que transforma sus circunstancias en testimonio vivo y veraz. Este es

⁸⁴ Orígenes, *Exhortatio ad martyrium*, 41-42.

⁸⁵ Clemente de Alejandría, *Stromata IV*, 14, 3.

el auténtico motivo que hace culminar el dinamismo virtuoso en el atribulado: con su sangre es sellada la perseverancia de una vida excelente sostenida por la gracia.

La vida cristiana responde al don de Dios ejercitándose en la virtud. Este dinamismo le prepara para dar testimonio en la vida y con la vida. El creyente no debe obviar el riesgo del martirio cruento, puesto que, por muy remota que sea tal circunstancia, se da como condición de posibilidad de la entrega personal de la vida cotidiana, es decir, del martirio incruento que es reflejo de virtud, paciencia y fortaleza creyentes.

2.3.3. Posterioridad: santidad y martirio

El siglo IV proporciona un cambio de mentalidad social y política respecto al martirio y, con ello, una traslación del modelo de santidad en la Iglesia. Destacan dos hitos fundamentales. En primer lugar, la promulgación por el emperador Constantino del edicto de Milán (313 d.C.) que afirma la libertad religiosa; y, en segundo lugar, el edicto de Tesalónica (380 d.C.) que convierte al cristianismo en la religión oficial del Imperio, decretado por el emperador Teodosio.

El testimonio y ejemplo de los mártires interpeló a la sociedad, generaba nuevos miembros para la Iglesia y crecía el ánimo de las comunidades⁸⁶. Sin embargo, el hecho de que el cristianismo se proclamase religión oficial del Imperio conllevaba la desaparición de la persecución religiosa y, con ella, el martirio cruento. Si hasta entonces el modelo de identificación de la perfección cristiana era el mártir, necesariamente había que encontrar otro modelo que encarnase el ideal de la radicalidad evangélica. El proceso que frena la persecución y la paulatina

⁸⁶ Es evidente la fuerza del martirio y su impacto en la comunidad que lo sufre: «Todas estas certezas, valentísimos y fidelísimos soldados de Cristo, las hacéis penetrar en el espíritu de nuestros hermanos, consumando vosotros mismos lo que habíais enseñado antes, y seréis muy grandes en el reino de los cielos. El Señor promete, en efecto, “el que los observe y los enseñe, ése será grande en el Reino de los Cielos” (Mt 5,19). En fin, son muchísimos los fieles que han seguido vuestro ejemplo. Han confesado su fe como vosotros, y como vosotros han sido coronados. Estaban unidos a vosotros por los lazos de una fortísima caridad, y ni la prisión ni las minas los han alejado de sus jefes», en Cipriano de Cartago, *Carta 76*, 6.

ampliación del concepto de martirio como testimonio cotidiano irá jalonando una nueva identificación con el ejemplo de santidad:

«Cuando las persecuciones empiezan a azotar cruelmente a la Iglesia, los cristianos fervientes cifran sus anhelos en dar su vida por el Señor. El martirio es considerado generalmente como la expresión suprema de la perfección evangélica, como la imitación del Señor hasta el extremo de lo posible. Insisten en ello los Padres de la Iglesia. Pero, como la gracia del martirio no se concede a todos y las persecuciones se van haciendo cada vez más raras, se abre camino la idea de que la vida cristiana vivida con generosidad y abnegación es una confesión de la fe, un martirio incruento. Rufino de Aquilea expresa el común sentir de las Iglesias cuando escribe: “Hay dos clases de martirio: uno del alma, otro del cuerpo; uno manifiesto, otro oculto. El manifiesto tiene lugar cuando se mata el cuerpo por amor de Dios; el oculto, cuando por amor de Dios se arrancan los vicios”»⁸⁷.

En efecto, antes de la consolidación del cristianismo como religión oficial, los cristianos se ejercitaban en el martirio incruento, aquel que prepara con abnegación la expresión de la vida creyente, profundamente ascética y orientada hacia Dios a través de la virtud. Como afirma Colombás, la expresión suprema de la perfección evangélica se identifica con la imitación del Señor hasta el extremo de lo posible, que no es sino la radicalidad del amor que arranca los vicios del hombre viejo e inaugura la vida del hombre nuevo. Progresivamente, el modelo siguiente encontrará su relato de radicalidad en la reserva de la virginidad y la posterior instauración del monacato. El germen de lo que después conoceremos como vida consagrada también busca ser un signo escatológico para sus contemporáneos con el ejercicio pleno de las virtudes, asimilándose al género de vida que asumió Cristo⁸⁸. La ascética y la castidad, ya vivida por miembros de las comunidades eclesiales de los primeros tiempos⁸⁹, se desarrollará en esta nueva etapa como opción. San Antonio Abad o San Pacomio son dos de sus referentes.

Los siglos posteriores llevarán a que el testimonio sellado con sangre de los mártires sea presentado por el testimonio de los monjes, inaugurando una

⁸⁷ Colombás, *El monacato primitivo*, 31.

⁸⁸ «En los orígenes del monacato se nos presenta, no el “hombre divino” del helenismo, el filósofo, sino el Hombre-Dios, Cristo. Los principios de la vida monástica hay que buscarlos en el ejemplo de Cristo y de los apóstoles, en los mártires y en los ángeles. En el “hombre de Dios” cristiano, el “hombre divino” del helenismo encuentra su auténtica realización y redención», en *ibid.*, 19.

⁸⁹ «Bajo los conceptos de virginidad y ascetismo (*egkrateía, hagneía, parthenía, eunouchía*) se engloban una serie de estilos de vida cuya característica más destacada es la renuncia a toda actividad sexual: unidos inicialmente a la espera del Reino, suponen ya el comienzo y al mismo tiempo la profecía del ideal futuro» en Fernando Rivas Rebaque, “El nacimiento de la Gran Iglesia”, en *Así empezó el cristianismo*, ed. Rafael Aguirre (Estella: Verbo Divino, 2010), 427-480, aquí 477.

literatura monacal que estribará en el ejercicio de la virtud desde la ascesis: «La vida monástica, según esto, se presenta primeramente como un sucedáneo del martirio, un martirio incruento. Es una idea muy corriente en la literatura cristiana de la antigüedad»⁹⁰.

Así las cosas, podemos asegurar que si bien el fenómeno del martirio nunca acabó, sí ha permanecido en la memoria eclesial y ha suscitado una tensión sin parangón para con lo excelso de la vida cristiana en el ejercicio de las virtudes. Balthasar nos lo recuerda citando a uno de los mayores garantes de la teología medieval al identificar el martirio desde su singularidad en la vida cristiana:

«Tomás de Aquino lo dice a su modo cuando responde a la cuestión de si el martirio es el *actus maximae perfectionis*: el morir como tal no lo es ciertamente; pero si se tiene en cuenta el motivo: el *amor caritatis*, entonces el martirio es, “de entre todos los actos de virtud, el que más demuestra la perfección de la caridad” (STh 2-2, q.124, 3c)»⁹¹.

Por lo tanto, podemos constatar que en el desarrollo del martirio cristiano se da un doble proceso. Por un lado, la literatura martirial centra sus esfuerzos en rubricar el martirio cruento que atestigua en sus orígenes, pero conforme pasa el tiempo y la persecución cesa, amplía el foco de su interés en pensar sobre la realidad el martirio cotidiano. Por otro lado, y en paralelo, el modelo de santidad que se reconocía en los mártires se va trasladando a quienes practican las virtudes cristianas como respuesta generosa al don divino recibido y asentido. En efecto, lo que hoy conocemos como la sagrada triada fe, esperanza y caridad, hunde sus raíces teológicas en los escritos patrísticos y martiriales.

El martirio se concibe como expresión de una aceptación del don sobrenatural de la vida de la gracia que, como escribe san Pablo, capacita al creyente para estimar *todo basura* con tal de ganar a Cristo y encontrarse arraigado en Él [cf. Flp 3,8]. Esta transformación de la escala de valores sólo puede darse cuando Dios, volcado en su criatura, alcanza al ser humano. Éste, al hacer experiencia del amor de Dios en Cristo Jesús, no halla otro horizonte distinto que reemplace la fuerza de su acción. He aquí lo escandaloso: ¿cómo es posible que el arrebató de

⁹⁰ Colombás, *El monacato primitivo*, 37.

⁹¹ Balthasar, *Seriedad con las cosas*, 136.

la propia vida sea una parábola perfecta del amor? ¿Qué lógica de fe interna es capaz de tejer con hilos de esperanza confiante el dolor, la muerte y el tiempo amenazado de sentido? La teología martirial del siglo XX nos lo recuerda y queda sancionada por el Concilio Vaticano II en estas sugerentes palabras:

«Dado que Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su amor entregando su vida por nosotros, nadie tiene mayor amor que el que entrega su vida por Él y por sus hermanos (cf. 1Jn 3,16; Jn 15,13). Pues bien: algunos cristianos, ya desde los primeros tiempos, fueron llamados, y seguirán siéndolo siempre, a dar este supremo testimonio de amor ante todos, especialmente ante los perseguidores. Por tanto, el martirio, en el que el discípulo se asemeja al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, y se conforma a Él en la efusión de su sangre, es estimado por la Iglesia como un don eximio y la suprema prueba de amor. Y, si es don concedido a pocos, sin embargo, todos deben estar prestos a 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»⁹².

Por tanto, podemos asegurar que el martirio ha permanecido como altamente significativo en la práctica de la perfección cristiana, como señero y fuente de sentido y esperanza. Esto nos permite adentrarnos en la *Teología del martirio* que estudiaremos en el siguiente capítulo, como fundamentación dogmática de lo aquí expresado.

2.4. Conclusiones

Nuestro propósito en este capítulo ha sido investigar el fenómeno del martirio como dato constitutivo del cristianismo desde sus orígenes. El testimonio martirial prototípico de quien dona la vida por amor lo encontramos en la propia existencia de Cristo, de los apóstoles y de los primeros cristianos. Sobre el martirio podemos decir:

⁹² Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (1964), n. 42.

1. La palabra mártir hace referencia a un testigo. Conforme aumenta la persecución de las primeras comunidades por la fe en Cristo, se van unificando muerte y testimonio. A su vez, el martirio se entiende como una identificación plena con Cristo, ya que el mártir se incorpora a su muerte.
2. La literatura martirial, actas y escritos de los primeros siglos del cristianismo, constatan el extraordinario testimonio de los mártires, poniendo de relieve la altura ética de una conducta intachable y completamente novedosa. Estos escritos van forjando la incipiente identidad cristiana.
3. La realidad martirial provoca en los creyentes un mayor deseo de adhesión a Cristo, conduciéndolos a buscar una excelencia humana sin parangón. Paulatinamente se va viendo en el martirio la cumbre del ejercicio de las virtudes cristianas. El mártir es contemplado como modelo de imitación, y su testimonio, vivo y veraz, se entiende como obra de Dios en la que el sujeto participa con su libertad.
4. La proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio romano frena la persecución y provoca la transición del ideal del martirio al de santidad. El modelo de radicalidad evangélica se fija ahora en el martirio incruento: la imitación del Señor hasta el extremo a través del ejercicio de las virtudes cristianas, como respuesta generosa al don recibido, profundamente ascética y enteramente orientada a Dios. A lo largo de los escritos patrísticos y martiriales las virtudes teologales van ganando presencia y consistencia en la vida del cristiano.
5. El martirio, siendo escandaloso, ha sido y es una realidad altamente significativa en la configuración de la identidad cristiana y un estímulo para una praxis que busca la perfección. Se considera fuente de esperanza y modelo de santidad para la Iglesia, fortaleciendo la fe y la misión de los creyentes.

CAPÍTULO III

3. Pensar la lógica del escándalo

Hacia una teología del martirio para el cristiano de hoy

Muerte y vida están unidas inexorablemente. La muerte, como límite de la vida, otorga valor a la misma y permite orientarla hacia un sentido que la vertebral. El martirio tiene que ver con la muerte y, por tanto, con la vida. Esclarecer una teología del martirio es hallarla inserta en una teología de la muerte, que nos hablará necesariamente de una teología de la vida. De la mano van, pues una dice a la otra, aunque su relación siempre será asimétrica en virtud del Cristo vivo y resucitado.

En nuestro contexto sociocultural atendemos a una doble dimensión del concepto de muerte, independientemente de la orientación de su contenido. Por un lado, la muerte es la frontera insuperable de la que no puede volverse, generando rechazo y frustración ante el límite rotundo que impone. Por otro lado, la muerte es ocasión de ejercer el acto último y definitivo de libertad personal que desvela el valor profundo del que la sufre. Ambas dimensiones han dado lugar a muchos estudios e interpretaciones. El martirio, por su parte, es el escándalo donde el seguidor expresa, a un mismo tiempo, la desposesión hasta de su vida y el motivo por Quien lo hace: «porque ninguno de nosotros vive para sí mismo, como tampoco muere nadie para sí mismo. Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya vivamos ya muramos, del Señor somos» [Rm 14,7-8].

En el martirio la misión del cristiano alcanza una seriedad mortal que le hace atisbar, en el horizonte de su existencia, la cumbre del testimonio que, eventualmente, podrá incluso despojarle de la vida. Entonces se contempla el extremo de un amor tan loco como ilimitado, pues es prenda de la inclusión en Jesucristo, «el cual me amó y se entregó por mí» [Gál 2,20]. El mártir, dando testimonio a través de su absoluta debilidad, visibiliza la fortaleza del misterio de

su participación en la vida de Cristo. Bebe de la fe recibida en la gracia de los sacramentos que le preparan para la entrega. Su acto obediente desafía la interpretación de su destino, pues el amor que le acciona trasciende su historia personal en una historia de salvación que sobrepasa los límites del espacio y tiempo. El testimonio del mártir, en definitiva, es piedra de toque que estimula a la comunidad creyente en su singular misión en el mundo en obediencia a la palabra definitiva de su Señor.

3.1. Cristo mártir e hijo obediente

Presencia viva en los mártires

En el anterior capítulo se recogía la idea de que el martirio remite a Cristo, pues la ofrenda de la vida es un testimonio de Dios. La muerte martirial se entiende como victoria sobre la muerte en la comunión con Cristo. El mártir se configura con la muerte de Cristo en su acto último de la historia temporal, entregando su existencia por la fe como ofrenda definitiva.

El martirio cruento es la forma más excelsa de muerte cristiana por su identificación con el Señor, vislumbrando en ella la opción de seguimiento que articuló la vida del creyente. En efecto, la primera pieza de nuestra fundamentación teológica reside en la configuración con Cristo. La antropología cristiana brota de su misterio. Así lo ratificó el conocido número 22 de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, elaborando una síntesis de antropología cristológica:

«En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona».

El sabor de la patrística oriental de los siglos II y III permea este párrafo. Sus aportaciones son las de aquellos que convivieron con el fenómeno del martirio de los primeros siglos, por lo que no es extraño que ambas dimensiones se interrelacionen. Al presentar los fundamentos teológicos del martirio cristiano, el profesor Gabino Uríbarri parte de la antropología vocacional que bebe de las fuentes de la teología paulina, la patrística y el Concilio Vaticano II⁹³.

La creación entera lleva grabada a fuego la Palabra de Dios, cuya fuerza es performativa. Dios cumple lo que dice: «y dijo Dios: hágase» [cf. Gn 1,3]. La Sagrada Escritura atestigua que la creación es en su origen una llamada que tiende a la consecución de su propósito. El ser humano, como criatura, es llamado a la vida y orientado hacia su plenitud en Dios, como afirma la teología del segundo Adán⁹⁴ en el corpus paulino y en los textos de la patrística.

Por su condición creatural, la persona lleva inserta la huella de Cristo en su propia biografía, el modelo según el cual fue creada⁹⁵. La teología del *segundo Adán* sitúa al hombre en un contexto relacional con el Creador, basado en el don de la libertad concedido en su creación para posibilitar la progresiva semejanza con Dios hasta identificarse con él:

«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»⁹⁶.

Es necesario el ejercicio de la libertad humana para que la criatura alcance su realización plena, pero nunca será una imposición. Lo contrario sería una dictadura soteriológica impropia de la lógica de la fe cristiana. La respuesta

⁹³ Uríbarri, “Fundamentos teológicos del martirio cristiano”, 40ss.

⁹⁴ Cf. Luis F. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos* (Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, 2007), 48-54.

⁹⁵ «... 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», en *ibid.*, 40. Son abundantes los textos de Padres que unifican el origen y la finalidad del ser humano como criatura. Basten tres ejemplos. La conocida alegoría de Ireneo de Lyon sobre la creación y las manos del Padre, el Hijo y el Espíritu, da cuenta de esta afirmación. Por otro lado, la defensa de la carne como quicio de nuestra salvación en Tertuliano supone un correctivo a las desviaciones gnósticas que ensombrecen nuestra naturaleza. El dinamismo de la *epéktasis* de Gregorio de Nisa haría evidente el fin hacia el que nos conducimos a la zaga de las espaldas del Señor.

⁹⁶ *Ibid.*, 45.

personal a Dios se realiza desde una libertad obediente, cuyo deseo de seguimiento es fortalecido por la gracia, pero amenazado por el pecado. Así la vida humana se entiende como una respuesta que busca la imitación y se desenvuelve entre las dos aguas del don y la tarea, de la gracia y la naturaleza, de la infinitud y la finitud. La realización más auténtica de la criatura, orientada a la plena realización y consumación en Cristo, se da al asentir libremente a la llamada divina en la vida de forma personal y comunitaria.

La existencia del ser humano se presenta así como una relación de obediencia que replica, desde su libertad, la vida y misión de Cristo, *segundo Adán*. Si todo hombre encuentra su fin en la configuración con el Hijo, el mártir asume estrechamente dicha identificación con su muerte. Situado en el horizonte de sentido de la fe cristiana, abraza su confesión hasta el extremo, uniéndose definitivamente a Cristo. La cristificación, como camino que alumbra el misterio del hombre, halla en el martirio la cumbre de la identificación plena de Cristo en su carácter entregado y definitivo por Él y en Él.

La esencia del martirio radica en Jesucristo como el mártir en mayúsculas. Su muerte expresa una existencia enteramente donada a la voluntad del Padre. A través de la obediencia vivida en el sufrimiento y la muerte de cruz, alcanzó la salvación para nosotros, abriendo un camino de plenitud hacia nuestro fin más perfecto [cf. Heb 5,7-10].

Por lo tanto, la teología del martirio tiene un núcleo cristológico. La confesión de fe en Jesucristo está a la base de este escándalo: el mártir cree, por eso muere. Como elemento objetivo de su fe, el contenido de verdad a la que se aferra el mártir es la muerte paradigmática de Cristo. Como elemento subjetivo, el mártir sella con su sangre el acto de fe al que se adhiere de forma definitiva. Obediente al Hijo y como Él, asume su condición de testigo de la verdad sin ahorrarse nada de su existencia. El mártir conoce que su destino es ser imitador de Cristo, *f fuente y corona* de toda verdad, como nos recordaba *Gaudium et spes* 22.

Los mártires participan de la muerte de Cristo de modo singular, pues su presencia está latente en su entrega. La muerte del Hijo se convierte en lugar

teologal por excelencia, y el martirio expresa el deseo profundo de asimilarse a Él en todo. En ese sentido, toda vida cristiana, en tanto que llamada a configurarse con Cristo, tiene una dimensión martirial irrenunciable. Sin embargo, no toda muerte cristiana es martirial. Es un don que se reserva a aquellos que, sin buscarlo⁹⁷, permanecieron libremente en la defensa de la fe. Son obedientes al don. Su respuesta es un signo indiviso que nos revela la presencia de Cristo que continúa venciendo al mal asumiéndolo. Esta misma presencia es la que capacita y fortalece su entrega agónica. Los textos martiriales recuerdan con pasión y belleza esta presencia tan rotunda:

«El cuerpo, en las minas, no reposa en una cama blanda, sino que su reposo es la suavidad y el consuelo que le aporta Cristo. Agotado, no se acuesta en el suelo, aunque no es un castigo ser tendido con Cristo. Se está privado de los baños, condenado a la suciedad y a la negligencia, pero aunque la carne conserve sus manchas, el espíritu, por su parte, está puro. Se recibe poco pan, pero “no sólo de pan vive el hombre, sino de la palabra de Dios” (Lc 4, 4). Falta la ropa, y se tiene frío, pero el que se ha revestido de Cristo está vestido y adornado abundantemente. Los cabellos están de punta en las cabezas medio peladas, pero dado que Cristo es la cabeza del hombre, todo va necesariamente bien en esta cabeza, a la que la fe en el Señor otorga su dignidad»⁹⁸.

Cristo está presente en el martirio, porque es el lugar personal de nuestra salvación. El misterio de su persona desvela la capacidad de Dios para hacerse hombre de modo que el hombre sea capaz de acoger su don. Vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo dan cuenta de la incomparable y paradójica belleza de nuestra salvación. No será tanto lo que hagamos nosotros por Él, sino lo que realmente Él hizo de una vez para siempre por nosotros. Todo cifrado en el incalculable acto de amor humano-divino que nos configura: «me amó y se entregó por mí» [Gál 2,20].

Esta certeza da noticia de que en Cristo se da el *admirable intercambio* por el que nuestra oscuridad es cargada en sus hombros. Nuestra sombra de pecado es habitada y transformada por su luz radiante en la resurrección del tercer día. El movimiento cristológico es doble: por un lado, Cristo desciende para inaugurar

⁹⁷ Este dato no es baladí. Rahner es contundente en su *Excurso sobre el martirio*, en *Sentido teológico de la muerte* (Barcelona: Herder, 2010), 88-128. Ha de darse para que sea también revelación de la muerte de fe. No se busca, pero tampoco se rehúye. Tiene que estar *ahí* realmente el morir con Cristo en Dios.

⁹⁸ Cipriano de Cartago, *Carta 76*, 2.

un camino por el que su singular humanidad manifiesta el amor que tiene el Padre hacia su creación, llevándole a la entrega hasta el extremo por nosotros. Por otro lado, Cristo asume nuestra condición pecadora ante el Padre para que desde su límite más denso, la muerte, se dé el cauce de la gracia y la bendición por nosotros, ascendiéndonos.

Desde esta representación inclusiva, el hombre atisba la escandalosa lógica del amor que Dios le oferta y a la que responde libremente, capacitando su respuesta desde la gracia. El mártir, por su parte, se sabe sostenido por el Espíritu del Resucitado. Aun siendo consciente del abandono de sí mismo, comprende que la donación hasta la debilidad más extrema es la forma *kenótica* de colaborar con el Dios de Jesucristo; acogiendo el modo de proceder de su Maestro en su cuerpo martirizado. No lo hace por sí mismo, sino por la glorificación del Dios que le salva⁹⁹.

La resurrección fue la respuesta amorosa del Padre a la donación del Hijo obediente por medio del Espíritu. Legitimó su palabra y su obra, y nos hizo conocedores del lugar que nos tiene reservado para convertirnos en lo que Él es. Esta es la promesa consoladora que el Hijo anticipó a quien sufriera la persecución. Introducidos en el Cuerpo de Cristo por este admirable intercambio, participamos *ya sí, pero todavía no* de su vida eterna. Esta realidad inconmensurable es la que pauta nuestra experiencia cristiana¹⁰⁰. Si los mártires participan de la pasión y muerte de Cristo, también participarán de su resurrección.

⁹⁹ «¿Qué será de nuestra obra realizada en la tierra, no importa lo que pudo haber sido? Cuanta donación gratuita hayamos depositado en ella, no para nosotros, sino para glorificar a Dios y para dar a luz desde el fondo de nuestro ser lo que se nos ha exigido, tanto sobrevivirá también de nosotros pasando a la eternidad», en Hans Urs von Balthasar, *Vida desde la muerte. Meditaciones del Misterio Pascual* (Ediciones San Juan, 1997), 25.

¹⁰⁰ Cf. Ángel Cordovilla Pérez, *Teología de la salvación* (Salamanca: Sígueme, 2021), 309-346.

3.2. Martirio como radicalización sacramental

Testimonio de la Iglesia martirial

Como hemos visto en el último punto, los mártires hacen evidente su participación de en la muerte de Cristo y con ello, la realización de la existencia cristiana. Esta afirmación nos dirige hacia un segundo elemento teológico fundamental: la relación del martirio con la gracia sacramental, fundamentalmente con el bautismo y la eucaristía. Si el martirio es entendido como forma suprema de realización de la vida cristiana, estos dos sacramentos de iniciación cristiana adquieren una significación alta para nuestro tema. Por un lado, el bautismo se entiende como la puerta que posibilita una vida creyente de seguimiento, incorporándose a la comunidad de fieles. Por otro lado, la eucaristía sostiene la vida de gracia iniciada en el bautismo, actualizando el sacrificio redentor de Cristo. El martirio encuentra su fundamento y fortaleza en la imitación de esta entrega, pues es también la existencia del mártir la que se da generosamente a imitación de Cristo.

3.2.1. Martirio, bautismo de sangre

El bautismo está fuertemente atestiguado en el Nuevo Testamento como práctica de las primeras comunidades¹⁰¹. Remite al cambio, a la regeneración, a la novedad, a la vida. Sin embargo, esto sólo es cierto si antes se ha muerto a lo anterior, a lo caduco, a lo viejo, a lo estéril. El elemento simbólico del agua da cuenta de la relación, siempre estrecha, entre la muerte y la vida. Su origen lo encontramos en el mismo Jesús, que se puso en la cola de los pecadores, haciéndose solidario con ellos ejerciendo su entrega, para recibir el bautismo de conversión que predicaba Juan el Bautista [cf. Mt 3,3-17; Mc 1,9-11; Lc 3, 21-22]. Posteriormente, el Resucitado enviará a sus discípulos a bautizar en su nombre

¹⁰¹ Cf. Carlos Martínez Oliveras, “Los sacramentos de la Iglesia”, en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, ed. Ángel Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 497-630, aquí 536-542.

[cf. Mt 28,19-20]. Y, en las cartas paulinas esta praxis, forma parte de las prácticas de iniciación de las primeras comunidades [cf. Gál 3,27; Rom 6,4; 1Cor 12,13]. De ahí que la teología bautismal que ofrece el corpus paulino nos ayuda a comprender el martirio como una radicalización de la misma:

«¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos incorporados a su muerte? Por medio del bautismo fuimos, pues, sepultados con él en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo resucitó de entre los muertos mediante la portentosa actuación del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» [Rom 6,3-4].

Por el bautismo, se accede a una nueva realidad, pues hemos muerto con Cristo para resucitar con Él. La vida que estrena el nuevo cristiano le sitúa en una dimensión relacional distinta a la anterior: ingresa en la vida de la gracia, como miembro del Cuerpo de Cristo. De ahora en adelante, se sabe parte de la presencia actualizante de Cristo crucificado y resucitado. Para ello, ha sido muerto al pecado y elevado a vida agraciante, interviniendo el Espíritu que le hace uno con su comunidad.

El martirio se entiende como culminación de esta participación que hace eficaz el bautismo, pues no hay distancia figurativa con lo que representa. Hay, sin embargo, plena imitación de la obra salvífica de la muerte de Cristo. Por esta razón, el martirio fue considerado como bautismo de sangre. El ejercicio de perfección en el seguimiento concluye y la posibilidad de pecado se acaba: «Este bautismo nos arranca de este mundo para unirnos inmediatamente a Dios»¹⁰².

Quien estrena esta vida nueva también recibe el don del Espíritu, al que asiente a fin de que eleve una vida meramente humana a una vida teologal. El creyente recibe un poder que le capacita para enfrentar su propia historia y sus circunstancias, abrazando la tribulación con perseverancia, como recordábamos en el capítulo anterior citando a san Pablo en su Carta a los Romanos.

Podríamos decir que el martirio, escandaloso acto cruento por la defensa de Cristo, culmina el desarrollo progresivo de la existencia bautismal. Si bien todo renacido en Cristo aspira a un despliegue de su historia según la comunicación

¹⁰² Cipriano de Cartago, *Ad Fortunatum, praef.*, 4 (citado por Uríbarri, “Fundamentos teológicos del martirio cristiano”, 80).

amorosa que recibe de su Creador, el martirio sella con el derramamiento de la sangre la opción definitiva, sin lugar a dudas. Paradójicamente, el catecúmeno es recibido por la comunidad de fieles en su bautismo; el mártir, por su parte, se hace testigo de lo que confiesa en medio de aquellos que odian su fe y arrebatan su vida. La entrega del último es tan totalizante frente a sus perseguidores que su testimonio no puede ser más eficaz ni elocuente. Es la máxima y plena configuración con Cristo en su misterio pascual. El mártir grita fe sin palabras; señala a Cristo sin más movimiento que la entrega de su último suspiro.

El martirio acredita que el Espíritu Santo confiere la capacidad real de dar testimonio en la tribulación, haciendo crecer en la paciencia necesaria; configurando en la virtud teologal al testigo y poniendo ante él la prenda de vida eterna. A todas luces, la experiencia del mártir es radicalización del don bautismal. Pero, también, imitación del sacrificio del Hijo. Por ello, el martirio es también entendido como radicalización de la eucaristía.

3.2.2. Martirio, vida eucaristizada

En la plegaria eucarística, inmediatamente después del relato de la institución eucarística, en una de las posibles aclamaciones, el presidente dice al pueblo: «Aclamad el misterio de la redención». La asamblea, por su parte, responde: «cada vez que comemos de este pan y bebemos de este cáliz, anunciamos tu muerte, Señor, hasta que vuelvas». En esa respuesta, plasmada en el Misal Romano, se expresa el deseo de una comunidad creyente y peregrina que, al participar de la presencia real de Cristo en la eucaristía, asume su condición testimonial hasta su venida definitiva. El pueblo abraza el núcleo de nuestra redención. Se sabe tensionado hacia un futuro esperanzador donde Cristo reinará, mientras opera en su cotidianeidad conforme a esta presencia agraciante.

Es conmovedor pensar en tantas comunidades que, desde hace siglos y hasta la actualidad, aclaman a Cristo Eucaristía sufriendo de cerca la persecución. Cuántos nudos en la garganta de aquellos que palpan la posibilidad del martirio

cruento como una realidad cercana. Cuantas lágrimas habrán sido derramadas al experimentar la verdad objetiva de una presencia que todo lo invade y fortalece en la debilidad. De fuerte impronta eucarística es la expresión que usa Ignacio de Antioquía para narrar cuál es su deseo antes de enfrentarse al martirio: «Soy trigo de Dios y soy molido por los dientes de las fieras para mostrarme como pan puro de Cristo»¹⁰³.

El don de Dios no nos ahorra la amenaza de la persecución ni la agonía de la cruz. Tampoco el martirio es eludible ni el madero opcional. En la celebración de la eucaristía no solo hacemos memoria de Cristo, sino también actualizamos su sacrificio, al cual nos incorporamos, también en favor de otros: «os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que os ofrezcáis a vosotros mismos como un sacrificio vivo, santo y agradable a Dios. Tal debería ser vuestro culto espiritual» [Rom 12,1].

Esta exhortación paulina nos pone delante de la dimensión existencial de la celebración eucarística. Otras traducciones usarán el término *hostia* en lugar de *sacrificio*. Se da un paralelismo claro entre la entrega del cuerpo y sangre de Cristo y la ofrenda de la propia vida del cristiano que, en virtud de Cristo, celebra un culto existencial. Atendida esta exhortación paulina, entenderemos que la eucaristía –como el sacramento eficaz de la presencia de Cristo que a su vez nos *eucaristiza*–, nos mueve a la entrega por los demás en memoria suya. Somos ofrecidos con Él en su oblación. He aquí la estrecha vinculación: «En el martirio, por tanto, se muestra en la existencia personal, lo que antes se ha vivido de forma sacramental»¹⁰⁴.

El mártir ya había participado de la Cruz en cada eucaristía, como lo hace todo cristiano, aunque no sea muy consciente. Cada vez que comía de ese pan y bebía de ese cáliz, iba progresando en aquella escuela de vida que le preparaba para el momento cruento. Semejante cota de entrega no es entendible si no es desde la acción eficaz del sacramento y las relaciones sobreabundantes que teje:

¹⁰³ Ignacio de Antioquía, *Epistula ad romanos*, IV, 1.

¹⁰⁴ Cordovilla, “Teología del martirio. Una aproximación”, 153.

«De esta manera surge algo completamente nuevo en antropología: la posibilidad de obrar en favor del otro, no sólo mediante acciones externas librando al otro de una carga, sino “desde dentro”, cuando, en la eucaristía de Cristo, se puede llegar a compartir el peso de la culpa y de la incapacidad ajenas. La *communio eucharistica* (hasta de un modo analítico, puede decirse) se convierte en *communio sanctorum*. Y la forma de intercambio de esta última está totalmente marcada por la forma de la primera y contenida en ella. De este modo, queda preservada a su vez de toda indiscreción subjetiva y de toda violación objetiva de la intimidad ajena. El que se ofrece a llevar con Cristo el peso de sus hermanos, llegará a lo sumo a experimentar en su vida que su gesto de disponibilidad es un gesto lleno de sentido y fecundo, pero nunca sabrá ni cómo ni dónde este ofrecimiento produce sus frutos. Sólo fusionándose con el ofrecimiento del Hijo, entra en la Palabra misericordiosa del Padre»¹⁰⁵.

La eucaristía tiende lazos entre la Iglesia celeste y terrestre. El Cuerpo de Cristo reúne a todos sus miembros, ya sea como *nube de testigos*, ya sea como peregrinos errantes. En Él, circula la solidaridad entre sus miembros que se sostienen entre sí, intercediendo unos por otros en virtud de la Cabeza. Los que cargan con el peso de su culpa, reciben el consuelo de quien comparte su peso. Los que se atreven a ofrecerse para llevar el peso con Cristo, se introducirán en el ámbito de aquello que ya no pueden controlar ni les pertenece. Los frutos de su entrega se tornan indisponibles, pero no por ello son menos fecundos. Esta es la comunión de los santos que se celebra en el sacramento¹⁰⁶.

El texto de Balthasar puede servirnos como conexión entre la eucaristía, sus efectos y el martirio. Porque más allá de lo puramente biológico, hay una gracia sobrenatural que une profundamente a Cristo y su Iglesia. Los mártires, los santos, los testigos que nos precedieron, inspiran y fortalecen a los que aun peregrinamos. Se posee sólo para dar, y se recibe sólo dando: es la *communio sanctorum*.

Quien sea capaz de *beber de este cáliz* [cf. Mt 20,22], de dejarse afectar por los frutos indisponibles de la Eucaristía, atisbará una nueva red relacional que supera lo humanamente conocido. Acogerá a *los de dentro*, perdonará a quienes le condenan. Hará de su vida un reflejo de la muerte de Cristo y experimentará, en su propia carne, el morir sacramental con Él. Lo que tantas veces celebrase, podrá expresarlo de forma definitiva y plena en la posibilidad del martirio cruento,

¹⁰⁵ Hans Urs von Balthasar, *Teodramática 2. Las personas del drama: el hombre en Dios* (Madrid: Encuentro, 1992), 382.

¹⁰⁶ Cf. Balthasar, *Vida desde la muerte. Meditaciones del Misterio Pascual*, 49-51.

mientras es preparado en la experiencia incruenta. De nuevo, se une el hecho objetivo del sacramento con la realización subjetiva. Y pasará a formar parte de la comunión de los santos desde el otro lado, tras haber sellado con su sacrificio la participación plena en el misterio pascual de su Señor.

3.3. Martirio y existencia cristiana

Hasta ahora hemos profundizado en la significación cristológica y sacramental que presenta el martirio. La condensación dogmática en esta realidad que se ora, se celebra y se expresa litúrgicamente también tiene un alcance en la praxis cotidiana del cristiano. En efecto, el modo en el que entendamos teológicamente el martirio conlleva su aceptación como elemento constitutivo de la fe cristiana y su trascendencia en nuestro transitar concreto e histórico. Esta intuición se mantuvo viva también en el siglo XX.

Durante el Concilio Vaticano II, la Iglesia se daba cita para preguntarse qué decir de sí misma ante un mundo muy distinto del siglo anterior. Expresó apertura y novedad, quiso volver a las fuentes; pero también se topó con situaciones de encrucijada. Así las cosas, el martirio no fue olvidado en el diálogo teológico. Pensar en su sistematización es optar por una comprensión del ser humano (antropología) a la luz de la comunicación de Dios que asiste al que sufre (teología, cristología, soteriología), sostiene en la entrega fecunda que estimula a sus hermanos (eclesiología, praxis moral y virtuosa), y evoca a la eternidad hacia la que camina (santidad y escatología). En definitiva, la rotundidad de este escándalo que da testimonio queda vinculado a la esencia de qué es ser cristiano.

Ponemos en relación dos sistemas teológicos modernos que, si bien parecen enfrentados, nos ofrecen algunas líneas de convergencia que podrían ayudarnos a desarrollar un discurso teológico solvente del martirio y de su vivencia hoy. Se

trata de la teología martirial de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, partiendo de algunas intuiciones del profesor Cordovilla¹⁰⁷ al relacionar la teología de ambos autores. Rahner dará cuenta de una teología martirial cuya forma específica es la mística. Su principal desarrollo se sostiene en el acto de libertad personal en lo cotidiano. Balthasar ofrecerá una forma de existencia martirial que remite a la condición eclesial del creyente, dependiente de Cristo. Su discurso parte del instante con vocación de eternidad que provocó en el creyente la irrupción de la gracia de Cristo en su historia personal. El martirio será el momento decisivo que acredite su adhesión.

3.3.1. Rahner. El escándalo de la unidad

La obra teológica de Karl Rahner parte de la definición del ser humano como ser creatural. Piensa la estructura antropológica como apertura a la trascendencia que permite al hombre relacionarse con el mundo y con el Misterio, desde el ejercicio de su conciencia y libertad. La pregunta por las condiciones de posibilidad para que el hombre pueda acoger la *autocomunicación* divina es una preocupación constante en sus escritos. El desafío del ser humano estriba en asentir a la gracia que le es conferida, capaz de decir una palabra totalizante a toda su existencia. Antes de poder ser pensada, esa realidad habitada por el Misterio ya permite ser experimentada. Por eso Rahner se preocupará por ofrecer una mistagogía de la fe para sus contemporáneos.

Sus aportaciones para una teología del martirio se encuentran fundamentalmente en su obra *Sentido teológico de la muerte* (1958) y, posteriormente, en su artículo *Dimensiones del martirio* para la revista *Concilium* (1983). En esta última matiza y amplía la definición del martirio tradicional en aras al contexto contemporáneo en el que se vive.

¹⁰⁷ Cf. Ángel Cordovilla Pérez, "Gracia sobre gracia. El hombre a la luz del Verbo encarnado", en *Teología y nueva evangelización*, ed. Gabino Uríbarri Bilbao (Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée de Brouwer, 2005), 97-144, aquí 139.

A la hora de hablar del martirio, Rahner denuncia la falta de actualización en la reflexión teológica del momento. Por su parte, ve conveniente partir de un concepto teológico sobre la muerte para poder desarrollar su discurso respecto a este particular.

Para él, la muerte no puede ser solamente consecuencia, expresión y castigo del pecado, es decir, de la lejanía de Dios¹⁰⁸. También es fin biológico que pone en tela de juicio al hombre entero, aunque su sentido profundo le es oculto. Solo Dios puede otorgar el sentido profundo ante tal acontecimiento¹⁰⁹. Que sea un evento de salud o de perdición, de salvación o condenación, nos es velado. Sin embargo, una característica fundamental de la muerte es su presencia axiológica en la vida. Su presencia cotidiana en la totalidad de la vida humana hace que el hombre opere libremente su muerte en arreglo a su consumación personal y fin de su historia terrena. Sólo así existimos de verdad humanamente, puesto que la muerte se torna acción de una libertad definitiva y de una decisión absoluta. Libre y conscientemente, el hombre muere la muerte a lo largo de su existencia, otorgando así valor para morir. La muerte, por tanto, es pasión y acción: la muerte que aniquila y nos es sobrevenida; pero también la muerte que nos acciona a cada instante hacia un acto supremo de libertad. He aquí lo propio de su teología martirial y en lo que se distanciará de Balthasar, como veremos más adelante.

Conforme lo dicho hasta ahora, el paradigma de la muerte así entendida es la de Cristo, la cual tiene delante el creyente. La estrechísima vinculación de vida y

¹⁰⁸ «El fenómeno externamente perceptible, que en la vida cotidiana llamamos muerte, es siempre de la misma calidad; pero, justamente tras esta máscara que cubre a la muerte, el núcleo del hecho puede ser completamente distinto en el justo y en el pecador a pesar y por razón de esta máscara. La muerte, efectivamente, no es sólo acontecimiento pasivamente sufrido. En este aspecto alcanza por modo igual a todos, justos y pecadores. La muerte es también, como término de la vida y consumación de la misma realizada activamente a lo largo de toda la existencia humana, decisión activa del hombre y, consiguientemente, es distinta en justos y pecadores. En este sentido podemos afirmar que la muerte no es solamente expresión y manifestación de aquel alejamiento de Dios que arrastró a toda la descendencia de Adán», en Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, 36-62, aquí 56.

¹⁰⁹ «Nunca se puede decir si la consumación de la vida, lograda en la muerte, no ha sido la consolidación del vacío y nulidad, hasta entonces velados, del hombre. O la inversa: si el vacío que muestra la muerte no es sólo la corteza que esconde una verdadera plenitud; si este vacío no es tal más que en apariencia, una apariencia que nos engaña a los aún no muertos. La muerte de un hombre es para los que permanecen todavía en el mundo, y la contemplan desde su experiencia intramundana, realmente oculta. Este carácter oculto de la muerte brota de la dialéctica ontológica de la unidad de espíritu y materia en la esencia del hombre y, en este sentido, el carácter oculto de la muerte es un rasgo fundamental de su esencia natural», en *ibid.*, 47.

muerte componen la misión redentora del Señor. Él fue muriendo la muerte a lo largo de su existencia, fue incorporándola a una vida de entrega que halla su culminación en la muerte de cruz. Sólo la muerte, por su carácter rotundo y definitivo, podría dar el sello definitivo a su vida ofrendada. Así las cosas, «la muerte es también manifestación del conmorir con Cristo, la culminación de la apropiación, por nuestra parte, de su muerte redentora»¹¹⁰. Lo que antes era absoluto alejamiento de Dios, ahora es para nosotros, en virtud de la gracia, pertenencia a Cristo en la muerte. Él ha penetrado lo más íntimo del mundo haciéndonos partícipes de esa gracia, que es nuestra. La muerte de Cristo ha incoado su gracia en el cosmos, alcanzando a todo lo creado. Ya nada es igual desde entonces¹¹¹.

Si el paradigma del morir es la muerte de Cristo, la muerte de los mártires es paradigmática dentro de la Iglesia. Los mártires ratifican la culminación de la vida cristiana, puesto que en este hecho se da una clara convergencia entre lo que el cristiano ha de ser y lo que cree. El martirio es la muerte cristiana *simplemente* y la revelación de la muerte de fe. Es la belleza más alta, puesto que muestra la verdad de lo que es:

«Si se pregunta cuál es el punto de la vida humana en que lo que aparece es absolutamente verdad y la verdad aparece absolutamente, hay que responder que ese punto es el martirio. En él se hacen uno los más varios contrarios: la acción y la pasión, lo más ordinario y lo más incomprensible, la muerte y la vida, la libertad y la violencia, lo más humano y lo más divino, el oscuro pecado del mundo y la gracia de Dios que misericordiosamente lo abraza, el culto y la realidad. Aquí y en ninguna otra parte se da esa maravillosa unidad de contrastes. Lo que aquí aparece se da también en otras partes, debe darse también en nosotros, lo debemos ser también nosotros, los redimidos y santificados, que hemos muerto con Cristo y con Él resucitamos a nueva vida. Pero aquí aparece lo que nosotros hemos de ser, lo que es de esperar somos, lo que nunca sabemos si realmente lo somos. Y lo que aquí aparece, aparece de manera que realmente está ahí»¹¹².

¹¹⁰ Ibid., 63.

¹¹¹ «Cristo se derramó, digámoslo así, sobre el mundo entero en el momento que por la muerte se quebró el vaso de su cuerpo y se convirtió, aun en su humanidad, en lo que ya era realmente por su dignidad: en el corazón del mundo, en el centro íntimo de toda realidad creada. Así comprenderíamos mejor este hecho radical: queramos o no, digamos sí o no, en nuestra vida espiritual personal siempre tenemos que ver con esta profundidad última del mundo que Cristo tomó al bajar por la muerte a lo más hondo del mismo. La muerte de Cristo ha creado una situación de salud de todos los espíritus que por su corporeidad pertenecen al mundo», en *ibid.*, 74.

¹¹² Ibid., 111.

El martirio, como fenómeno extraordinario, va más allá de la libre disposición de uno mismo para la muerte. Rahner afirma que la persona, lo sepa o no, puede rendirse en la totalidad de su existencia al Dios incomprensible en un momento supremo indisponible e impenetrable de la existencia. Sin embargo, en la muerte martirial, su belleza radica en que, siendo una acción de la muerte aceptada libremente y no evitada, «se concentra la libertad de toda una vida en el solo momento candente de la muerte al final»¹¹³.

En el martirio, la muerte aparece como posibilidad en tanto en cuanto pueda ser evitada, ya que es ejercida desde fuera con violencia. Es decir, el mártir es arrojado a la amenaza de la muerte por causa de su fe. He aquí que el cristiano acepta libremente la muerte desde una fuerza mayor que la que le amenaza: la fuerza de imitar a Cristo cuando manifestó: «Nadie me quita la vida, sino que la doy voluntariamente» [Jn 10,18]. Lo que acontece en el martirio, por tanto, es Dios creando la suprema libertad en el hombre ante la muerte, ya que ni se la da a sí mismo ni la atrae hacia sí:

«La muerte del martirio es la muerte de libre libertad. En ella se hace patente lo que, por la oscuridad natural de la muerte, queda velado en otros casos. En ella se resuelve la cuestión de la oscuridad de la muerte, a saber, si es muerte de libertad forzada o de libertad libre»¹¹⁴.

La cualidad teológica del martirio como el más alto testimonio se basa en la unidad de contrastes que ofrece. Como *supersacramento*, no hay óbice en quien lo recibe. Como muerte, se da a la par el hecho mismo y la inmersión en la muerte de Cristo, siendo la existencia cristiana testigo de la victoriosa gracia de Dios. Como acto totalizante, es una muerte cargada de resurrección. Como testimonio, mártir e Iglesia se testifican mutuamente. Si la muerte, como acto fundamental y totalizante, posee una dinámica hacia la libertad más alta, la posibilidad del martirio revela un «sí» total, desnudo y libre ante Dios.

Concluyendo, el martirio conforme a la teología rahneriana es el acontecimiento que de la fe viene y a la fe atestigua. Su escándalo es la síntesis más clarificadora entre cuerpo y espíritu, sacramento y gracia, Dios y mundo,

¹¹³ Ibid., 106.

¹¹⁴ Ibid.

esencia de la Iglesia. Justamente, el martirio es un hecho propio del cristianismo, puesto que testimonia que hemos de morir la muerte libre, imitando la de Aquel que supuso nuestra auténtica redención:

«Esa muerte, por lo menos de hecho y con pareja extensión, no ocurre en ninguna otra parte, y este hecho tiene que tener una explicación. Y la explicación de todo ello es pura y simplemente que esta buena muerte de libertad lograda saca su fuerza de lo mismo por que muere. Es decir, esta muerte es buena porque se muere por amor de Cristo crucificado y muerto. La buena muerte se convierte en testimonio de la buena causa. Se convierte realmente en testimonio de la verdad»¹¹⁵.

3.3.2. Balthasar. El escándalo que provoca

La extensa y prolífera obra de Hans Urs von Balthasar hace que sea difícil atender a la totalidad de su pensamiento. Sin embargo, para el asunto que nos concierne, centramos nuestra reflexión en dos fuentes concretas: *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico* (1966), obra cuyo hilo conductor es el martirio; y el capítulo *Martirio y misión* (1979), incluido en *Puntos centrales de la fe*. La síntesis de su teología fundamental está en *Sólo el amor es digno de fe*, y el desarrollo de su proyecto teológico se expone en su trilogía¹¹⁶.

El peso que otorga Rahner a la antropología teológica supone un distanciamiento con el pensamiento de Balthasar. El fuerte acento cristológico es el núcleo fundamental que da unidad a su teología, espiritualidad y antropología, como respuesta los reduccionismos antropológicos de la modernidad. Sin embargo, el punto de partida de la teología balthasariana pivota sobre el encuentro con el Amor, que nos es dado, desde una perspectiva muy antropológica. El teólogo de Lucerna explicará nuestra apertura al ser con la irresistible imagen del niño en brazos de su madre, como cantaba el salmista [cf. Sal 131,2]. La mirada amorosa de la madre despierta al bebé la consciencia de un

¹¹⁵ Ibid., 122.

¹¹⁶ Para un esbozo de su producción teológica, consultar en Olegario González de Cardedal, “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”, *Communio* 10 (1988): 365-396. El número de esta revista, en general, ha sido de gran ayuda para nuestro estudio.

otro, en su singularidad, y le despierta al Ser. A través de los transcendentales en la figura concreta de su madre el infante experimenta el Ser. A la par, permite la posibilidad de una respuesta amorosa, libre y agradecida, habiendo experimentado la inmensidad de ser amado primero, esbozada en la sonrisa del neonato. Amor que provoca e invita a amar, amor en el que se hace presente el amor de Dios:

«En vista de ello yo he intentado construir una filosofía y una teología a partir de una analogía no ya de un Ser abstracto, sino del Ser tal como se encuentra concretamente en sus atributos (no categoriales, sino transcendentales). Y puesto que los transcendentales atraviesan todo el Ser, deben ser interiores los unos a los otros: lo que es verdaderamente verdadero también es verdaderamente bueno y bello y uno. *Aparece* un ser, tiene una epifanía: es bello y nos maravilla. Al aparecer *se da*, se entrega: es bueno. Y al entregarse *se dice*, se desvela a sí mismo: es verdadero (en sí, pero también en el Otro al que se revela)»¹¹⁷.

Análogamente, el hombre es capaz de acoger el amor porque fue despertada su conciencia singular. Abierta su finitud a la infinitud de Aquel que le otorgó el ser y lo sostiene, se abandona positivamente al amor que le mueve a amar, sostenido por la gracia. Dios sigue siendo Dios; el hombre sigue siendo hombre, y aún más, pues procura desde su libertad la voluntad de Quien lo amó.

Este amor inesperado y sorprendente se revela en la Persona de Cristo, cuyo escándalo nos salva. Porque no solo es un amor personal, sino un amor absoluto que haciéndose concreto desenmascara nuestras sombras. Amor que escandalosamente viene a nosotros en la belleza de un Crucificado¹¹⁸. En el Misterio Pascual se revela el amor hasta el extremo en la Cruz. Donación redentora que es fruto de la obediencia del Hijo ante el Padre en el Espíritu. Si bien todo lo que estorbe a esta obediencia es motivo de escándalo, a su vez Jesucristo es escándalo para el mundo: Dios, por amor, consiente el abandono

¹¹⁷ Hans Urs von Balthasar, "Intento de resumir mi pensamiento", *Communio* 10 (1988): 284-288, aquí 286-287, cursivas en el original.

¹¹⁸ «La "pre-comprensión" incoativa del amor que tiene el hombre hace que él obedezca, si es que escucha la noticia del amor absoluto y percibe la imagen de la que la noticia da testimonio. Sin embargo, este tropiezo en la trampa le muestra al hombre ante todo que aquí no se trata ni de su propio amor, ni se refiere al hecho de la existencia, ni tampoco al hecho del modo de ser del amor que se ofrece, sino que consiste en dirigir los ojos hacia la singularidad del amor que se revela y, bajo esta luz, desenmascarar, de una forma totalmente concreta, como no-amor su amor creatural e incoativo», en Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca: Sígueme, 2011), 75-76.

total en obediencia *kenótica* para oponerse al pecado del mundo. Así se nos desvela el oculto misterio del amor de la vida trinitaria:

«Pero todo el escándalo de la existencia terrena de Jesús, debido a su esencial ocultamiento, está destinado a condensarse y hacerse visible allí donde alcanza la meta y el objetivo de todo este ocultamiento: en la pasión y muerte. El objetivo fue reconocido antes de Pablo en el “por nosotros” de la crucifixión y Pablo lo eligió como centro de su teología. La “palabra de la cruz” (1 Co 1,18) es esencialmente una palabra escandalosa (1,23), es el “escándalo de la cruz” (Ga 5,11) que, desde luego, provoca el rechazo, pero que sin embargo, en su aparente necedad e impotencia, revela la “sabiduría de Dios oculta y misteriosa” (1 Co 2,7), la cual en su necedad “es más sabia que los hombres” (1,25)»¹¹⁹.

Desde estas premisas, la gloria del Dios de Jesucristo es el criterio, la norma y la medida del hombre. Lo paradójico de la salvación se hace irresistible y digno de seguirlo hasta las últimas consecuencias. Dios ya lo ha hecho todo por su criatura en el drama salvífico. Queda que la criatura responda y corresponda al amor en actitud adorante, procurando su santidad en el horizonte.

Si nuestra verdad más honda resplandece desde lo alto, Balthasar se preocupará por no reducir un ápice de lo cristiano ante las nuevas tendencias postconciliares. De ahí que en su discurso se pregunte qué es lo específicamente cristiano, qué razones hay para continuar dando testimonio de la fe, cómo ha de situarse el cristianismo en el mundo moderno. El martirio, como evidente testimonio, es expresión de la obediencia que imita a la del Hijo: «es preciso apropiarse, con toda seriedad, la muerte en Cruz de Cristo como forma fundamental de nuestra vida en la tierra»¹²⁰.

La teología martirial de Balthasar está en consonancia con las líneas de pensamiento que hemos presentado más arriba. La muerte de Cristo se convierte en clave de interpretación vital. Su muerte es la hora decisiva en la que la gloria del amor divino se manifiesta para con nosotros. Este es el *a priori* de la actitud cristiana, la constatación de lo objetivo de la fe: Cristo murió por nosotros. Poniéndose Él en la cruz, asume en lugar que nos correspondía. Esta condición

¹¹⁹ Hans Urs von Balthasar, *Gloria 7. Nuevo Testamento* (Madrid: Encuentro, 1989), 183.

¹²⁰ Hans Urs von Balthasar, *¿Quién es un cristiano?* (Madrid: Guadarrama, 1967), 115. Merece la pena recordar que en esta obra forma parte de la crítica balthasariana a las tendencias de apertura eclesial postconciliar. Balthasar advierte de la inclinación a vaciar tanto el escándalo de la Cruz (obra de redención del Hijo obediente por amor) como a que perdamos de vista lo propio del cristianismo y, por tanto, su testimonio de la verdad.

objetiva permite el acto subjetivo de la fe, donde la persona se asombra de que Él diera su vida por la nuestra, brotando en su interior el incomparable agradecimiento. Éste sólo puede expresado con la entrega de la existencia entera, única respuesta posible. Efectivamente, el caso auténtico del cristiano es imitar al Hijo en la obediencia y disponibilidad al Padre en el transcurso de la vida concreta. Nuestra vida es anticipación de la propia muerte y, desde este acontecimiento, respuesta seria, *la hora de la verdad*, en tanto en cuanto se comprende el amor de Dios incoado en ella. Será el evento que esclarezca que la verdad de Dios es preponderante frente a la propia, pues Dios siempre es más.

El fundamento cristológico sobre el que funda su teología martirial es la doctrina sobre la muerte vicaria y representativa de Cristo, puesto que su vida histórica y espiritual está *montada* sobre ella:

«Esto es lo distintivo y lo peculiar del mártir cristiano: “estar crucificado con Cristo”, hacer de la entrega de su vida un acto de respuesta congruente, de gratitud de bien nacido. El cristiano no muere por una idea, por sublime que sea, como la dignidad humana, la libertad, la solidaridad con los oprimidos (aunque todo ello está en juego y entra dentro). El cristiano muere con alguien y por alguien que previamente murió por él»¹²¹.

La posibilidad real del martirio es el mejor criterio de autenticidad porque provoca la respuesta a la verdad cristiana. La disposición a morir por Cristo, asistidos por la gracia, es la única respuesta adecuada. Recordemos que la luz que transfigura e ilumina la existencia cristiana es la que emana de la oscuridad de la muerte de Cristo. Su muerte, entonces, es el centro de nuestra existencia; el lugar donde el cristiano se sabe en casa. La respuesta del creyente, por tanto, no sólo se dirige al hipotético evento cruento, sino a la conducta entera de su vida. Porque ésta puede ser asentimiento al despliegue del amor humano-divino que hemos recibido en un acontecimiento histórico y que, por su condición supratemporal,

¹²¹ Hans Urs von Balthasar, *Puntos centrales de la fe* (Madrid: BAC, 1985), 366.

permite que participemos eclesialmente de su sacrificio¹²² y, por su condición personal, nos inserte en Él¹²³.

Cuestión no menos importante es que dentro del evento de la muerte de Cristo está fundada la Iglesia. Para Balthasar, la forma martirial es eclesial. En virtud de la doctrina de la representación se afirma que donde sufre el mártir, sufre la Iglesia entera¹²⁴. Propio de la persona es su carácter social y comunitario. Este hecho ineludible hace que nuestro autor se pregunte por la dimensión eclesiológica del martirio, que responde con su doctrina de la *communio sanctorum*, explicada anteriormente. Balthasar argumenta que el testimonio y el martirio pueden entenderse análogamente como representación de la Iglesia, donde circula la representación de *unos para otros* en virtud de *los méritos de Cristo*:

«La interpenetración de los espacios comunitarios que conciernen a todo personaje teológico constituye la realidad de la *Communio Sanctorum*, con las leyes misteriosas de “poder-ser-unos-para-otros” en la oración, la representación vicaria y el sufrimiento por los otros; es una comunidad que no se reduce al espacio de la Iglesia visible, sino que puede llegar tan lejos como se extienden los méritos de Cristo»¹²⁵.

Esta comunión de los santos se celebra y vive de modo eficaz en el sacramento de la eucaristía. Su celebración rubrica la condición agraciada y agradecida del creyente alcanzado por Cristo. Mediante ella, aprende a entregarse en lo cotidiano, pues es escuela de sacrificio y donación «por nosotros». Escándalo y locura la del cristiano que ofrece su vida por sus hermanos, pues él mismo se la

¹²² «Es presupuesto admitido que la persona de Jesús se hace realmente presente, pero con la persona se actualiza también toda su historia temporal, sobre todo su punto culminante, su cruz y su resurrección; más aún, toda esta existencia –hacia la Cruz y a partir de la cruz– puede ser comprendida como una actitud de ofrenda, eternizada ante el Padre, en pro de la humanidad, y es a esta eterna actitud de entonces a lo que se estaría refiriendo el sacrificio eucarístico de la Iglesia. Así la participación de la Iglesia en el sacrificio de Cristo aparece menos como la actualización del sacrificio de la cruz que como la integración de los creyentes en la presencia supratemporal del misterio salvífico», en Hans Urs von Balthasar, *Teodramática 4. La acción* (Madrid: Encuentro, 1995), 366-367.

¹²³ Balthasar, *Seriedad con las cosas*, 49.

¹²⁴ «Maximiliano Kolbe, Alfredo Delp y tantos otros han dado testimonio en los campos de concentración, en los tribunales, en el archipiélago Gulag, de lo que la Iglesia es en su esencia más íntima, con una claridad en la palabra y en el gesto que hacía enmudecer incluso al adversario más lleno de odio. El testimonio, el *martyrion*, se da siempre por Cristo, pero en nombre de la Iglesia y de su representación real: el que da testimonio, con la sangre o sin ella, pero siempre con el compromiso de su existencia, habla, obra y “gesticula” no para sí misma, sino *in persona Ecclesiae*. La Iglesia se concentra en este individuo que se presenta en su nombre, con o sin misión expresa, quizá allí donde muy pocos osan presentarse, o incluso ninguno fuera de él», en Hans Urs von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo* (Madrid: Encuentro, 1993), 415.

¹²⁵ *Ibid.*, 260.

debe al Señor crucificado. En su libertad obediente experimentará la Palabra de Dios como eficaz: notará la alegría y el gozo procedente de los modos de caridad y perdón alcanzados: «Gozo en la indefensión, indefensión sin congoja: ahí se hace visible cierta misteriosa superioridad. [...] Todo dolor, aun en la más oscura noche la cruz, está a su vez envuelto por un gozo, tal vez no sentido, pero afirmado y consciente en la fe»¹²⁶.

Por último, cabe añadir una palabra sobre la influencia de la vida de los santos en su discurso. Con belleza expresa una de las líneas de investigación que perseguimos con nuestro estudio: el martirio cruento ha posibilitado el estímulo del martirio incruento. Al cierre de la obra de *Córdula*, Balthasar defenderá esta postura tomando como referencia la distancia existencial entre dos testigos privilegiados de la historia de la Iglesia, el primer Ignacio (de Antioquía) y el segundo Ignacio (de Loyola). El último, por devoción, tomó su nombre del primero. El testimonio perenne del primero, anhelando el martirio pero no buscando la muerte, fue estímulo escandaloso para el segundo. Disculpamos la extensión de la cita, pero no hay mejor modo de concluir la reflexión teológica y teologal que Balthasar nos podría brindar, pues sintetiza su pensamiento:

«El segundo Ignacio oye todo esto y se pone bajo este nombre. “Jesús, mi amor, está crucificado”, escribe en sus anotaciones. Pero no es un encadenado, y no dice con él andar a buscarse la muerte, cuando Dios lo necesita vivo y trabajando. La literalidad con que el primero entiende la llamada a la muerte, se ha tornado para el segundo exigencia de llenar cada instante de la existencia con el pleno rendimiento de la vida. Lo que importa sobre todo no es el morir físico, sino entregar diariamente la vida por el Señor y los hermanos. Y consumirse ahí, en la ordinariez, tan enteramente que las palabras suenan ya demasiado alto. Se las puede dejar a un lado. Olvidar. Es irrelevante. [...]

Martirio quiere decir testimonio. Que se dé una vez y conclusivamente con la pérdida de la vida corporal, o se dé una vez y conclusivamente con la entrega de toda la existencia en el voto de vivir conforme a los consejos de Jesús, o tenga, finalmente, lugar una vez y conclusivamente en la muerte juntamente con Jesús en el bautismo, pero de forma que esa muerte y este nacer se vivan verdaderamente para otra vida imperecedera (Rom 6, 12 s), no es ya cosa tan importante.

La distribución de los dones de la vida, si el hombre está indiferente, es obra de Dios. Pero, sea el que fuere el estado cristiano en que vive el creyente, siempre vive partiendo de su condición de muerto y resucitado, pues su existir entero es un intento de respuesta de acción

¹²⁶ Balthasar, *Seriedad con las cosas*, 128-129.

de gracias, “en la fe en el Hijo de Dios que me ha amado y se ha entregado en sacrificio por mí” (Gál 2,20)»¹²⁷.

La misión del cristiano es atestiguar el amor como superior a la muerte. No porque dependa de él, sino como respuesta a la gracia que le sostiene. No buscará la muerte, pero deseará, cada día, librar la batalla por Cristo, a quien todo le debe. He aquí la fuerte contundencia de los escritos del teólogo de Basilea. No soportará, entonces, el programa de desmitificación de Bultmann que descafeína el sacrificio. Tampoco la figura rahneriana de los *cristianos anónimos*. Con crudeza, Balthasar advierte que su rebaja conduce asintóticamente al ateísmo, puesto que termina por poner entre paréntesis el contenido de su fe o se embarran en discusiones humanistas estériles.

Balthasar, en definitiva, nos exhorta a no hacer insípida la *kénosis* de Cristo por pretender igualarlo a la baja a otros. En la transmisión de la fe, nos exhorta a un camino que procure no asimilarse al mundo, sino mostrar la altura y la profundidad de lo cristiano. Y, aunque el martirio sea un don para unos pocos, todos deberíamos vivir preparados para dar ese testimonio. Recordemos que las persecuciones nunca han faltado en la Iglesia. Profundizaremos en esta necesaria tensión en el siguiente capítulo.

3.3.3. Rahner y Balthasar, ¿mistagogía del escándalo?

En medio de esta sociedad plural y diversa, los caminos de la transmisión de la fe también lo son. En el tema que nos ocupa, y a partir de los posicionamientos de Rahner y Balthasar, podemos encontrar una síntesis entre la necesaria provocación de la gracia y la pausada mistagogía de la fe. Con Balthasar hacemos notar la dificultad de hallar el equilibrio entre la prudencia y la cobardía, pero insistimos en lo inaplazable de la decisión de la fe. Con Rahner descansamos en la certeza de que en el interior de todo hombre se encuentra la fuerza del Misterio

¹²⁷ Ibid., 132-133.

que nos habita y hace tender hacia la vida de plenitud. La decisión está delante, el tiempo es ahora y la sangre de los mártires nos apremia.

Ponemos en relación las aportaciones de ambos autores para una teología sobre el martirio porque nos parecen tan actuales como válidas, incluyendo también sus distancias. Desde las intuiciones del profesor Cordovilla, tratamos de hacer converger, denominando este encuentro de ambos pensamientos: *mistagogía* (Rahner) *del escándalo* (Balthasar), con la esperanza de que puedan seguirse de esta mistagogía algunas pistas relevantes para la transmisión de la fe en nuestro tiempo en clave testimonial.

Rahner nos propone una *mistagogía* que permita al hombre descubrir a Dios presente y activo en su propia historia. Atraído por el misterio, el ser humano descubre la libertad otorgada que le permite abrirse gratuitamente a él. Sin embargo, la posibilidad de decidirse a vivir en las tinieblas es real y la luz puede no ser recibida [cf. Jn 1,9-11]. Balthasar afirma que el Crucificado Resucitado sigue provocando una decisión auténtica en aquel que ha sido alcanzado por su amor redentor. Coincidimos con él en que, al final, hay que decidirse en vivir por Cristo o contra Él, puesto que su experiencia no deja indiferente a nadie. El *escándalo* se visibiliza en la radicalidad que imprime la respuesta afirmativa del testigo, pues cualifica el arrojo necesario para aceptar ser signo de contradicción, como su Maestro. Una mistagogía del escándalo subraya la provocación necesaria del testimonio para que el ser humano encuentre su identidad en Cristo. Nos hacemos eco de la acertada reflexión de Cordovilla:

«Para Rahner se trata de acercar a Cristo a los hombres y al mundo moderno enseñándole a éste último que asumir a Cristo en su entraña no sólo no le es ajeno sino que le confiere verdadera humanidad y plenitud. Balthasar provoca a este mundo a confrontarse con aquel que es la Luz, que le ilumina descubriéndole su situación de tinieblas y emplazándole a una respuesta en libertad ante el Señor que es el Creador, Redentor y Juez de toda la historia. En este sentido podemos decir que Rahner utilizará la afirmación de la creación en Cristo para ofrecer una mistagogía de la fe como medio más importante para la transmisión de ésta en el mundo contemporáneo, al comprender que todo ser humano, por el hecho de haber sido creado en Cristo en el actual orden salvífico, está llamado desde dentro de sí mismo a la comunión de vida con el Creador (existencial sobrenatural) y, Balthasar, para subrayar la necesidad del caso decisivo y la provocación de la gracia a un mundo y una creación que, teniendo en su entraña la llamada concreta a la vida de Dios y en cuya llamada le va la

consumación plena de su ser, se ha cerrado y ha decidido vivir en las tinieblas y no en la luz (inclusión en Cristo)»¹²⁸.

La experiencia dramática de nuestro tiempo va en consonancia con la propuesta de Balthasar. Las tensiones culturales que sufre Occidente actualmente son evidentes. Nos interpela que la vivencia cotidiana de nuestros contemporáneos sea una experiencia atomizada, desarraigada y carente de la capacidad auténtica de tolerar el límite y la prueba, como vimos en el primer capítulo. La batalla de las fuerzas del pecado contra la Luz gloriosa sigue siendo una constante en la historia y puede intuirse en ciertos aspectos del desamparo percibido. Quizá hoy sea urgente recuperar la fascinación por Cristo desde la belleza del amor donado, gratuito y libre, como expresa la dimensión martirial de nuestra fe. Los mártires nos recuerdan que la huella crística está inscrita en nuestra naturaleza y nos orienta hacia la comunión de vida con el Creador, como afirma Rahner. La victoria de los mártires, aparentemente fracasados, es signo de la fuerza en la debilidad con la que Dios opera en el mundo.

La intuición de elaborar una propuesta mistagógica que abrace el límite y la frustración puede sostenerse en el fenómeno del martirio como testimonio de fe, atendiendo a los rasgos teológicos que favorecen entenderlo no sólo como acto cruento sino como escuela de perfección de vida virtuosa. Si en el martirio cristiano se hace palpable la paradójica unidad de los contrastes de la existencia cristiana por el amor, este rasgo puede aplicarse a todos los ámbitos de la vida del creyente que aspira a la configuración con Cristo. El martirio está presente de modo cierto como gracia incoada en el bautismo y perfeccionada en la eucaristía. Se basa en el misterio de Cristo que conmociona y sobrecoge, pero que también exige que se ordene la existencia entera a la donación por amor.

La singular aportación del martirio está en su capacidad de despertar en los creyentes la necesidad de radicalidad de su testimonio cotidiano. En nuestro contexto no se persigue cruentamente la fe (aunque no son tan lejanos los contextos donde sí ocurre), pero sí es sea puesta en entredicho. En este sentido,

¹²⁸Ángel Cordovilla Pérez, *Gramática de la Encarnación* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004), 459.

y como ya hemos afirmado en el segundo capítulo, si todo creyente es susceptible de ser martirizado en nombre de su fe, toda vida creyente debería comprenderse como una preparación para el martirio. Balthasar, ante su preocupación por la esencia del cristianismo en tiempos convulsos, optó por presentar el martirio como «el caso serio». Es decir, como criterio y fuerza de la verdad cristiana. Es más, haciendo carne concreta, en la muerte y el dolor de cada día, la absoluta disponibilidad de la propia vida a morir por Cristo, como única respuesta adecuada¹²⁹.

Balthasar afirma que esta disposición a morir por Cristo pone en juego la conducta entera de la vida, que atestigua «haber entendido la verdad cristiana como la máxima revelación posible del eterno amor»¹³⁰. Este testimonio puede hacer intuir en nuestros contemporáneos la presencia operante de Dios en la realidad que se vive, señalando el horizonte de esperanza al que nos dirigimos y por el que merece la pena decidirse, anticipando en cada instante de la vida el acto supremo y último de libertad que será su consumación, como afirma Rahner en su teología de la muerte. Estas referencias nos llevan a pensar que una *mistagogía del escándalo* visibilizaría la más profunda identidad cristiana como testimonio del que la sostiene y amor que invita a corresponder con entrega.

Esta propuesta de una *mistagogía del escándalo* también rubricaría el significado cristológico de nuestra existencia junto con el significado eclesiológico del testimonio de los creyentes. Al igual que en Cristo persona y misión se unen, análogamente al cristiano le ocurre lo propio con su vocación y misión. La misión eclesial y la tarea evangelizadora de sus miembros es su identidad más honda en virtud de Aquel que les envía y sostiene:

«...una tarea y misión que los cambios amplios y profundos de la sociedad actual hacen cada vez más urgentes. Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar, ser canal del don de la gracia, reconciliar a los pecadores con Dios, perpetuar el sacrificio de Cristo en la santa Misa, memorial de su muerte y resurrección gloriosa»¹³¹.

¹²⁹ Balthasar, *Seriedad con las cosas*, 90.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), n. 14.

El testimonio evangelizador forma parte de la identidad profunda de la Iglesia. El martirio, siendo la cumbre del testimonio cristiano, es un dato constitutivo del cristianismo. Para no olvidarlo, hemos buscado, en esta integración de distintos aportes teológicos respecto al martirio, estimular la llamada universal a ser testigos en lo cotidiano. Siendo el martirio un lugar teologal que expresa la centralidad de Dios en la vida del creyente y se concibe como *actus maximae perfectionis*, invita a esclarecer en lo cotidiano la singularidad de la verdad y la existencia cristiana. Su caso auténtico, su más alta seriedad. Quizá esta sea la definición más completa y que mejor resuma la teología del martirio:

«La verdad válida para todo testigo cristiano: si lo que él testimonia es al único e incomparable Testigo de Dios, su Padre, cuyo testimonio central fue prestado en su entrega total, en su muerte en la cruz, entonces esto no puede ser testificado por un cristiano sino con su disponibilidad para la entrega total, incluyendo por tanto el caso serio, en el que el testimonio (martyrium) se presta por medio de la entrega de la vida, es decir, por el martirio»¹³².

Queda aún una palabra por decir explícitamente, aunque sea evidente. Los mártires son, inequívocamente, signo escatológico para la Iglesia. Lo hemos visto en la relación con los sacramentos, pero también es necesario señalarlo respecto a su influencia en la vida ordinaria.

El martirio agudiza la esperanza de la existencia cristiana que configura el camino de santidad al que todos somos llamados. Su firmeza ante la adversidad más cruel irradia su adhesión a la fe en la resurrección de Cristo y su promesa de participación en la vida eterna. La presencia de Cristo en su muerte es una señal de que Él continua su batalla contra las fuerzas de la oscuridad que operan en el mundo. El martirio nos recuerda la diástasis escatológica que atraviesa nuestra fe, pues los mártires afirman el señorío definitivo de Cristo con su sangre, participando de su victoria sobre el pecado:

«toda la fe cristiana se halla atravesada por esta diástasis: por una parte Cristo ya ha triunfado y nos incorpora real y efectivamente a su triunfo. Sin embargo, todavía no ha sido eliminado por completo el pecado ni vencida del todo la muerte. El triunfo de Cristo no ha desplegado todo su poder ni toda su virtualidad sobre nosotros, sobre la historia y sobre el

¹³² Hans Urs von Balthasar, “Teología y santidad”, *Communio* 9 (1987): 486-493, aquí 490.

universo. Es un triunfo verdadero y ya activo, con una realidad y un dinamismo actual y propio, pero no consumado»¹³³.

Los mártires han puesto toda su confianza en la comprensión de su existencia como incorporación a Cristo. El señero martirial es la invitación a despojarnos de todo lo accesorio para señalar hacia aquello que es motivo y fuerza de tal entrega. Su actitud ante la muerte desvela un modo distinto y escandaloso ante los ojos del mundo. La respuesta a la lógica de su radicalidad estriba en Jesucristo, amor que provoca, perdona, sostiene y envía. Su fe inquebrantable les conduce a la aceptación de morir por el amor de aquel que murió por todos.

El espacio privilegiado para habitar el tiempo escatológico que nos brinda Cristo es la vida cotidiana. La dimensión martirial se preocupa de no olvidarlo, estimulando la elección por Cristo y su seguimiento radical en el devenir de la existencia. Él está en medio de nosotros, sosteniendo nuestra fidelidad con la suya. La aportación de Rahner nos recuerda que en el martirio acontece Dios creando la suprema libertad del hombre. Por su parte, Balthasar insiste en el deseo del creyente en librar la batalla por Cristo, mostrando la altura y profundidad de lo cristiano, aun siendo contracultural y, por tanto, escandaloso. Incorporados a Cristo por el bautismo y cuidando nuestra relación, somos testigos de que Él ya ejerce su señorío en la historia. El desafío de la mistagogía del escaldándolo será lograr un testimonio de fe que desvela la tensión salvífica que nos rescata de la posibilidad de dejarnos vencer por frustraciones y límites. Esto pone en juego el modo concreto de percibir el tiempo y la vivencia de los sacramentos, tema sobre el que profundizaremos en el último capítulo. Desde ahí, la comunión con los mártires nos ofrece renovar la opción por desplegar su victoria como gracia incoada en nosotros para que anunciemos a Cristo en un mundo necesitado de esperanza, en medio del ritmo cotidiano.

¹³³ Gabino Urbarri Bilbao, "Habitare en el tiempo escatológico", en *Fundamentos de Teología Sistemática*, ed. Gabino Urbarri (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003), 253-281, aquí 267.

3.4. Conclusiones

Reflexionando sobre la lógica del escándalo presente en el martirio, subrayamos los fundamentos en los que debe apoyarse una teología para el martirio. Enunciamos las conclusiones más significativas de nuestro estudio.

1. La configuración con Cristo es la pieza fundamental de la teología del martirio. El misterio de Cristo esclarece nuestra condición de criaturas y nos orienta hacia nuestra plenitud escatológica. El martirio constata la confesión de la fe en Cristo Señor hasta el extremo, participando de forma singular en su muerte redentora, asimilándose a Él y convirtiéndose en cumbre de la vida cristiana.
2. La presencia singular de Cristo en el martirio apunta hacia una radicalización sacramental, especialmente en el bautismo y en la eucaristía. El martirio se entiende como culminación de la participación de la gracia que hace eficaz el bautismo, por la plena imitación de la obra salvífica de la muerte de Cristo. También es radicalización de la eucaristía puesto que hay un paralelismo claro entre el sacrificio del cuerpo y la sangre del Señor y la ofrenda de la propia vida del cristiano martirizado. El mártir es introducido más profundamente en el misterio de la muerte y resurrección del Señor, convirtiendo su vida en existencia *eucaristizada*. Los mártires, asimilados a la pascua de Cristo, son introducidos en la solidaridad de la comunión de los santos que expresa la unión de todos los miembros de la Iglesia, celeste y terrestre.
3. El martirio, como fenómeno que no se ha agotado en el tiempo, supone el testimonio más radical de fe cristiana, mostrando la verdad profunda de la existencia, representando a la Iglesia y fortaleciendo su misión.
4. Las aportaciones teológicas de Rahner nos permiten subrayar la apertura hacia el misterio que nos orienta hacia la comunión de vida con el Creador. Rahner nos propone una *mistagogía* que permita al hombre descubrir a Dios

presente y activo en su propia historia. La muerte del mártir se entiende como acto de profunda libertad que irradia la indisoluble unidad de testimonio y de cosa testificada, garantizada por la acción graciosa de Dios.

5. La teología del martirio de Balthasar enfatiza la necesidad de una decisión radical por Cristo que configura un testimonio auténtico de amor que *escandaliza* al mundo. El mártir hace de su vida un acto de respuesta congruente y agradecida, reproduciendo en su propia existencia «el estar crucificado con Cristo». Este fenómeno no sólo se entiende en el hipotético evento cruento, sino que ha de desplegarse en toda su vida.
6. Hemos denominado *mistagogía del escándalo* a la propuesta que entresacamos del pensamiento de Rahner y Balthasar acerca del martirio. Con esta expresión queremos poner de relieve la fuerza de la provocación del testimonio cristiano radicalizado en la vida cotidiana (Balthasar) que impulsa al hombre a preguntarse y acceder al misterio de Cristo que esclarece su identidad (Rahner). Apoyada en la dimensión martirial, se visibiliza la más profunda identidad cristiana, con las distintas implicaciones antropológicas, eclesiológicas, soteriológicas y escatológicas que se derivan.

CAPÍTULO IV

4. Hacia una mistagogía del escándalo

«Morimos todos contentos...»

Hemos tratado de identificar algunas dinámicas problemáticas entorno a la relación de la muerte y la vida en nuestra sociedad concreta, de modo que la fe cristiana puede arrojar luz. En el primer capítulo, reflexionamos sobre cómo se percibe la vivencia del tiempo, el dolor y la muerte en nuestro contexto, alejándose de la tradición cristiana. Posteriormente nos centramos en el fenómeno de martirio, como testimonio supremo de fe, esperanza y caridad que da cita a las tres cuestiones anteriores, a la par que se configura como elemento constitutivo del cristianismo. Por último, pensamos en la lógica interna del fenómeno martirial desde su discurso teológico, buscando pistas sobre cómo transmitir la fe a nuestros contemporáneos e impulsar la radicalidad de nuestro testimonio cotidiano. De ahí que, apoyados en las aportaciones teológicas de Rahner y Balthasar, tratamos de dar algunos pasos hacia el pensar una *mistagogía del escándalo* en diálogo con nuestra cultura actual y su evangelización al amparo de la herencia de los mártires.

4.1. ¿Por qué una mistagogía del escándalo?

Observando a los cristianos de su tiempo, Rahner aseveró que «el cristiano del futuro será un “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano»¹³⁴. Desde entonces, esta frase ha sido repetida en numerosas publicaciones teológicas. Con el paso del tiempo, ese *cristiano del futuro* es ya el

¹³⁴ Karl Rahner, *Escritos de Teología VII* (Madrid: Taurus, 1969), 25.

cristiano del presente. El teólogo Gabino Uríbarri recoge el testigo de dicha intuición y explora las implicaciones de esta mistagogía que precisa nuestro tiempo¹³⁵. Tratemos de definir a qué se refiere cuando habla de mistagogía.

El concepto *mistagogía* procede del término griego *mystagogós*, que denomina al sacerdote pagano que iniciaba en los misterios. La traducción cristiana de los primeros siglos indica al catequista que prepara a los catecúmenos en los misterios sagrados, es decir, en los sacramentos. Su función es la de acompañar y educar en el proceso de iniciación que, desde su opción de fe, configurará su existencia. La religión cristiana a la que deseaban pertenecer era totalmente novedosa para ellos, por lo que los iniciados eran conducidos por el catequista a adentrarse en la experiencia mística del encuentro con Cristo, alimentada por los sacramentos y la liturgia.

La literatura mistagógica halla sus raíces en las catequesis de los Padres de la Iglesia. Uno de sus mayores exponentes es Cirilo de Jerusalén y sus catequesis de preparación a los sacramentos de iniciación. Datadas en la cuaresma del año 348, se vivía un clima de paz religiosa en el Imperio tras el Edicto de Milán del año 313. El estilo del texto es sencillo sin restar un ápice de profundidad a su exposición¹³⁶. Estos primeros datos no son capricho: nos hablan de catequesis pensadas y cuidadas, donde la liturgia del sacramento ocupa un lugar preponderante y tiene en cuenta la ausencia de conocimientos doctrinales y espirituales de sus destinatarios.

Uríbarri, desde las intuiciones de Rahner, define la mistagogía como «el arte y la capacidad de ayudar a que se produzca una experiencia religiosa genuina. Uno de los componentes básicos de la experiencia religiosa radica precisamente en el encuentro con el Misterio absoluto»¹³⁷. Por lo tanto, si en el horizonte atendemos a la necesidad de una mistagogía, estaremos tratando de reunir las condiciones

¹³⁵ Cf. Gabino Uríbarri, *El mensajero. Perfiles del evangelizador* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée de Brouwer, 2006), 85-97. Para una continuación de su reflexión, entre otros, *Jesucristo para jóvenes. Claves pastorales para un mundo líquido* (Maliaño: Sal Terrae, 2022), 189-225; *Teología de ojos abiertos. Doctrina, cultura y evangelización* (Maliaño: Sal Terrae, 2018), 119-123.

¹³⁶ Cf. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* (Madrid: Ciudad Nueva, 2006). El estudio de la obra lo encontramos en las páginas 5-28.

¹³⁷ Uríbarri, *El mensajero*, 86.

de posibilidad para que el encuentro con el Misterio pueda producirse, sabiendo que dependemos enteramente de la gracia¹³⁸.

Queremos referirnos a esa provocación que supondría una mistagogía para el hombre posmoderno, favoreciendo el encuentro con el misterio de un Dios que está presente en la historia y actúa en ella. Una apuesta por una Iglesia viva que ayuda a despertar en el otro la experiencia del misterio revelado. Como si se tratase de una puerta por la que podría acceder hasta el Dios que transforma su vida y le mueve a la conversión¹³⁹. Una mistagogía que cuide la espiritualidad de quien se sabe enteramente cristiano y, por tanto, místico:

«detrás de la vida cristiana late, en último término, según Rahner una experiencia mística de encuentro con Dios: la convicción inapelable de que Dios llama personal e individualmente, a pesar de todos los pesares, a una amistad tierna y jugosa con Él. La fe vive de este amor y esta certidumbre. Si esto es así, entonces los cristianos deberíamos ofrecer lo más propio nuestro, la experiencia mística, en formas mistagógicas. Sería un gran servicio a la fe cristiana»¹⁴⁰.

Un gran servicio a la Iglesia sería el de proponer, de forma mistagógica, la experiencia del encuentro con el Dios de Jesucristo. Porque si este es el contenido y el motor de semejante servicio, sería evidente que se ha interiorizado el asombro del misterio de nuestra salvación. De ahí que hablemos de una mistagogía *del escándalo*. Ahora bien, ¿y por qué? Venimos definiendo el fenómeno del martirio como un escándalo. Es escándalo porque recuerda y remite al de la Cruz por la que muere:

«La Cruz nos manifiesta lo “escandaloso” de la pretensión cristiana. El mundo de hoy, del que también formamos parte los cristianos, no es tan diferente de aquellos judíos entre los que se contaba el joven Saulo, que pensaban que el Mesías tenía que ir de éxito en éxito y de victoria en victoria. Sin embargo, sólo en el “logos de la Cruz” podemos dar respuesta a los interrogantes más profundos del hombre; si renunciamos a este logos, entonces hacemos un

¹³⁸ «Teniendo en cuenta la naturaleza teológica de la fe, podemos hablar de "educación" solamente en sentido indirecto e instrumental; es decir, en cuanto mediación humana que puede guiar, ayudar o facilitar su crecimiento, excluyendo, por tanto, toda acción directa sobre la fe misma, que es fuerza de Dios y libre respuesta del hombre. [...] La catequesis va conformando la vida en el proyecto de santidad que Dios mismo ha puesto en los corazones», en Amadeo Rodríguez Magro, “Catequesis del martirio y de la santidad”, en *Hablar hoy de martirio y santidad*, ed. María Encarnación González Rodríguez (Madrid: Edice, 2007), 59-85, aquí 63.

¹³⁹ Tomás Álvarez, “Mística y mistagogía”, *Teresianum* 52 (2001): 735-743, aquí 736-738.

¹⁴⁰ Uríbarri, *El mensajero*, 97.

cristianismo superficial, que no puede satisfacer porque no es capaz de sacar a la luz la verdad del sufrimiento humano, del fracaso, de la muerte»¹⁴¹.

La cruz nos habla de lo que es enteramente oscuridad, hasta la más extrema, como es la muerte. Pero sólo Cristo fue quien revirtió el signo de fatalidad en cauce de sobreabundante gracia. Desde su muerte, arrojado en el abismo de la soledad, la cruz nos habla de amor hasta el extremo.

El escándalo de la cruz sigue presente en la obediente libertad de aquellos que son llevados al martirio cruento. Asumiendo la cruz y negándose a sí mismos, continúan rubricando con fuego y sangre las páginas de la historia de la Iglesia perseguida y samaritana que actualiza la memoria de Cristo vencedor de la muerte.

En la paradoja de la muerte martirial converge lo que el cristiano ha de ser y lo que cree, como nos recordaba Rahner. En el martirio, nos alcanza la exigencia de entregar diariamente la vida por el Señor y los hermanos, hasta consumirnos en lo ordinario, como aseveraba Balthasar. El martirio, en definitiva, se niega a descafeinar el valor de la cruz por pura gratuidad, por puro amor:

«La experiencia martirial en la Iglesia recuerda siempre, por tanto, el desafío de asumir el “escándalo” y la “locura” de la cruz como “lugar teológico” por antonomasia y, en consecuencia, de redescubrir la importancia que adquiere el martirio cristiano en cuanto actualización del único misterio redentor de la cruz»¹⁴².

Una mistagogía del escándalo buscaría ofrecer experiencias que muevan a encontrarse con el mismo amor extremado que llevó al Mesías a ser crucificado. Es un desafío contracultural puesto que invita a un camino de santidad donde se ejerciten las virtudes, la paciencia y la fortaleza en aras de una libertad que, obedeciendo al Padre, responde con gratitud y sacrificio al Amor.

En efecto, «la teología y la espiritualidad del martirio nos sitúan, ni más ni menos, que en el centro de la fe cristiana»¹⁴³. Por lo tanto, siempre es valiosa porque nos remite a nuestro centro para *ser descentrados* en Él y por Él. Como respuesta exigente y sobreabundante del amor, el martirio es un escándalo. Como

¹⁴¹ Luis Antonio Sánchez Navarro, “El escándalo de Cristo Crucificado”, *Staurós* 48 (2009): 23-31, aquí 31.

¹⁴² Jorge Alberto Fuentes Fuentes, “Profecía y martirio. La experiencia martirial de la Iglesia en América Latina a la luz de Ap 11,1-13”, *Salmanticensis* 66 (2019): 383-411, aquí 405.

¹⁴³ Gabino Uríbarri Bilbao, *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2006), 161.

algo que no se improvisa, ni el martirio cruento ni el incruento, requiere acompañamiento y preparación. Más aún en el contexto que hoy vivimos, «en medio de una cultura que idolatra el éxito, el logro personal, el bienestar emocional y, en definitiva, que practica el culto al propio yo»¹⁴⁴. Será entonces una propuesta contracultural ya que nos sigue hablando de la locura de la cruz. La experiencia del mártir se resiste a entender el tiempo como un margen limitado, sino que apunta hacia la eternidad incoada en nuestra historia. Además, acepta y abraza la condición de vulnerabilidad presente en el trascurso de nuestra vida y en el límite último de la muerte, desafiando un nuevo modo de ser y estar en el mundo. Es elegir vivir *escandalosamente vivos*, porque la inmortalidad nos alcanza y se posee.

Esta mistagogía del escándalo, necesariamente, tendrá que tensar lo que la vida cristiana ofrece respecto a lo que la sociedad expresa. De no haber distancia, no habría conversión. Y de no haber conversión, no se daría el asombro ante el testimonio creíble de quien sigue al mayor amor.

En mayo de 1996 fueron martirizados en Argelia siete monjes trapenses a manos de terroristas islamistas. Su historia fue llevada a la gran pantalla en 2010 bajo el título “De dioses y hombres”, popularizando su entrega. Lo vivido en aquel entonces y los escritos que dejaron han sido base para el estudio del monje Bernardo Olivera, quien escribe:

«El mártir, el monje y el místico son personas que han orientado sus vidas hacia el Misterio y han entrado profundamente en él. Sólo así se explica el deseo de transformación y la divinización sufrida. El místico, el monje y el mártir sólo tienen un anhelo: comulgar con su Señor en la muerte a fin de alcanzarlo en la resurrección. [...] El martirio de un hermano no se presta al análisis objetivo de la razón, sino a la contemplación cálida de afecto. El martirio y la mística son misterio. Por eso todo mártir es un místico. Y ante lo místico sólo cabe reverencia y acción de gracias. Es así como deseo acercarme al testimonio de Christian de Chergé, prior del monasterio de Tibhirine en Argelia»¹⁴⁵.

Martirio y mística se dicen mutuamente, pues ambas remiten al misterio. Y ante el misterio, como bien describe el autor, solo cabe la reverencia y la acción de

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Bernardo Olivera, *Martirio y consagración. Los mártires de Argelia* (Madrid: Publicaciones Claretianas, 2011), 111-112.

gracias. He aquí de nuevo el escándalo y la paradoja: la sangre de los mártires propicia en sus hermanos una mayor reverencia y fidelidad a Dios. El dolor y la muerte cruenta siguen sin tener la última palabra puesto que han sido vencidas, pero no aniquiladas. La memoria de los mártires ha de provocar en los creyentes un estímulo para un seguimiento más radical y fiel: una tensión de amor para un mundo roto y amenazado. De aquí que propongamos claves para la transmisión de la fe y para la reflexión de la existencia cristiana desde el marco de una *mistagogía del escándalo*. Tensiones que puedan responder a nuestra sociedad actual, confiando en la luz del escándalo del don del martirio, que nunca acaba.

4.2. El don del martirio. Un escándalo cercano

El siglo XX y el actual siglo XXI está siendo un tiempo de mártires. El pontificado de Juan Pablo II visibilizó muchos martirios contemporáneos acaecidos en tiempos convulsos de guerras mundiales y movimientos violentos. Sus historias forman parte de los hechos más oscuros de la historia de la humanidad. Sin embargo, el martirio no puede ni debe ser ocasión de enfrentamiento ni venganza, sino cauce de reconciliación¹⁴⁶. Certeras son las palabras del Papa:

«Si nos enorgullecemos de esta herencia no es por parcialidad y menos aún por deseo de revancha hacia los perseguidores, sino para que quede de manifiesto el extraordinario poder de Dios, que ha seguido actuando en todo tiempo y lugar. Lo hacemos perdonando a ejemplo de tantos testigos muertos mientras oraban por sus perseguidores»¹⁴⁷.

En efecto, los mártires mueren perdonando, orando por quienes les quitan la vida. Su escándalo reside en el amor que muestran a quienes les odian. Tampoco

¹⁴⁶ Cf. Pedro Langa Aguilar, “Ecumenismo de la sangre”, *Diálogo Ecueménico* 51 (2016): 415-444.

¹⁴⁷ Juan Pablo II, *Homilía en la conmemoración ecuménica de los testigos de la fe del siglo XX*, 7 de mayo de 2000.

son héroes de una fatalidad. Son testigos cualificados del Crucificado resucitado cuyo don les alcanzó hasta el extremo. Así lo afirma el estudioso Andrea Riccardi:

«los mártires cristianos no son presentados por la memoria de la Iglesia como víctimas de actos inicuos, como para reivindicar algo o denunciar la violencia asesina. Es más, la memoria de los mártires ha despertado en muchas etapas de la Iglesia a un mundo cristiano somnoliento en la comodidad, para comunicarle que el cristianismo es algo radical y que la solidaridad con la persona que sufre es decisiva. Esa me parece que es la perspectiva en que se ha ido profundizando en los últimos años. El martirio es una historia de fe, de amor, de coraje, que los creyentes cristianos consideran como una herencia significativa para el tiempo presente»¹⁴⁸.

Sigue intacta la intuición de Tertuliano en siglo II para nuestro presente: la sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos. Hombres y mujeres que, a lo largo y ancho del mundo, siguen viéndose arrostrados al martirio. Configuran una parábola actualizada de la entrega de Cristo; un despliegue de su pasión que nos interpela, individual y comunitariamente.

El martirio acaecido a finales del siglo XX en la comunidad trapense de Tibhirine visibiliza que también hay una fuerte dimensión fraternal en semejantes circunstancias. Al estudiarlo, Dolores López recuerda modestamente el valor de los 51 jóvenes misioneros claretianos en formación martirizados en Barbastro en 1936:

«El día de su beatificación en Roma, en octubre de 1992, el Papa Juan Pablo II, exclamó emocionado: “¡Por primera vez en la Historia de la Iglesia, todo un seminario mártir!”. Y continúa: “Nos conmueve el hecho de que hayan sido llamados a dar testimonio de Cristo no aisladamente, sino de modo comunitario”»¹⁴⁹.

La historia de los 51 de Barbastro, testigos de perdón y reconciliación, se enmarca en uno de los episodios más sanguinarios del agosto de 1936 en España. Las notas que lograron rescatarse y los testigos de aquellos violentos días dan cuenta de la hondura de aquellos jóvenes que murieron contentos siendo fieles. Cada instante que pasaron presos en el teatro de los Escolapios fue un auténtico combate espiritual, no exento de acosos ni de desgastes emocionales por parte de los milicianos. Creyeron que, tras haberlos separado de sus superiores,

¹⁴⁸ Andrea Riccardi, *El siglo de los mártires* (Madrid: Encuentro, 2019), 16.

¹⁴⁹ Dolores López Guzmán, “Los mártires de Tibhirine”, en *Santidad. Trazos universales y huellas carmelitas*, ed. María Jesús Fernández Cordero y Henar Pizarro Llorente (Roma: Edizioni Carmelitane, 2019), 202.

claudicarían rápidamente. Sin embargo, resistieron firmes, animándose unos a otros, orando y cantando:

«Los seminaristas eran conscientes de que la “senda estrecha” acababa para ellos en el paredón o en una cuneta, porque los tiempos no estaban ya para contemplaciones; los que tenían “vocación”, la tenían, en aquellos días, para el sacerdocio, la vida religiosa y el martirio. Se preparaban concienzudamente para ser “testigos” en cualquier momento, en su sentido pleno. Habían estudiado, habían aprendido lenguas, se alimentaban, dormían o se mortificaban provisionalmente, sin saber aún el día ni la hora, pero intuyéndola próxima, como los cristianos de los primeros siglos. Iban pasándose los pocos “breviarios” que poseían en la cárcel y su mirada recaía, una y otra vez, en el “Oficio de los mártires”»¹⁵⁰.

Comunión de los santos: mártires que consolaron a futuros mártires. Testigos de la fe, la esperanza y la caridad que, sin saberlo, prolongaron la vida de la Iglesia aún enmudecida por la prisión, expresando la radicalidad del Evangelio. A ritmo de oración, de miradas cómplices, de abrazos fraternos, fueron fieles hasta el final. Así fueron sus últimos días que finalizarían en las distintas madrugadas del caluroso mes de agosto:

«muchos se pidieron perdón por sus faltas, se besaban los pies y se daban un abrazo. Todos hicieron constar que “perdonaban a sus verdugos” y se comprometieron a rogar por ellos en el cielo, a implorar su conversión»¹⁵¹; «todos estábamos rezando por nuestros hermanos, pidiendo para todos el don de la santa perseverancia hasta el fin, como lo habíamos hecho en la noche anterior. Hubo dos que comenzaron una parte del santo rosario meditando los misterios de dolor, y al oír los disparos, anunciaron los misterios de gloria»¹⁵².

La joven comunidad de mártires nos brinda un testimonio de fuerte radicalidad. Hoy, resuenan con fuerza sus voces en común, desafiando el paradigma de la mediocridad y del individualismo feroz. No buscaron el éxito, sino su fidelidad a Cristo. He aquí el corazón del seguimiento: tomaron su cruz y lo siguieron.

Contemporáneo a nosotros, la teología del martirio que se ha desarrollado en Latinoamérica tiene también una especial fuerza comunitaria. El testimonio de los mártires latinoamericanos se ha verificado defendiendo la verdad por la fe, atestiguando el perfil profético de la misma en situaciones de pobreza e injusticia social lacerantes. En este contexto, el teólogo de la liberación Jon Sobrino expone los distintos talantes que presenta el martirio en Latinoamérica, a saber: talante

¹⁵⁰ Gabriel Campo Villegas, *Esta es nuestra sangre* (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1992), 179.

¹⁵¹ *Ibid.*, 240.

¹⁵² *Ibid.*, 264.

teologal, dialéctico, soteriológico y mistagógico. En su reflexión afirma que los mártires son el rostro del cristianismo y otorgan credibilidad a la Iglesia:

«... (Los mártires) expresan que existen víctimas y victimarios, justicia e injusticia, gracia y pecado. Expresan que existe el reino de Dios y el antirreino; el Dios de vida, Abba, y los dioses de muerte. Expresan que Jesús es verdad y vida, y que el Maligno es mentiroso y asesino [...] Los mártires latinoamericanos (una vez más, tomados en su conjunto, como mártires jesuánicos y pueblos crucificados) expresan luz sobre la verdad de nuestro mundo y expresan amor a los pobres de este mundo. Así, “verifican” la verdad de que en la cruz de Jesús hay salvación»¹⁵³.

La abnegación de los mártires se expresa en la conciencia de una vida que se sabe don y regalo, vocación y misión. Todo ello, es dado. Igual que les fue regalado por un misterio de amor, así ellos lo ofrecieron de nuevo. Transformaron su vida en don recibido por don ofrecido¹⁵⁴. Por eso no se trata de una empresa humana ni de un esfuerzo prometeico. Es la respuesta agradecida a la invitación primera: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame» [Mt 16,24].

Es posible que nadie logre ofrecerse al derramamiento de su sangre sin antes haberse entregado a su prójimo en lo cotidiano. El martirio incruento prepara la posibilidad del martirio cruento. Pero, también, el desenlace del mártir estimula y guía al creyente que, entregando la vida en lo cotidiano, no le sorprende la posibilidad última y definitiva de entregarla por la fe. Mutuamente se complementan, se dicen entre sí. Los que alcanzaron la palma, lo hicieron de una vez para siempre. Los que deseemos acoger el don de Dios, hemos de prepararnos en la dilación del tiempo para ser testigos de la esperanza. No será fácil, ya que «se suele precisar más ánimo y valentía para mantener en alto el testimonio con la vida de cada día, que para testimoniar una sola vez mediante un acto supremo, por supremo que sea»¹⁵⁵. Otros, quizá, afirmen lo contrario. Sin embargo, la respuesta se desvelará en la situación martirial, cruenta o incruenta, de cada quien.

¹⁵³ Jon Sobrino, “Los mártires jesuánicos en el tercer mundo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999): 237-255, aquí 249.

¹⁵⁴ Olivera, *Martirio y consagración*, 138.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 142.

Así las cosas y a luz de nuestro recorrido, tratamos de identificar algunas tensiones que puedan iluminar el *martirio en la vida cotidiana*, puesto que es una vocación universal para todo creyente ser testigo:

«Si el martirio es el testimonio culminante de la verdad moral, al que relativamente pocos son llamados, existe no obstante un testimonio de coherencia que todos los cristianos deben estar dispuestos a dar cada día, incluso a costa de sufrimientos y de grandes sacrificios. En efecto, ante las múltiples dificultades, que incluso en las circunstancias más ordinarias puede exigir la fidelidad al orden moral, el cristiano, implorando con su oración la gracia de Dios, está llamado a una entrega a veces heroica. Le sostiene la virtud de la fortaleza, que —como enseña san Gregorio Magno— le capacita a “amar las dificultades de este mundo a la vista del premio eterno”»¹⁵⁶.

4.3. Tensiones y escándalos

A las tensiones que identificábamos en el primer capítulo, queremos intentar responder desde la mistagogía del escándalo. Una mistagogía que no se da en un contexto de amenaza martirial, pero que sí reclama el testimonio fiel de los cristianos. Estamos de acuerdo en que

«el martirio representa una dimensión de la santidad a la que todo el pueblo de Dios está convocado, con derramamiento de sangre o sin él. [...] Una misma radicalidad evangélica será rubricada por algunos con la entrega final cruenta mientras que la mayoría habrá de signarla en una vida cotidiana que transparente el amor y dé testimonio de la verdad, en el seno de pruebas, dificultades e incluso persecuciones»¹⁵⁷.

Deseamos recordar la dimensión martirial a la que todos somos llamados en nuestra vida cotidiana, como testimonio sencillo pero perseverante. Al reflexionar sobre la segunda mitad del siglo XX, Balthasar afirmaba que «nuestra fe es más que nunca una fe que resiste. Cada cristiano es hoy un soldado. Ya no hay cristianos en reposo»¹⁵⁸. Sin entrar en polémicas, sí entendemos que nuestro contexto cultural, cada vez más indiferente y descreído, nos invita a profundizar

¹⁵⁶ Juan Pablo II, Carta encíclica *Veritatis splendor* (1993), 93.

¹⁵⁷ Margarita Saldaña Mostajo, “Vida cotidiana y martirio”, *Manresa* 96 (2024): 287-296, aquí 288.

¹⁵⁸ Balthasar, *Puntos centrales de la fe*, 376.

en la tensión de lo que somos: pecadores perdonados por quienes Cristo entregó su vida. Cuando uno mismo es capaz de atisbar esta realidad, la vida se transforma. La existencia creyente se tornaría en «existencia en muerte de amor»¹⁵⁹, en existencia *escandalosamente viva*.

4.3.1. La tensión del dolor y el escándalo de la virtud

Huimos del dolor. Nos tensiona, nos paraliza, nos frena. Hemos desarrollado un miedo irracional hacia su dinámica que lo evita en todas sus formas. Recordemos que Byung-Chul Han denominó a este fenómeno *algofobia*. Sin embargo, la fe cristiana sostiene que todo dolor, por horrible que pueda ser, es abrazado en el misterio de la cruz. Por extensión, el cristiano desearía abrazar lo mismo que Cristo abrazó. El dolor y el sufrimiento fue lo que Él acarreó a sus espaldas. Tolerarlos en el devenir de nuestra existencia podría ser un signo de un seguimiento más maduro y auténtico, porque sabríamos que es Cristo quien sufre en nosotros, porque lo cristiano significa *subir a la cruz*. Así lo afirma Balthasar:

«Con Cristo estoy crucificado... Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí. No anulo la gracia de Dios». Esto es expresión de la constitución esencial de la existencia eclesial. Hacerse cristiano significa subir a la cruz. Cuando esta ley (como «forma Christi»: Ga 4,19) comienza a producir efecto en el cristiano, de ahí se sigue necesariamente, en primer lugar, que “no sufro yo, sino que Cristo sufre en mí”, que él ha hecho de mí un órgano para *su* redención, que, por tanto, no llevamos *nuestro* sufrimiento, sino que “llevamos en nuestro cuerpo la muerte de Jesús”, para que también, no nuestra vida, sino “la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo mortal” (2 Cor 4,10s.). Aun sentido como propio, este sufrimiento no es propiedad del cristiano, sino sólo un préstamo que, con su sí (femenino eclesial), el cristiano ha de poner siempre en manos de su verdadero propietario»¹⁶⁰.

Es cierto que el cristiano no ha de reemplazar a Cristo. Semejante idea sería una aberración, puesto que «el Crucificado es el punto de referencia de toda

¹⁵⁹ «Existencia creyente sería entonces existencia en muerte de amor. No en una entrega cualquiera, templada por el criterio del momento y manipulada por los hombres, sino en una anticipación de la entrega de la vida en cada situación particular de la existencia cristiana», en Balthasar, *Seriedad con las cosas*, 25.

¹⁶⁰ Hans Urs von Balthasar, *Teología de los tres días. El Misterio Pascual*, (Madrid: Encuentro, 2000), 115.

existencia humana personal y social»¹⁶¹. El cristiano ha de reproducir los mismos sentimientos que tuvo Jesús, sus acciones compasivas y sus gestos misericordiosos. Bonhoeffer, también en un contexto de amenaza martirial, lo supo definir bellamente:

«No somos Cristo; pero si queremos ser cabalmente cristianos, debemos participar de la generosidad del corazón de Cristo con un acto responsable que, en libertad, no deja pasar la ocasión y afronta el riesgo; y lo hace con una auténtica compasión que no nace de la ansiedad, sino del amor liberador y redentor de Cristo hacia todos los que sufren»¹⁶².

Insistimos en la idea de que no valoramos el dolor por el dolor. Tampoco se está diciendo que el dolor sea bueno en sí mismo. Nada más lejos. Pero sí queremos constatar que la escasa tolerancia al mismo es uno de los signos de mayor debilidad de nuestra sociedad actual. El papa Francisco lo ha expresado con claridad:

«El mundano ignora, mira hacia otra parte cuando hay problemas de enfermedad o de dolor en la familia o a su alrededor. El mundo no quiere llorar: prefiere ignorar las situaciones dolorosas, cubrirlas, esconderlas. Se gastan muchas energías por escapar de las circunstancias donde se hace presente el sufrimiento, creyendo que es posible disimular la realidad, donde nunca, nunca, puede faltar la cruz. La persona que ve las cosas como son realmente, se deja traspasar por el dolor y llora en su corazón, es capaz de tocar las profundidades de la vida y de ser auténticamente feliz»¹⁶³.

Si bien en otras épocas el sufrimiento ha sido ocasión de sentido para una sociedad creyente, no exenta de prácticas o afirmaciones que deformaron la praxis del seguimiento y la imagen de Dios, hoy nos encontramos en un contexto de indiferencia religiosa que ignora su oferta del que participan alejados de la fe y no pocos creyentes:

«Da la impresión de que para los posmodernos el dolor y el fracaso son por definición lugares de ausencia de Dios, mientras que la tradición bíblica nos dice que el sufrimiento y el dolor pueden quedar transfigurados como lugar especial de encuentro con Dios»¹⁶⁴.

Muchos son los factores sociales que podrían estar favoreciendo esta situación. De un lado, el pluralismo religioso y el amplio mercado pseudorreligioso al que asistimos, el proceso de secularización o de exculturación al que hoy se enfrenta la Iglesia, o el marcado relativismo que respiramos, propiciarían que Dios no

¹⁶¹ Ibid., 15.

¹⁶² Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio* (Salamanca: Sígueme, 2018), 26.

¹⁶³ Francisco, Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* (2018), nn. 75-76.

¹⁶⁴ Uríbarri, *Portar las marcas de Jesús*, 163.

tenga nada que decir ante el dolor de nuestros contemporáneos. Por otro lado, el exceso de comunicación o la búsqueda de una gratificación tan inmediata como efímera estarían favoreciendo la escasa capacidad de afrontar el sufrimiento, elevando las tasas de depresión en Occidente de manera exponencial.

En otro tiempo, quizá se haya abusado de una transmisión de la fe cristiana como respuesta al dolor, en vez de presentar la acción de Dios a pesar del dolor y con él. Quién sabe. Lo que sí hemos podido percibir en la historia y en los fundamentos teológicos del martirio es que la dimensión martirial acoge el dolor y lo dota de sentido. La onerosa paciencia de los mártires y su resistencia en la fe los configuran como maestros para una sociedad anestesiada. Para esa misma sociedad su historia será prácticamente desconocida: hoy puede sonar a novedad eterna.

Para nuestros contemporáneos puede ser escandaloso propiciar una vida que asuma el sufrimiento y encuentra en él una oportunidad de sentido. Lo descubrimos en el segundo capítulo en los textos de la patrística sobre el martirio: la práctica de la virtud cristiana es respuesta al don recibido que encuentra su culminación en la entrega definitiva de la vida, a imitación de la pasión del Señor. Una cumbre de excelencia humana a la que no se llega por méritos personales, ni tampoco guiados por un bienestar emocional psicologizante o una estéril promesa de autorrealización que no mira al que sufre¹⁶⁵. Se llega a esa excelencia en la virtud como puesta en práctica del Evangelio de Jesús, cuyo horizonte de sentido es la donación al amor de Dios que supera todo límite. La dimensión martirial procura una existencia que muestra un camino de profundidad de fe que no infantiliza ni edulcora la vida, porque su peso está en lo eterno:

«Los mártires son los mejores testigos de esta parresía y de la objetividad escatológica de la fe cristiana. Ellos saben y conocen la vida verdadera; ellos se unen de manera suprema a la pascua del Señor Jesús; ellos manifiestan la verdad de la fe cristiana, con una fuerza excelsa, que invade todo su ser y lo transforma en testimonio vivo. Los mártires están lejos de todo ombliguismo sentimentaloides, intimista. Los mártires, los mejores testigos de nuestra fe, no la reducen, ni mucho menos, al ámbito emocional, ni miden su verdad por el grado y la calidad del bienestar emocional que proporciona. Los mártires se saben arraigados y cimentados en el amor de Dios (Ef 3,17), manifestado a través de la Pascua del Señor Jesús,

¹⁶⁵ Cf. Gabino Uríbarri Bilbao, “Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente”, *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003): 301-333.

su Dueño y Señor, que les sigue sosteniendo hoy en la fuerza de su Espíritu para ser sus testigos ante cualesquiera poderes de este mundo, ante toda criatura y en cualquier situación»¹⁶⁶.

Se nos exhorta a la preparación consciente. Redescubrir una forma de estar en el mundo que, a pesar de su contraculturalidad, pueda ser un faro de luz en medio de la oscuridad¹⁶⁷. Aquí asistimos al aprendizaje de la mistagogía, al proceso de acompañamiento que precisamos para hacer experiencia del misterio y que nos continúe interpelando, también ante el reto del sufrimiento, del dolor y de la tristeza. Esta pretensión será novedosa.

El cristiano actúa en orden a un fin último que da sentido y horizonte a su existencia. Resolver cristianamente esa tensión vital muestra la excelencia de su fe por el ejercicio de la virtud: si bien somos alcanzados por el don de la virtud, urge procurar hábito de la misma. Santo Tomás de Aquino afirmaba la necesidad del hábito que procura el bien, el ejercicio constante y repetido que facilita la inclinación del alma y configura la virtud. Detrás se halla la voluntad de corresponder al don y gracias recibidos¹⁶⁸.

El fenómeno del martirio nos enseña que la respuesta fiel al don recibido se ejercita día a día. La vida cotidiana es el lugar privilegiado de aprendizaje a encarar el dolor y otorgarle un sentido más profundo. El mártir nos recuerda que la iniciativa, el poder y la gracia vienen de Dios, al igual que de Él viene la adhesión al bien como la oposición al mal. En ese combate Él está con nosotros, allí es reconocido. Lo reconocemos en el martirio cruento, pero también en las vidas anónimas que se entregan diariamente con fe. Todo puede ser cauce de preparación para la prueba, sea cual sea. Y al ejercitarse, se desplegará todo el potencial humano para el que hemos sido creados.

Ahora bien, no absolutizamos el dolor. El encuentro con el dolor corre un peligro cuando es narrado: hablar desde la herida y que ésta sea la protagonista.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 315.

¹⁶⁷ «Cuanto mayor es la presencia de la luz, cuanto más auténtica y verdadera es, más crece la voluntad de apagarla, de negarla, de oponerse a ella. ¿Es realmente esta la actitud de nuestra generación? Nunca lo sabremos del todo, pues allí donde el hombre se juega su destino definitivo solo Dios puede entrar» en Cordovilla, *Teología de la salvación*, 65.

¹⁶⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, qq. 49-68.

El discurso victimista se nos puede colar sin remedio y dar rienda a suelta a narraciones estériles. No obstante, si tomamos la herida como un punto de encuentro entre tanta pluralidad de experiencias efímeras y fragmentadas, si recibimos nuestra vulnerabilidad como fuente de reconocimiento de nuestra propia forma de ser en el mundo, nos estaremos acercando al modo de enfrentar el dolor más propio de la praxis cristiana. Incluso el dolor puede entenderse como maestro y sanador:

«Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito»¹⁶⁹.

Benedicto XVI no planteó esta sanación como algo rápido e instantáneo. Ese crecimiento, esa madurez en la aceptación de la tribulación, demanda una pedagogía de la paciencia que eduque nuestro deseo más hondo. Los márgenes nos ayudan a clarificar nuestros límites; nos enseñan a elegir nuestro modo de ser en el mundo. Cuánto más si nuestra bandera es la de quien habitó hasta las últimas consecuencias los márgenes más desencarnados: Cristo crucificado.

Quizá nos haga falta contemplar hoy, sin recelos ni rebajas, al Jesús obediente que por amor hace suyo el dolor y sufre de modo redentor. Probablemente, la soledad a la que Él se enfrentó no hubiera sido así si no fuera por el singular ensanchamiento de su persona. La dilatación de su fe operó una esperanza tan ilógica como irrenunciable, tan amorosamente entregada como despojada. Contemplar el misterio de la vida de Cristo como camino de donación continuada y culminada en la cruz, nos ayudará a sabernos sostenidos por el Espíritu. Será camino de sanación y patrón de una vida virtuosa. Desde su acción agraciante, desde el regalo de su don. Porque, en definitiva, cuando la prueba nos hace tocar fondo, sólo queda levantar la cabeza y expresar confiadamente su grito desgarrador: *¡Elí, Elí! ¿lemá sabactaní?* [Mt 27,46]. Y cuando somos capaces de percibirlo en el otro, nos hace más humanos:

«La grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre. Esto es válido tanto para el individuo como para la sociedad. Una sociedad que no logra aceptar a los que sufren y no es capaz de contribuir mediante la

¹⁶⁹ Benedicto XVI, Carta encíclica *Spe salvi* (2007), n. 37.

compasión a que el sufrimiento sea compartido y sobrellevado también interiormente, es una sociedad cruel e inhumana»¹⁷⁰.

Los 51 mártires de Barbastro, los 7 monjes de Argelia... comunidades cuya grandeza residió en el testimonio de sus lazos fraternos. Juntos para asumir el sufrimiento que padecieron. Juntos para orar, reconociendo al Dios que sufría con ellos y que por ellos venció al dolor para sobrellavarse, mutuamente, en sus miedos y fragilidades. Sólo así, aun desconociendo la prueba del mañana, el mal no les sorprendió desprevenidos. Porque el martirio, cruento o incruento, no se improvisa. Se prepara, se ejercita. Desde la entera libertad de cada uno, pero desde el convencimiento agradecido de responder al don recibido por la fe¹⁷¹.

Cuando la tensión se resuelve en consentimiento a la gracia, ya sólo queda cuidar la fe, el amor y la esperanza recibidos para desempeñar, con paciencia y fortaleza, el *testimonio* que sólo cada uno de nosotros podremos ofrecer. Asumiendo la luz y la cruz:

«El cristiano que vive de este modo, sin esquivar la dimensión martirial del seguimiento en los discretos recodos de la vida diaria, se ejercita sin saberlo para dar esa prueba suprema de amor que es el martirio entendido como muerte cruenta. Miles de hermanas y hermanos, gentes anónimas, han encontrado este final como consecuencia de una existencia marcada por el compromiso cotidiano con el Evangelio y la fidelidad a Cristo día a día»¹⁷².

4.3.2. La tensión del tiempo y el escándalo de la espera

Cuando nos sabemos amenazados, cuando la vida pesa, el tiempo es percibido con una densidad distinta. Percibimos el tiempo y le otorgamos valor en función de las circunstancias que nos toca vivir. La noche antes del fusilamiento, los jóvenes claretianos de Barbastro se preparaban intensamente para el martirio:

¹⁷⁰ Ibid., 38.

¹⁷¹ «...la fe logra su plenitud (como fe) cuando es amor de Dios, realizado en el amor de los hombres. La ausencia de la caridad representa una herida mortal en la misma fe e implica en el creyente una tensión interna, que deberá resolverse o en la reconciliación con Dios o en la radical separación de Él por la incredulidad», en Juan Alfaro, "La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano", *Concilium* 21 (1967): 56-69, aquí 61.

¹⁷² Saldaña, "Vida cotidiana y martirio", 296.

«Empezaba a oscurecer. Aquel día se cenó pronto, y los guardianes hacían la vista gorda, de modo que los candidatos al martirio, sin miedo alguno, como nos relata Parussini, unos se besaban los pies, otros las frentes, éstos se abrazaban, aquéllos lloraban de alegría ante el próximo fusilamiento»¹⁷³.

La filosofía antigua nombraba a ese tiempo en el que sucedía algo significativo como *kairós*. Su etimología nos habla de lo *adecuado* o lo *oportuno*. La tradición cristiana asumió este término para narrar en los escritos neotestamentarios que Cristo inaugura un nuevo tiempo, un tiempo oportuno, donde la salvación irrumpe en nuestra historia de forma definitiva aunque no todavía plenamente:

«El tiempo histórico, en todo su peso, es el tiempo de la gracia y del don. En la historia sigue librándose el combate escatológico entre el plan de Dios y la soberbia humana; pero los cristianos no afrontamos este combate con timidez, apocamiento o angustia, sino sabiéndonos revestidos de la fuerza del Señor Jesús y su Espíritu, que nos habilita para ser sus testigos hasta los confines del mundo y la historia (cf. Mt 28,18-20). Por eso, lejos de despreciar la historia, la fe nos invita a librar todas las batallas a favor del reino de Dios y sus designios. Eso sí, convencidos de que la victoria final es del Cristo (cf. 1 Cor 15,24-28) y que esta entrega nuestra es, antes que nada, respuesta al don de Dios y glorificación de su Nombre en el servicio a sus criaturas más queridas»¹⁷⁴.

Esta óptica del tiempo convierte al cristiano en alguien capaz de percibir el tiempo fuera del mismo en virtud de Cristo, principio y fin de la historia. Sin embargo, este acontecimiento que vincula el tiempo a una eternidad salvífica se torna algo tan alejado de nuestra sociedad que, como señalaba Gallagher, nuestros contemporáneos no nos entienden¹⁷⁵. La diástasis cristológica atraviesa la fe cristiana y, singularmente, el modo en que aguardamos con esperanza el pleno triunfo de Cristo en el cosmos. El devenir temporal en el que nos movemos es ocasión propicia para su encuentro: «El tiempo escatológico no se concibe sin esta relación viva con Dios, en el seno de la Iglesia y atravesada por los sacramentos»¹⁷⁶.

Esta dimensión escatológica de la vida cristiana adquiere un especial protagonismo en la obra teológica de Erik Peterson. El seguidor de Cristo se sabe inmerso en la polaridad del eón adamítico y el tiempo de Cristo. El pecado y la muerte han sido vencidos con su resurrección, pero no aniquilados. Coexiste

¹⁷³ Campo, *Esta es nuestra sangre*, 65.

¹⁷⁴ Uríbarri, *El mensajero*, 123.

¹⁷⁵ Cf. Michael Paul Gallagher, *El evangelio en la cultura actual. Un frescor que sorprende* (Santander: Sal Terrae, 2014), 40.

¹⁷⁶ Uríbarri, "Habitar en el tiempo escatológico", 280.

gracia y pecado, añadiendo que Cristo nos ha donado la realidad escatológica que nos informa de su señorío, aunque no plenamente:

«el lugar de la Iglesia y del cristiano durante el tiempo escatológico, es decir, hasta la segunda venida de Cristo, es la frontera entre los dos eones. Nos corresponde participar anticipadamente de la alegría de la victoria y la salvación, de la fuerza de la Vida, mientras se libra la batalla contra el mal, unidos a la Cruz de Cristo, lo que en ocasiones requiere el sacrificio supremo de los mártires. El combate escatológico durará hasta que el Hijo del Hombre venga sobre las nubes, por lo que en todo el tiempo de la Iglesia nos encontraremos con la realidad del martirio»¹⁷⁷.

Todo combate precisa de lugares y tiempos donde recuperarse. La experiencia litúrgica como expresión simbólica de lo duradero, es tiempo y espacio mistagógico donde descansar en el misterio. Los tiempos litúrgicos marcan y pautan el modo de percibir el tiempo, generando un proceso de crecimiento en el creyente. El creyente aprende a esperar que los acontecimientos pasados se actualizan en el presente, capaces de señalar experiencias fundantes en su vida. Los sacramentos de la Iglesia nos ponen en contacto con la gracia, alumbrando el tiempo escatológico que habitamos, *signum prognosticum*. A su vez, recordamos que los mártires expresan la radicalización de la gracia sacramental en tanto que muestran en su existencia personal lo que previamente han vivido de forma sacramental. Son maestros de habitar el tiempo escatológico.

El reto de la mistagogía es percibir el tiempo como espacio simbólico, donde el mundo se halla en la liturgia de descubrirse salvado. Un tiempo habitado por el misterio que le lanza fuera de sus coordenadas, sabiéndose enteramente en manos de su salvación. El evento Cristo permite, por tanto, superar el espacio y el tiempo para conceder a cada recodo de la historia su oportunidad de luz, su despliegue en un proyecto colmado por la gracia. La historia, la cultura y el corazón humano se dan cita sin saberlo en un eón que posibilita al máximo lo que tienen en sí mismo en germen.

¿No sería bien distinto vivir desde un presente que es resultado de su pasado y enviado a un futuro prometedor, a pesar de la prueba? ¿No supone un modo de

¹⁷⁷ Amparo García-Plaza, “Testigos de la verdad en un tiempo nuevo. Los mártires en la teología de Erik Peterson”, en *Mártires, la victoria sobre los ídolos*, ed. José María Magaz Fernández (Madrid: Universidad San Dámaso, 2017), 167-204, aquí 203.

vivir el tiempo como quien habita la esperanza de saberse en una carrera que ya, esperemos, esta salvada? Esa certidumbre se alimenta en la liturgia. Los primeros cristianos, conscientes de la tensión cristológica, hacían de sus celebraciones litúrgicas auténticos espacios y tiempos mistagógicos. Hoy se nos presenta el reto de recuperarla en nuestra vida eclesial, puesto que además visibilizaría nuestra fiel adhesión a la fe que profesamos:

«el reto consiste en que para todos los participantes en la celebración se viva este encuentro con el misterio santo, sin caer en el emocionalismo psicologizante, que puede no ser ajeno al mundo pentecostal, pero sin menospreciar la fuerza de la liturgia para que sea un acontecimiento verdadero de oración, alabanza y encuentro con Dios, con su Palabra, con su gracia, su amor, su acogida, su perdón, su interpelación, su consuelo, su ánimo»¹⁷⁸.

La objetividad sacramental y escatológica de la fe cristiana puede ser un correctivo del excesivo peso de la subjetividad que promueve el relativismo cultural. La experiencia de ser Iglesia, desde su papel mediador con el Dios de la vida, evita todo reduccionismo que mengüe nuestra existencia. Su vida litúrgica, referido a Otro y con otros, corrige nuestra inclinación hacia un individualismo egoísta o un relativismo que diluya la singularidad. La vivencia de los sacramentos nos adentra en la vivencia de un tiempo tan intenso como capaz de tensionarnos hacia la eternidad:

«Si cada celebración sacramental se pudiera vivir con la intensidad de la primera vez, se despertaría nuestra temporalidad adormilada a la perenne y definitiva actualidad de Dios. De este modo, durante la Eucaristía, el *chrónos* y el *kairós* cohabitan en el creyente. [...] la celebración litúrgico-sacramental abre el tiempo desde la amplitud de la eternidad, ampliándolo desde el pasado salvífico hacia el futuro prometido»¹⁷⁹.

En definitiva, la vivencia del tiempo escatológico nos sitúa ante la primacía de la gracia y la extensión de la presencia de Cristo en el mundo. El cristiano tendrá que preguntarse cómo vive el tiempo si quiere dar testimonio al mundo de estar *escandalosamente vivo*. Uríbarri señala tres características fundamentales que merecen la pena recordar¹⁸⁰. En primer lugar, el cristiano vive su tiempo sin ansiedad, puesto que no lo vive con premura: sabe que todo está cumplido en Cristo. En segundo lugar, el tiempo histórico es un don de Dios donde lo eterno

¹⁷⁸ Uríbarri, *Teología de ojos abiertos*, 122.

¹⁷⁹ Bert Daelemans, *La fuerza de lo débil. Paradoja y teología* (Maliaño: Sal Terrae, 2022), 269-270.

¹⁸⁰ Cf. Uríbarri, *El mensajero*, 121-126.

se da en lo temporal. Por último, el cristiano sabe que el tiempo corre a su favor, pues se encamina hacia el encuentro con el Señor de la gloria. Todo esto, se vive en el martirio de una vez. El reto está en que lo vivamos los creyentes de a pie. Charles de Foucauld lo expresó bellamente en su contexto martirial: «en cualquier minuto vivir hoy como si tuviera que morir mártir esta noche»¹⁸¹. He aquí el aprendizaje. He aquí la tensión de eternidad que nos plenifica.

4.3.3. La tensión de la muerte y el escándalo de la vida

Nuestra última tensión es la que no podremos resolver: la muerte. No es un punto de llegada a ninguna conclusión. Su carácter oculto y el misterio que la envuelve es más bien un punto de partida desde donde seguir dialogando. La muerte desafía los límites de nuestro tiempo y de nuestro espacio. Todo lo que deja es silencio y un interrogante por un más allá que se percibe difuso y sin certezas para muchos contemporáneos. Alumbrada por la fe cristiana y fundada en el acontecimiento de Cristo, la Iglesia expresa su fe en la vida eterna, más allá de la muerte, otorgando peso eterno al presente que vive.

El profesor Esteban Duque sentencia que rechazar la trascendencia es la estéril utopía de la modernidad, ya que no sólo desprecia el misterio de la muerte sino de la vida. El cristianismo se presenta entonces subversivo: un Dios que crea para la vida y para el amor, que nos conduce hacia la plenitud de lo que somos a través de nuestras relaciones con Él mismo y con la creación¹⁸². El autor, reflexionando sobre la muerte, halla en ella la posibilidad de prepararnos para su advenimiento. Ejerciendo la libertad que es asistida por la gracia, se hará posible alcanzar una vida lograda que dispone para la muerte.

Esperar la vida *del más allá* es sólo una expresión propia de nuestra condición finita. Para el creyente, la vida es una y única; y es eterna. Así las cosas, el

¹⁸¹ Charles de Foucauld, *Escritos espirituales* (Barcelona: Herder, 1979), 181.

¹⁸² Cf. Esteban, *Ensayo sobre la muerte*, 45ss.

peregrinaje actual ha de entenderse como un estadio temporal e histórico donde se pone en juego la propia existencia. Esta vida se encamina hacia su plenitud, alentada por la esperanza en la resurrección: lo que tradicionalmente ha sido llamado *visión de Dios*. Ahora bien, habitar en esta esperanza exige que sea acogida como don que es, afirmando que el acceso a la plenitud supone el paso dramático de la muerte para todos; y, al mismo tiempo, se nos brinda como clave que nos permite discernir cómo hemos elegido vivir nuestro presente.

Los mártires asumieron el límite mortal en virtud de la vida eterna que ansiaban. El don recibido transformó sus vidas, otorgándoles un nuevo valor y revirtiendo cualquier atisbo de venganza en perdón. La despedida de los jóvenes misioneros de Barbastro nos lo confirma:

«Morimos todos contentos sin que nadie sienta desmayo ni pesares: morimos todos rogando a Dios que la sangre que caiga de nuestras heridas no sea sangre vengadora, sino sangre que entrando roja y viva por tus venas, estimule tu desarrollo y expansión por todo el mundo. ¡Adiós, querida Congregación! Tus hijos, Mártires de Barbastro, te saludan desde la prisión y te ofrecen sus dolores y angustias en holocausto expiatorio por nuestras deficiencias y en testimonio de nuestro amor fiel, generoso y perpetuo. Los Mártires de mañana, catorce, recuerdan que mueren en vísperas de la Asunción. ¡Y qué recuerdo éste! Morimos por llevar la sotana y moriremos precisamente el mismo día en que nos impusieron. Los Mártires de Barbastro, y en nombre de todos, el último y más indigno Faustino Pérez CMF ¡Viva Cristo Rey! ¡Viva el Corazón de María! ¡Viva la Congregación! Adiós, querido Instituto. Vamos al cielo a rogar por ti. ¡Adiós, adiós!»¹⁸³.

Vida eterna que tensa el estadio terreno. Por eso, cabe volver a recordar que, en medio del contexto actual de auge del fundamentalismo y de radicalización de posturas enfrentadas, el fenómeno del martirio no busca nunca alimentar ideologías ni bloques. El escandaloso fenómeno del martirio nos recuerda que no es lo mismo vivir con radicalidad aquello que se cree que vivir un fundamentalismo radicalizado y exclusivista. Lejos de una superioridad ególatra o fundamentalista, el cristiano debería no olvidar el primado del amor en el que acoge al distinto, a la vez que procura no caer en un relativismo que olvide su identidad¹⁸⁴. El equilibrio puede ser harto difícil en un contexto de cierto desmoronamiento social. Los testimonios de los mártires rezuman misericordia

¹⁸³ Faustino Pérez, *Carta de despedida a la Congregación*, en Campo, *Esta es nuestra sangre*, 272-273.

¹⁸⁴ Cf. Uríbarri, *Teología de ojos abiertos*, 130-132.

y reconciliación porque saben a Evangelio. La forma de afrontar la muerte tiene eco de eternidad. Su radicalidad brota del encuentro agradecido con Cristo:

«Una cosa es clara y se deduce inequívocamente de los testimonios: fueran las que fueran las razones que movían a los asesinos, ellos murieron por ser discípulos de Cristo, por no querer renegar de su fe y de sus votos religiosos, coronando así su profesión bautismal y su vocación celeste»¹⁸⁵.

La entrega de la vida de los mártires es «una consecuencia natural de una vocación incoada en el bautismo»¹⁸⁶, puesto que ser testigo de Cristo en todo momento nos define como cristianos. Algunas veces será un testimonio silencioso y parecerá que pasa desapercibido; otras, sin embargo, será palabra elocuente y valiente que defienda la verdad. A nosotros nos toca acoger la oportunidad de ser testigos en lo cotidiano, allí donde podamos desplegar la radicalidad evangélica del martirio incruento según las circunstancias.

Incorporar con naturalidad el acontecimiento definitivo de la muerte en nuestra humanidad es urgente. Sabemos que huir de ella nos deshumaniza y no cumple con la gracia de haber sido incorporados a la muerte de Cristo por el bautismo. De este modo, el cristiano de hoy tiene el reto de *vencer a la muerte*. Su vida, alcanzada por la gracia, está llamada a ser una escuela de donación en la que, viviendo, conmuere con Cristo. Así lo expresa la profesora Martínez-Gayol:

«*la muerte es el penúltimo rasgo de este proceso de asimilación*. Entre la muerte mística del bautismo y la física del deceso, el cristiano vive este *con-morir-con-Cristo* en la participación de la eucaristía, que actualizando el misterio de su muerte y resurrección se torna una verdadera escuela del bien vivir y del bien morir, y en la que aprendemos a incorporar cada una de las pequeñas muertes cotidianas que jalonan nuestra vida»¹⁸⁷.

Quien sea capaz de contemplar la muerte, legitimará la vida sin banalizarla ni trivializarla. El límite se torna acicate de sentido: augura un bien vivir y un buen morir en virtud del misterio de Cristo. Tomar en serio la reflexión existencial sobre la muerte no es sino conceder densidad a todo lo que podamos vivir. La autora propone tres respuestas posibles ante la pregunta sobre cómo vencer en

¹⁸⁵ Fernando Sebastián, *Prólogo*, en Campo, *Esta es nuestra sangre*, 20.

¹⁸⁶ Saldaña, "Vida cotidiana y martirio", 289.

¹⁸⁷ Nurya Martínez-Gayol Fernández, "Vencer 'en cristiano' la muerte", *Sal Terrae* 107 (2019): 147-160, aquí 150.

cristiano la muerte: viviendo, amando, muriendo. Nótese la simplicidad y, a la vez, la profunda exigencia de la propuesta cristiana.

Desgranando las aportaciones de Martínez-Gayol, vivir en cristiano venciendo la muerte es atravesarla desde el estadio escatológico que nos encamina hacia la plenitud de lo que somos y de nuestras relaciones constitutivas: con Dios, con los demás y con la creación. La presencia axiológica de la muerte otorga a la vida un intenso peso de intensidad donde, desde la libertad de la criatura y alumbrados por la gracia, configuramos la propia existencia. En segundo lugar, se vence a la muerte amando, como expresa el martirio siendo cumbre de la caridad. En tanto en cuanto acogamos el amor de quien venció a la muerte por nosotros y respondamos con amor a su propuesta, participaremos de esta existencia donada de la resurrección. Por último, el cristiano vence a la muerte muriendo a su propia muerte. Es decir, entregando la vida para darla, como lo hizo Jesús. Él ya venció por nosotros; nosotros desplegamos esa donación. Muriendo a la propia muerte nos adentraremos en la exigencia del seguimiento de Cristo de una forma más auténtica y, quizá, más eficaz para la transmisión de la fe a nuestros contemporáneos. Estaremos anunciando sin palabras, pero sí con lo que somos, la vida eterna que nos espera.

Lo hemos dicho de distintas maneras: acoger a Jesucristo como centro de nuestra existencia es abrazar su paradigma del vivir y, por tanto, del morir. Nos desvela nuestra condición de criaturas salvadas en la fe, informando la vida presente y confirmando la esperanza tras la muerte. Las posibles miradas de sinsentido o de opciones nihilistas chocan con nuestra postura: hemos sido llamados a la salvación. Corresponder a la oferta salvífica es asimilar la meta de una santidad que es otorgada y que confirma los deseos más hondos del ser humano.

El hombre, consciente de su muerte, se propone la santidad. Ejerciendo su señorío, encaminándose hacia el fin que vislumbra, plenifica su libertad en virtud del fin para el que fue creado. Entonces la muerte puede desvelarnos, aún en su halo de misterio, una condición humana libre, soberana, consciente y

consecuente; que no se agota en su contexto espaciotemporal, sino que se resuelve como una estructura abierta al don otorgado.

La muerte se hace presente en toda acción libre en la que el ser humano dispone de la totalidad de su persona. El acontecimiento final de la vida traerá consigo la conclusión evidente de una existencia que ha sido una conformación con Cristo. Al igual que se responde a lo largo de la vida al don recibido como fe, esperanza y caridad, la muerte cristiana puede ser entendida como último acto libre, confiado, anhelante y donado. Así es como el don configura la existencia también en la muerte. En el caso del martirio, lo que es velado se desvela como gloria. He aquí la fuerza del caso auténtico para Balthasar:

«La existencia en este espacio abierto se llama fe, la afirmación de la aceptación por Dios en Cristo, y encierra así la esperanza en la participación de la vida eterna del amor; vida que se ofrece ya al abrirse aquel espacio. Situar su existencia en estas tres cosas quiere decir vivir del caso auténtico, de la pura verdad. Sólo esta clase de existencia es testimonio (martyrion) de la verdad, de que se vive»¹⁸⁸.

La muerte así entendida halla su testimonio culminante en el martirio cristiano. Al morir libre y voluntariamente, el mártir afirma su certidumbre en la vida eterna. Lo único que le queda por dar por amor a quien *me amó y se entregó por mí*, lo entrega con creces. Como bien dice Rahner, si fe, esperanza y caridad informadas por la gracia son las potencias del existir cristiano, harán de la muerte misma la más alta hazaña, hasta en la muerte más oscura¹⁸⁹. El martirio es culmen de la muerte cristiana porque ofrece que la existencia entera sea una victoria de Dios con total disponibilidad:

«Disponibilidad radical para la causa de Dios en el mundo, a “estar crucificado con Cristo”, a morir por amor a Cristo crucificado “por mí”. La disponibilidad de la fe, para aceptar en medio de las aparentes tinieblas y absurdo de la muerte, el sentido universal de la existencia, en rendición amorosa al Dios incomprensible. La actitud de espera en la que el ser humano se pone a sí mismo y a toda su realidad a disposición de Dios a través de unas mediaciones que se antojan opacas. El martirio, se convierte de este modo, en el supremo acontecimiento personal de la vida creyente. [...] Esta aparición de la gracia de Dios, real y verdaderamente

¹⁸⁸ Balthasar, *Seriedad con las cosas*, 51.

¹⁸⁹ Cf. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, 79-80.

vencedora, se da concentrada y cierta allí donde se da la manifestación extrema de la fe, la esperanza y el amor en unidad indisoluble, en la muerte como testimonio, en el martirio»¹⁹⁰.

Podemos afirmar que para muchos de nuestros contemporáneos el martirio es escandaloso; para algunos creyentes, insuperable. Por eso conviene subrayar que nuestro caminar es atravesado por la gracia que transforma el sentido de la muerte. El escándalo del martirio, en su denso misterio, provocará ese renacer a *una esperanza viva* [cf. 1Pe 1,3]. Porque es el rotundo testimonio de la entrega por amor. Porque expresa un *sí* sin reservas. Porque vuelve a hacérsenos manifiesta la promesa que tensa nuestro tiempo escatológico:

«Ten en cuenta que vendré pronto, y que traeré mi recompensa conmigo, para pagar a cada uno según su trabajo. Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin. Dichosos los que laven sus vestiduras; así podrán disponer del árbol de la vida y entrar por las puertas en la ciudad» [Ap 22,12-14].

Desde el estudio de los fundamentos del martirio cristiano, hemos rescatado ciertas tensiones que ponen de relieve la existencia configurada por la fe que se profesa. En la *mistagogía del escándalo* privilegiamos el testimonio del martirio para despertar el testimonio del escándalo cristiano en la vida cotidiana.

Pensamos en una transmisión de la fe que ponga sus fuerzas en el acompañamiento paciente del ejercicio de las virtudes, como hábito que va propiciando una adhesión más firme y clara a la fe. Que cuide la liturgia de los sacramentos como espacio privilegiado del encuentro con el misterio que nos llama a la vida. Que responda con su existencia según el don recibido, singularmente en los límites de cada día. Sabemos que esto puede ser contracultural y, por tanto, susceptible de cancelación. Sin embargo, la herencia de los mártires nos ilumina en la tarea cotidiana.

¹⁹⁰ Nurya Martínez-Gayol Fernández, “Virtudes teologales”, en *La lógica de la fe*, ed. Ángel Cordovilla Pérez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 750-752, aquí 750.

4.4. Conclusiones

En este último capítulo hemos tratado de hallar algunas pistas que ayuden a la transmisión de la fe en nuestro contexto actual, a partir de la propuesta de una *mistagogía del escándalo*. Bajo esta premisa, concluimos:

1. El concepto de mistagogía guarda relación con posibilitar la iniciación de la experiencia del encuentro con el Misterio absoluto. Si bien depende de la gracia, la mistagogía cuida del fondo y de la forma de sus experiencias para despertar en sus destinatarios el deseo de conocer a Dios.
2. Hablamos de una mistagogía del *escándalo* porque ésta se asienta en el misterio redentor de la cruz de Cristo, del que participan los mártires asumiendo el escándalo del sufrimiento, el fracaso y la muerte, que paradójicamente Dios asumió para ser cauce de salvación y vida eterna.
3. El don del martirio continúa siendo un escándalo actualmente. Lejos de ser una realidad aislada o individual, la comunidad mártir de los claretianos de Barbastro o la trapense de Tibhirine son ejemplos de fe y esperanza, perdón y reconciliación cercanos a nuestra realidad temporal.
4. El testimonio de los mártires, como fenómeno escandaloso, puede ser un acicate que despierte en los creyentes el deseo de perseverar en la entrega de la vida en lo cotidiano, a lo que se ha denominado *martirio incruento*. Una llamada para todo cristiano porque forma parte de la configuración con Cristo incoada en el bautismo y pendiente de ser desplegada virtuosamente en la historia.
5. La cuestión del dolor y del sufrimiento tan poco resuelta en nuestros contemporáneos pueden encontrar una respuesta de sentido en el ejemplo del martirio, cruento o incruento, sostenido por la gracia. El dolor puede ser cauce de profundización en el misterio de la vida, como muestra el misterio de Cristo. Si ser cristiano significa *subir a la cruz*, esto quiere decir que ningún dolor será ya padecido en soledad, pues Cristo lo ha sufrido por nosotros, y nosotros somos invitados a vivirlo como *un préstamo*, pues es él quien lo vive en nosotros, y solo así podemos colaborar con él.

6. La dimensión escatológica de la vida cristiana transforma el modo de vivir el tiempo. El reto mistagógico del escándalo es atreverse a vivir el tiempo nuevo que inauguró el Resucitado y del que participamos en los sacramentos como comunidad, testimoniando que es posible superar esa vivencia del tiempo caracterizada por la fragmentación y la ansiedad tan típica de nuestro tiempo, otorgando peso eterno a cada presente concreto.
7. La irreductible vinculación entre vida y muerte sigue marcada por el carácter oculto del fin. Sin embargo, la esperanza en la vida eterna alumbra el deseo de vencer a la muerte al vivir desde el conmorir con Cristo de todo cristiano. Muriendo a la propia muerte, el cristiano se sitúa en la exigencia de un seguimiento más radical sabiéndose sostenido por Aquel con quien se quiere configurar.

5. Conclusiones generales

Al inicio de nuestro trabajo partíamos de la preocupación por la ausencia de una sistematización teológica del martirio cristiano para nuestra sociedad, de ahí nacían los dos intereses fundamentales que presentábamos como objeto principal de estudio. Por un lado, recuperar la dimensión martirial como dato constitutivo de la praxis cristiana, en cuanto testimonio de fe radical. Por otro lado, nos preguntábamos cómo hacer deseable a nuestros contemporáneos la fe que abrazaron los mártires y practicable desde el testimonio cristiano en la vida cotidiana. Creemos haber mostrado con suficiente solvencia cómo el martirio (cruento o incruento) debería ser un elemento siempre presente en la existencia del creyente, como una meta que acompaña la vida ordinaria y que es capaz de ir gestando una disponibilidad radical en la persona, preparándola para el eventual *caso serio*.

En lo referente a la segunda cuestión, a medida que la investigación avanzaba nos hemos ido dando cuenta que el *escándalo* que supone la entrega de la vida por parte del mártir, aunque pueda funcionar como un revulsivo de muchas vidas cristianas acomodadas o adormecidas, e incluso despertar preguntas en medio de una sociedad descreída, encuentra su verdadero reto en mostrar su capacidad para dotar de un sentido de entrega martirial la vida cotidiana, la disponibilidad a abrazar el *martirio de la esperanza*.

Quisiéramos terminar ofreciendo a modo de síntesis, algunas de las afirmaciones que han ido emergiendo a lo largo de esta tesina:

1. El fenómeno del martirio cristiano es un dato constitutivo de la fe de la Iglesia. Desde los albores del cristianismo no han faltado hombres y mujeres dispuestos a confesar su fe en el don de la propia vida. El mártir cristiano expresa a través de la aceptación de su martirio su plena configuración a Cristo y adhesión a la Iglesia. Lejos de ser un evento histórico aislado, este fenómeno es una realidad viva y provocadora para los cristianos de

cualquier época, pues remite al escándalo de la cruz de Cristo y a la participación en su propia muerte.

2. A medida que ha ido avanzando nuestra investigación, hemos constado cómo la reflexión sobre la realidad del martirio ha ido evolucionando hacia una estrecha relación con el ejercicio de las virtudes, como camino de excelencia personal y comunitaria que conduce a la santidad. La realidad martirial es un medio eficaz para suscitar en los cristianos un deseo de conformación con Cristo tal que le lleve a desplegar una vida de santidad y una conducta irreprochable por el amor [cf. Ef 1,4].
3. La contextualización del martirio en el proceso histórico de los primeros siglos del cristianismo nos ha permitido observar cómo el contenido del término *martirio* se ampliaba pasando de determinar únicamente la muerte por la fe (martirio cruento) a incluir la dimensión martirial de la vida cotidiana (martirio incruento) que atestigua la fe en una donación de la propia existencia, en pequeñas entregas, y en todos los órdenes de la vida. Desde la patrística se afirma que si todo creyente es susceptible de ser martirizado en nombre de su fe, toda vida cristiana debería ser una preparación para el martirio. En este contexto, la práctica de la virtud cristiana se entiende como respuesta generosa al don recibido. Una respuesta profundamente ascética que busca orientar la existencia enteramente a Dios como signo de amor perfecto.
4. La configuración con la pascua de Cristo es la pieza fundamental de la teología del martirio. El misterio de Cristo esclarece nuestra condición de criaturas y nos orienta hacia nuestra plenitud escatológica. El martirio constata la confesión de la fe en Cristo Señor hasta el extremo, participando de forma singular en su muerte salvífica, asimilándose a Él. De este modo se convierte en la cumbre de la vida cristiana y presenta fehacientemente una fuerte impronta antropológica, eclesiológica, soteriológica y escatológica.
5. El carácter cristocéntrico del martirio permite que sea entendido como radicalización sacramental. El mártir vive una gracia de participación plena en el misterio pascual de Cristo. El proceso de configuración con Él se da «de una vez», imitándole en su sufrimiento, muerte y destino. El *bautismo*

de sangre une inmediatamente a Dios y le hace participar del misterio de la salvación; el sacrificio del mártir, que es capaz de beber hasta el final el cáliz del Señor [cf. Mt 20,22] *eucaristiza* su vida, es decir, la convierte en ofrenda y sacrificio por amor.

6. Además, el martirio se muestra como una realidad con un fuerte componente escatológico, desde el convencimiento de la victoria definitiva de Cristo sobre la muerte y el pecado. El martirio cruento afirma singularmente la diástasis escatológica que atraviesa nuestra fe, pues esta dimensión de la existencia cristiana atestigua el señorío definitivo de Cristo con la sangre derramada de los mártires, participando de su victoria sobre las fuerzas de la oscuridad que operan en el mundo: «ellos lo vencieron en virtud de la sangre del cordero y de la palabra del testimonio que habían dado y no amaron tanto su vida que temieran la muerte» [cf. Ap 12,11].
7. El mártir *representa* a la Iglesia en su condición personal, actúa *in persona Ecclesiae* (Balthasar). El carácter social y comunitario del martirio fortalece a la Iglesia (comunión y misión), ya que la Iglesia *hace* el martirio y el martirio *hace* a la Iglesia (Rahner). El misterio del martirio es capaz de hacer presente a la Iglesia elocuentemente en medio de contextos donde incluso es difícil la comprensión e inculturación del mensaje cristiano. El martirio trasciende la dimensión peregrinante de la Iglesia y apunta hacia la *communio sanctorum*.
8. Tanto lo investigado sobre el martirio en los primeros siglos como el estudio de las aportaciones teológicas de K. Rahner y H. U. von Balthasar ha hecho que nuestro interés se desplazara hacia la consideración de la transmisión de la fe a nuestros contemporáneos, con el propósito de ayudar a despertar la conciencia de la vocación martirial que todo cristiano recibe. Para ello asumimos el riesgo de hacer una propuesta mistagógica con este fin, inspirada en las aportaciones de estos dos teólogos de referencia: una *mistagogía del escándalo*. Pretendemos poner en valor el sentido de entrega martirial como *única respuesta adecuada* en la vida cotidiana (Balthasar), para que el hombre se pregunte y acceda al misterio de Cristo que esclarece su identidad (Rahner). Apoyada en la

dimensión martirial, esta propuesta puede visibilizar la más profunda identidad cristiana en aquellas tensiones más acuciantes de nuestro contexto. Nuestra propuesta quiere ser una invitación a utilizar el carácter paradójico del *testimonio cristiano* (martirio) como respuesta evangelizadora: así a la paradoja del dolor se respondería desde la virtud, a la del tiempo desde la espera y a la de la muerte desde a la vida.

Hemos estudiado el martirio como la cumbre de la esencia del testimonio cristiano. La herencia de los mártires forma parte de la tradición y de la identidad de la Iglesia, con capacidad de despertar la entrega del *sí* que el cristiano se juega en lo concreto. La cuestión del martirio no busca atrincherarse en resistencias, sino que se pregunta, con veracidad y franqueza, qué testimonio de amor da el seguidor de Cristo en su contexto histórico y social. En palabras de Balthasar: «Esto no es evasión del mundo, es pasión del amor que responde»¹⁹¹. El martirio, cruento o incruento, no trata de eludir la vida, sino vivirla agradecidamente, porque el cristiano que responde se sabe *escandalosamente vivo*:

«Porque el amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron. Y murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» [2Cor 5,15-16].

¹⁹¹ Balthasar, *Puntos centrales de la fe*, 366-367.

6. Bibliografía

FUENTES PATRÍSTICAS

Actas latinas de mártires africanos. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.

Cipriano de Cartago. *A Fortunato. Exhortación al martirio*. Gil-Tamayo, José Antonio, ed. *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, II. Madrid: BAC, 2016.

_____. *Carta 76*. Hamman, Adalbert G. *El martirio en la antigüedad cristiana*, 150-202. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

Cirilo de Jerusalén. *Catequesis*. Madrid: Ciudad Nueva, 2006.

Clemente de Alejandría. *Stromata IV-V: Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.

Clemente I. *Carta a los Corintios. Homilía anónima*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

Ignacio de Antioquía. *Cartas*. Madrid: Ciudad Nueva, 1991.

_____. *Las cartas de san Ignacio de Antioquía y de san Policarpo de Esmirna*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1945.

Justino. *Apología II*. Roper, Alonso, ed. *Obras escogidas de San Justino mártir*. Viladecavalls: Clie, 2017.

Orígenes. *Comentario al Evangelio de Juan*. Madrid: Ciudad Nueva, 2020.

_____. *Exhortación al martirio*. Hamman, Adalbert G. *El martirio en la antigüedad cristiana*, 51-130. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

Tertuliano. *Apologético. A los gentiles*. Madrid: Gredos, 2001.

_____. *La paciencia; El testimonio del alma; A los mártires*. Madrid: Ciudad Nueva, 2018.

FUENTES MAGISTERIALES

Concilio Vaticano II. Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (1964).

_____. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo *Gaudium et spes* (1965).

Pablo VI. Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975).

Juan Pablo II. *Homilía en la conmemoración ecuménica de los testigos de la fe del siglo XX*. 7 de mayo de 2000.

_____. Carta encíclica *Veritatis splendor* (1993).

Benedicto XVI. Carta encíclica *Spe salvi* (2007).

Francisco. Carta encíclica *Laudato si'* (2015).

_____. Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* (2018).

FUENTES CONTEMPORÁNEAS

- Balthasar, Hans Urs von. *El corazón del mundo*. Madrid: Encuentro, 2009.
- _____. *El cristiano y la angustia*. Madrid: Caparrós, 1998.
- _____. *Escatología de nuestro tiempo*. Madrid: Encuentro, 2008.
- _____. *Gloria 7. Nuevo Testamento*. Madrid: Encuentro, 1989.
- _____. *Puntos centrales de la fe*. Madrid: BAC, 1985.
- _____. *¿Quién es un cristiano?* Madrid: Guadarrama, 1967.
- _____. *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso serio*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- _____. *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- _____. *Teología de los tres días. El Misterio Pascual*. Madrid: Encuentro, 2000.
- _____. *Teodramática 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*. Madrid: Encuentro, 1992.
- _____. *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Madrid: Encuentro, 1993.
- _____. *Teodramática 4. La acción*. Madrid: Encuentro, 1995.
- _____. *Vida desde la muerte. Meditaciones del Misterio Pascual*. Ediciones San Juan, 1997.
- _____. "Teología y santidad". *Communio* 9 (1987): 486-493.
- _____. "Intento de resumir mi pensamiento". *Communio* 10 (1988): 284-288.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. *Escritos de Teología VII*. Madrid: Taurus, 1969.
- _____. *Sentido teológico de la muerte*. Barcelona: Herder.
- _____. "Dimensiones del martirio". *Concilium* 183 (1983): 321-324.

MONOGRAFÍAS

- Allard, Paul. *El martirio*. Madrid: Fax, 1943.
- Ariès, Philippe. *La muerte en Occidente*. Barcelona: Argos Vergara, 1982.
- _____. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1983.
- Baumman, Zygmunt. *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- Calbuig, Gisbert. *Medicina legal y Toxicología*. 6ª ed. Elsevier Masson, 2004.
- Campo Villegas, Gabriel. *Esta es nuestra sangre*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1992.
- Colombás, García M. *El monacato primitivo*. Madrid: BAC, 2004.
- Contreras Molina, Francisco. *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*. Salamanca: Sígueme, 1991.

- Cordovilla Pérez, Ángel. *El ejercicio de la teología*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- _____. *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- _____. *Gramática de la Encarnación*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- _____. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- Daelemans, Bert. *La fuerza de lo débil. Paradoja y teología*. Maliaño: Sal Terrae, 2022.
- Esquirol, Josep María. *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado, 2021.
- _____. *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acantilado, 2018.
- _____. *La resistencia íntima*. Barcelona: Acantilado, 2015.
- Estaun Villoslada, Pedro. “El martirio y la teología martirial de San Cipriano”. Tesis doctoral. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 1988.
- Esteban Duque, Roberto. *Ensayo sobre la muerte*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Fernández del Riesgo, Manuel. *Antropología de la muerte. Los límites de la razón y el exceso de la religión*. Madrid: Síntesis, 2007.
- Foucauld, Charles de. *Escritos espirituales*. Barcelona: Herder, 1979.
- Gallagher, Michael Paul. *El evangelio en la cultura actual. Un frescor que sorprende*. Santander: Sal Terrae, 2014.
- Gesché, Adolphe. *El destino*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- _____. *El hombre*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- _____. *Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Gómez Robledo, Antonio. *Sócrates y el socratismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- González de Cardedal, Olegario. *El hombre ante Dios*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- _____. *Jesucristo. Soledad y compañía*. Salamanca: Sígueme, 2016.
- _____. *Madre y muerte*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- _____. *Sobre la muerte*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- González Rodríguez, M^a Encarnación. *El martirio cristiano. Testimonio y profecía*. Madrid: Edice, 2007.
- _____. *Hablar hoy de martirio y de santidad*. Madrid: Edice, 2007.
- Greshake, Gisbert. *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?* Salamanca: Sígueme, 2014.
- Hadjadj, Fabrice. *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)*. Granada: Nuevo Inicio, 2011.
- _____. *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*. Granada: Nuevo Inicio, 2021.
- Hamman, Adalbert G. *El martirio en la antigüedad cristiana*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- Han, Byun-Chul. *Caras de la muerte. investigaciones filosóficas sobre la muerte*. Barcelona: Herder, 2020.
- _____. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder, 2020.
- _____. *La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder, 2022.

- _____. *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder, 2022.
- Haight, John F. *Ciencia y fe. Una nueva introducción*. Maliaño-Madrid: Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, 2019.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Jankélévitch, Vladimir. *La muerte*. Valencia: Pre-textos, 2009.
- _____. *Pensar la muerte*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Kierkegaard, Søren. *Elogio de Abraham (páginas líricas)*. Cartagena: Athenas, 1959.
- _____. *Las obras del amor*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____. *Temor y temblor*. Madrid: Tecnos, 1995.
- Ladaria, Luis F. *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo y Universidad Pontificia Comillas, 2007.
- Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Lipovetsky, Gilles y Charles, Sébastien. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- _____. y Serroy, Jean. *La felicidad paradójica*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- Lortz, Joseph. *Historia de la Iglesia: Antigüedad y Edad Media*. Madrid: Cristiandad, 2003.
- Magán Fernández, José María. *Mártires, la victoria de los ídolos*. Madrid: San Dámaso, 2017.
- Marcel, Gabriel. *Homo viator. Prologómenos de una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Menke, Karl-Heinz. *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Olivera, Bernardo. *Martirio y consagración. Los mártires de Argelia*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2011.
- Polanco, Rodrigo. *Hans Urs von Balthasar I. Ejes estructurales de su teología*. Madrid: Encuentro, 2021.
- _____. *Hans Urs von Balthasar II. Aspectos centrales de su trilogía*. Madrid: Encuentro, 2021.
- Radcliff, Timothy. *¿Qué sentido tiene ser cristiano?* Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.
- Raztinger, Joseph. *Escatología*. Barcelona: Herder, 1980.
- _____. *Mirar a Cristo: ejercicios de fe, esperanza y amor*. Valencia: Edicep, 1990.
- _____. *Una mirada a Europa*. Madrid: Rialp, 2021.
- Riccardi, Andrea. *El siglo de los mártires*. Madrid: Encuentro, 2019.
- Rocca, Ettore. *Kierkegaard: secreto y testimonio*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*. Burgos: Aldecoa, 1971.
- _____. *La pascua de la creación*. Escatología. Madrid: BAC, 1996.

- Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada, 1972.
- Sayés, José Antonio. *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar*. Madrid: Cristiandad, 2005.
- Sennett, Richard. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Sölle, Dorothee. *Mística de la muerte*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Theissen, Gerd. *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Thomas, Louis Vincent. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Tornos Cubillo, Andrés. *Inculturación. Teología y método*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Torre, Javier de la. *Pensar y sentir la muerte. El arte del buen morir*. Madrid: San Pablo y Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- _____. *El mensajero. Perfiles del evangelizador*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée de Brouwer, 2006.
- _____. *Jesucristo para jóvenes. Claves pastorales para un mundo líquido*. Maliaño: Sal Terrae, 2022.
- _____. *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2006.
- _____. *Teología de ojos abiertos. Doctrina cultura y evangelización*. Maliaño: Sal Terrae, 2018.
- _____, ed. *Contexto y Nueva evangelización*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée de Brouwer, 2007.
- _____, ed. *Teología y nueva evangelización*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée de Brouwer, 2005.
- Vorgrimler, Herbert. *El cristiano ante la muerte*. Barcelona: Herder, 1981.

ARTÍCULOS Y CAPÍTULOS DE LIBROS

- Alby, Juan Carlos. “El martirio cristiano entre la razón y la fe”. *Studium* 10 (2007): 3-16.
- Alfaro, Juan. “La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano”. *Concilium* 21 (1967): 56-69.
- Álvarez, Tomás. “Mística y mistagogía”. *Teresianum* 52 (2001): 735-743.
- Benzo Mestre, Miguel. “Fuerza y debilidad en la génesis de la fe”. *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989): 329-334.
- Béjar Bacas, José Serafin. “¿Rahner versus Balthasar? Legitimando estrategias eclesiales”. *Proyección* 53 (2006): 71-84.
- Bogóñez Herreras, Fernando. “‘Cristo, el hombre nuevo’. Análisis de *Gaudium et spes* 22”. *Estudios Agustinos* 52 (2017): 297-319.

- Brugarolas Brufau, Miguel. “Principio: apóstoles y mártires”, en *Mártires y santos, en el centro de la historia. Del Vaticano II a Gaudete et exultate*, editado por Juan Antonio Martínez Camino, 179-198. Madrid: Encuentro, 2021.
- Cordovilla Pérez, Ángel. “Gracia sobre gracia. El hombre a la luz del Verbo encarnado”. En *Teología y nueva evangelización*, editado por Gabino Uríbarri, 98-143. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée de Brouwer, 2005.
- _____. “Hans Urs von Balthasar: una vocación y existencia teológicas”. *Salmanticensis* 48 (2001): 41-79.
- _____. “Teología del martirio. Una aproximación”. En *Mártires, la victoria sobre los ídolos*, editado por José María Magaz Fernández, 149-165. Madrid: Universidad San Dámaso, 2017.
- _____. “Teología y secularización en España. Claves para una lectura teológica”. *Estudios Eclesiásticos* 82 (2007): 3-37.
- Fernández Cordero, María Jesús. “Vestir la librea de Cristo. Huellas de espiritualidad martirial en San Juan de Ávila”. *Archivo Teológico Granadino* 85 (2022): 93–127.
- Fisichella, Rino. “Martirio”. En *Diccionario Teológico Enciclopédico*, 6ª. Dirigido por Lorenzo Álvarez et al., 602-603. Estella: Verbo Divino, 1995.
- Fuentes Fuentes, Jorge Alberto. “Profecía y martirio. La experiencia martirial de la Iglesia en América Latina a la luz de Ap 11,1-13”. *Salmanticensis* 66 (2019): 383-411.
- García Hirschfeld, Carlos. “Karl Rahner: un teólogo para nuestro tiempo”. *Proyección* 31 (1984): 87-93.
- García Rojo, Ezequiel. “Cruz y martirio en Edith Stein”. *Revista de espiritualidad* 68 (2009): 245-281.
- García-Plaza, Amparo. “Testigos de la verdad en un tiempo nuevo. Los mártires en la teología de Erik Peterson”. En *Mártires, la victoria sobre los ídolos*, editado por José María Magaz Fernández, 167-204. Madrid: Universidad San Dámaso, 2017.
- Gesteira Garza, Manuel. “La eucaristía, como sacrificio incruento en la tradición patristica”. *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989): 401-432.
- González de Cardedal, Olegario. “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”. *Communio* 10 (1988): 365-396.
- González Cougil, Ramiro. “De los sacramentos al misterio: mistagogía”. *Phase* 54 (2014): 473-488.
- Granados García, Carlos. “Narratividad y educación en virtudes”. *Teología y catequesis* 115 (2023): 51-70.
- Laliberté, Daniel. “La mistagogía, relectura del misterio profesado y celebrado”. *Sinite* 56 (2023): 567-581.
- Langa Aguilar, Pedro. “Ecumenismo de la sangre”. *Diálogo Ecuménico* 51 (2016): 415-444.
- Lara Palma, Ramón Obdulio. “De la auto-comunicación de Dios a la identidad. martirial del cristiano. El martirio en El Salvador”. *Teoría y praxis* 41 (2022): 31-54.
- López Guzmán, Dolores. “El misterio de ‘haber sido’: palabras de V. Jankélévitch sobre el dolor y la muerte”. En *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, editado por Javier de la Torre, 89-102. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2011.

- _____. “Los mártires de Tibhirine”. En *Santidad. Trazos universales y huellas carmelitas*, editado por María Jesús Fernández Cordero y Henar Pizarro Llorente, 199-24. Roma: Carmelitane, 2019.
- Martínez-Gayol Fernández, Nurya. “Vencer ‘en cristiano’ la muerte”. *Sal Terrae* 107 (2019): 147-160.
- _____. “Virtudes teologales”. En *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, editado por Ángel Cordovilla, 713-753. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Martínez Oliveras, Carlos. “Los sacramentos de la Iglesia”. En *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, editado por Ángel Cordovilla, 497-630. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Martínez de Pisón Cavero, José María. “Inteligencia artificial y los Derechos de los Humanos. Viejos y nuevos retos de la filosofía del derecho”. *Revista Internacional de Pensamiento Político* 17 (2022): 377-387.
- Martínez Torres, Francisco Miguel. “Mártires, Semilla de los Cristianos”. *Isidorianum* 13 (2022): 137-182.
- Monterde Ferrando, Rafael. “El transhumanismo de Julian Huxley: una nueva religión para la humanidad”. *Cuadernos de Bioética* 31 (2020): 71-85.
- Ofilada Mina, Macario. “De la unión a la comunión por lo sacramental: hacia el sentido trinitario de la mística y la mistagogía cristianas”. *Estudios Agustinos* 48 (2013): 219-254.
- Prades López, Javier. “Siguen hablando después de muertos”. En *Mártires, la victoria sobre los ídolos*, editado por José María Magaz Fernández, 15-24. Madrid: Universidad San Dámaso, 2017.
- Rivas Rebaque, Fernando. “El nacimiento de la Gran Iglesia”. En *Así empezó el cristianismo*, editado por Rafael Aguirre, 427-480. Estella: Verbo Divino, 2010.
- Rodríguez Magro, Amadeo. “Catequesis del martirio y de la santidad”. En *Hablar hoy de martirio y santidad*, editado por María Encarnación González Rodríguez, 59-85. Madrid: Edice, 2007.
- Rodríguez Panizo, Pedro. “Karl Rahner y la presencia de Cristo en las otras religiones”. *Estudios Eclesiásticos* 313 (2005): 315-323.
- Romero Pose, Eugenio. “Martirio y santidad en la primera teología cristiana”. En *El martirio cristiano. Testimonio y profecía*, editado por María Encarnación González Rodríguez, 73-102. Madrid: Edice, 2007.
- Ros García, Salvador. “La estética teológica de Hans Urs von Balthasar”. *Revista de espiritualidad* 51 (1992): 295-325.
- Rosado Calderón, Juan. “Apuntes para una cultura martirial”. *Razón y fe* 286 (2022): 77-87.
- Saldaña Mostajo, Margarita. “Vida cotidiana y martirio”. *Manresa* 96 (2024): 287-296.
- Sánchez Navarro, Luis Antonio. “El escándalo de Cristo Crucificado”. *Staurós* 48 (2009): 23-31.
- Schlier, Heinrich. “Eclesiología del Nuevo Testamento”. En *Mysterium Salutis, IV/1, La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, editado por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 107-229. Madrid: Cristiandad, 1972.
- Sobrino, Jon. “Los mártires jesuánicos en el tercer mundo”. *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999): 237-255.

- Stockmeier, Peter. "I. De la comunidad de fe a la Iglesia. § 9. La persecución de los cristianos". En *Historia de la Iglesia Católica*, editado por Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Karl Amon y Rudolf Zinnhobler. Barcelona: Herder, 2006.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. "Desafíos teológicos del siglo XXI". *Estudios Eclesiásticos* 97 (2022): 263-274.
- _____. "Escatología y eucaristía. Notas para una escatología sacramental". *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005): 51-67.
- _____. "Fundamentos teológicos del martirio cristiano". En *La confesión de la fe*, editado por María Encarnación González Rodríguez, 37-84. Madrid: Edice, 2013.
- _____. "Habitar en el tiempo escatológico". En *Fundamentos de Teología Sistemática*, editado por Gabino Uríbarri, 253-281. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003.
- _____. "La fe cristiana en Occidente, entre la emoción y la parresía". *Razón y fe* 246 (2002): 207-218.
- _____. "Retos de la cultura plural actual a la Iglesia para su reforma misionera". *Revista Catalana de Teología* 43 (2018): 263-301.
- _____. "Sentido cristiano de la muerte: apuntes pastorales". *Estudios Eclesiásticos* 82 (2007): 85-118.
- _____. "Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente". *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003): 301-333.