

No.
41

**Teoría
y Praxis**
Revista de Ciencias Sociales
y Humanidades.

ISSN 1994-733X, Editorial Universidad Don Bosco, año
20, No.41, Vol. 2, Julio-Diciembre de 2022, p. 31-54

ISSN 1994-733X, Editorial Universidad Don Bosco, year
20, No.41, Vol. 2, July-December 2022, p. 31-54

De la auto-comunicación de Dios a la identidad martirial del cristiano. El martirio en El Salvador

From God's self-communication to the martyr identity of the Christian. The martyrdom in El Salvador

Ramón Obdulio Lara Palma¹

Resumen

Dios habla y tiene un lenguaje para comunicarse. Al comunicarse se auto dona en una dinámica de autocomunicación absoluta. Al auto comunicarse, Dios hace que el hombre se convierta también en don para los demás ¿Cómo entender esa ontología del don y esa existencia martirial? ¿Es posible hablar de una identidad martirial o de una existencia martirial como característica fundamental del ser humano? ¿Cómo comprender la experiencia martirial salvadoreña? Estas son las preguntas que problematizan este breve ensayo. Las respuestas que se intentan ofrecer nos dejan abiertas a su vez otras perspectivas para seguir profundizando.

Palabras clave: autocomunicación, antropología, don, existencia, martirio

Abstract

God speaks and has a language to communicate. In communicating himself, he gives himself in a dynamic of absolute self-communication. Through self-communication, God makes man also become a gift to others. How can we understand this ontology of gift and this martyrial existence? Is it possible to speak of a martyrial identity or a martyrial existence as a fundamental characteristic of the human being? How to understand the Salvadorian martyrdom experience? These are the questions that problematize this brief article. The answers that we try to offer leave open other perspectives for further deepening.

Keywords: self-communication, anthropology, gift, existence, martyrdom

¹Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), Profesor del Seminario Mayor "Mons. Romero" (Santiago de María, El Salvador), Profesor Asociado a la Universidad Don Bosco (San Salvador) y actual doctorando en Teología Dogmática en la Université Catholique de Louvain (Bélgica). Email: ramon.larapalma@uclouvain.be

²Cfr. Benedicto XVI, *Exhortación Postsinodal Verbum Domini* (2010), 6.

Introducción

Dios es Palabra y habla al hombre; sostiene su Palabra porque cumple sus promesas². Al ser Palabra, Dios tiene un lenguaje por medio del cual establece relación de comunicación, donde la gramática es la historia y su relato es el hombre mismo. La biblia es el texto que relata el diálogo paradigmático establecido entre Dios y el hombre. Pero la grandeza de la relación comunicativa entre Dios y el hombre se expresa en lo que Rahner ha llamado la «autocomunicación absoluta de Dios», donde el hombre es considerado como el «evento de esa autocomunicación absoluta». La autocomunicación divina es ontológicamente performativa y puede ser comprendido como un existencial sobrenatural. De la autocomunicación divina se comprende que Dios es don que se dona y que invita al hombre igualmente a ser don para los demás. El martirio es la respuesta radical del hombre a la llamada divina de auto donarse, que toma la forma del existencial martirial porque es igualmente potencia martirial.

¿Cómo entender esa ontología del don y esa existencia martirial? ¿Es posible hablar de una identidad martirial o de una existencia martirial como característica fundamental del ser humano? ¿Cómo interpretar la existencia del martirio en El Salvador? Estas son las preguntas que problematizan este pequeño ensayo. Las respuestas que se intentan ofrecer nos dejan abiertas todavía otras perspectivas para seguir profundizando.

El don de la autocomunicación de Dios

El abordaje del tema de la autocomunicación de Dios lo hacemos de la mano de Karl Rahner, quien en su Curso fundamental sobre la fe³ nos regala una muy clara y sugerente presentación de dicho tema⁴.

El hombre, evento de la autocomunicación divina

El Dios de la biblia habla, no es un Dios mudo. Dios es palabra que comunica y al comunicar se dona a sí mismo. Según Rahner, Dios se auto comunica absolutamente porque es un ser, un misterio y un sujeto absoluto⁵. Para Rahner, la «autocomunicación divina significa, por tanto, que Dios puede comunicarse a sí mismo como sí mismo a lo no divino, sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre deje de ser el ente finito, distinto de Dios»⁶. El hombre es el «evento de la comunicación absoluta de Dios» de modo que la manifestación plena de Dios en Jesús expresa a los hombres que la autocomunicación de Dios es de carácter absoluto haciendo de la encarnación es el ephapax salvífico por antonomasia⁷.

³Cfr. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1972.

⁴Cfr. C. Schickendantz, «Autotranscendencia radicalizada en extrema impotencia. La comprensión de la muerte en Karl Rahner», *Anales de la Facultad de Teología*, 50 (1999), 147.

⁵Cfr. J. Aros Vega, «La autocomunicación absoluta de Dios en sí mismo según Karl Rahner», en *Veritas*, 25 (septiembre 2011), 133-151.

⁶K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 151.

⁷La reflexión sobre la absoluta autocomunicación de Dios a los hombres como autodonación absoluta en

Dicha autocomunicación divina es ontológica, dice Rahner, pero no en el sentido objetivista, «a manera de una cosa», sino «como un misterio personal y absoluto al hombre en cuanto ser que trasciende [...] una comunicación a él como ser espiritual y personal»⁸. La autocomunicación divina tiene relación directa con la doctrina de la gracia pues la «autocomunicación de Dios significa, por tanto, que lo comunicado es realmente Dios en su propio ser y precisamente así, es la comunicación para aprehender y tener a Dios en una visión y un amor inmediatos». Rahner concluye esta definición diciendo que «esta autocomunicación significa precisamente aquella objetividad del don y de la comunicación que es el punto cumbre de la subjetividad tanto del que comunica como del que recibe»⁹. La gracia santificante y la visión beatífica, dice Rahner, no son más que dos fases en la única autocomunicación de Dios al hombre.

La autocomunicación divina como existencial sobrenatural

La autocomunicación divina es reveladora y provocadora, afecta de manera central las facultades del entendimiento y la voluntad en el hombre. Tal autocomunicación es reveladora en cuanto activa el entendimiento para tener una experiencia de conocimiento del mismo Dios que se dona, sin que, por ello, dice Rahner, Dios deje de ser misterio absoluto para el hombre¹⁰. Esa cercanía absoluta de Dios en el hombre es provocadora porque toca su voluntad de manera que esta pueda ser conducida por la libertad perfeccionada a causa de la presencia divina que trasciende al mismo hombre¹¹.

El conocimiento y el amor son activados y perfeccionados por esa convivialidad divina en el hombre. Retomando el lenguaje heideggeriano, Rahner va a decir que «si ser es ser en sí, si la esencia del ente en cuanto que tiene ser es una iluminación interna y una autoposición personal, si todo grado menor de entidad puede entenderse como simple manera deficiente, limitada y de potenciada de estar dado el ser, entonces la autocomunicación ontológica de Dios a la criatura es por definición comunicación para un conocimiento y amor inmediatos»¹². Con la autocomunicación de Dios el ser del hombre es enriquecido con la ciencia y el amor divino¹³.

La comprensión de la autocomunicación absoluta de Dios al hombre permite comprender al cristianismo como la religión de la inmediatez con Dios. Tal inmediatez determina la esencia del contenedor en cuanto el contenido viene a ser ontológicamente la causalidad formal. De ahí que Rahner planteará la autocomunicación de Dios mismo como «existencial sobrenatural»¹⁴. Ciertamente, dice Rahner, la «inmediatez absoluta del hombre respecto de Dios mediante esa autocomunicación divina como ofrecida duraderamente a la libertad puede existir bajo el modo de mera donación previa, bajo el modo de aceptación y bajo el modo de repulsa»¹⁵.

analizar el pensamiento de San Cirilo de Alejandría, Cfr. M. Fedou, «L'incarnation comme autodonation de Dieu», *Nouvelle revue théologique*, vol. 141/2 (2019), 301-305

8K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 148.

9K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 149.

10Cfr. A. Cordovilla, «K. Rahner, la actualidad de un teólogo», *Estudios Eclesiásticos*, 80/313 (2005), 239.

11 Aquí entra el axioma que Rahner ha formulado en torno a la relación entre Dios y la criatura: «En la Encarnación el Logos crea asumiendo y asume por alienarse él mismo. Por eso rige también aquí, y de la manera más radical, específica e irrepitible, el axioma para toda relación entre Dios y la criatura: *cercanía y lejanía, disponibilidad y autonomía de la criatura no crecen en proporción inversa, sino directa*. Por eso Cristo es hombre del modo más radical y su humanidad es la más autónoma y libre, no aunque, sino porque es la asumida, constituida en tanto automanifestación de Dios» (cursivas añadidas): K. Rahner, «Para la teología de la encarnación» en *Escritos de Teología IV*, Madrid, Taurus, 1964, 154.

El don de sí mismo que hace Dios al hombre toma la forma de existencial sobrenatural que puede ser asumido o rechazado, no obstante, sea constitutivo de la existencia del mismo hombre. Dios respeta la libertad humana de aceptación o rechazo. Por eso Rahner también habla de la comunicación de Dios mismo como una condición de posibilidad de ser aceptada o rechazada.

En definitiva, podemos decir que la comunicación que establece Dios con el hombre es a modo de una autocomunicación absoluta que no es sino el don absoluto de Dios mismo al hombre. Dicha autocomunicación diviniza al hombre y se historiza como un existencial sobrenatural. El lenguaje comunicativo de Dios es el don y, como veremos, es el mismo lenguaje con el que corresponde al hombre comunicarse si quiere ser consecuente con su propia y más genuina identidad¹⁶.

De la autocomunicación de Dios al don de sí mismo del hombre

Teología del don

Partamos de la certeza bíblica de que Dios dona y está al origen de todo don (Sant 1,17). Jürgen Moltman afirma que «en la creación subyace la voluntad reveladora de Dios» y lo que Dios revela no es otra cosa que el don de sí mismo: crea para darse en un acto continuo de creación. Dios es don porque es amor¹⁷.

¹² K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 154-155.

¹³ Cfr. M. Schulz, «La necesaria mediación filosófica de la fe y de la teología según Karl Rahner», *Estudios Eclesiásticos* 80/313 (2005), 330-334.

¹⁴ Cfr. K. Rahner, «Problema de la teología de controversia sobre la justificación» en *Escritos de Teología IV*, Madrid, Taurus, 1964, 258-259. Al explicar cómo la gracia actúa en el hombre de manera tan radical, pero respetando la naturaleza, Rahner afirma que «el hombre está determinado internamente por un existencial sobrenatural consistente en que Cristo ha “justificado” en su muerte al hombre pecador ante el Dios santo», aquí p. 258. En una explicación más detallada sobre la idea del existencial sobrenatural, Rahner escribe: «Este concepto está basado ontológicamente en las siguientes proposiciones: el hombre, previamente a la justificación por la recepción sacramental o extra sacramental de la gracia, se encuentra incluido en la voluntad salvífica universal de Dios; el hombre se encuentra ya siempre como redimido y absolutamente obligado al fin sobrenatural. Esta situación es ya determinación ontológico-real del hombre que adviene gratuitamente a su naturaleza y, por tanto, es sobrenatural, aunque nunca falte de hecho el orden real» (K. Rahner-H. Vorgrimler, *Diccionario Teológico*, Barcelona, 1970, 245. Cfr. También R. Moreau, «L'existential Surnaturel selon Karl Rahner», en *Revue Thomiste*, vol. 118/4 (2018), 531-572.

¹⁵ K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 160.

¹⁶ Cfr. GS, 24: «El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás». El don de sí mismo a los demás es, para el Concilio, la plenitud del hombre.

Desde un punto de vista trinitario puede afirmarse que el Padre ama tanto a su creación que se entrega en el Hijo y permanece en el Espíritu. Dios se revela como amor que se dona a sí mismo.

Hemos ya visto que Rahner habla del don de sí mismo que Dios hace al hombre, quien puede, en su libertad, aceptar o rechazar ese don¹⁸. El dador (Dios) en sí mismo es el don (la gracia), dice Rahner, y cuando el hombre acepta ese don, se puede hablar de una «causalidad formal», que permite que Dios sea el principio constitutivo interno del hombre; es decir, esto hace del hombre un ser de «don» por esencia: el hombre es don. El hombre, pues, participa de la misma esencia de Dios (gracia divina) y por eso en la realización de su ser están implicadas la apertura-acogida y la auto entrega-solicitud, que son propias de Dios. Respecto a la gratuidad, dirá Rahner, no es ni significa exterioridad, sino constitutividad divina en el hombre¹⁹.

Por otra parte, si seguimos la propuesta de Adolphe Gesché, que no sólo ve a un hombre capaz de Dios (*capax Dei*) sino que también ve a Dios capaz del hombre (*Deus capax hominis*)²⁰, podemos decir que si la grandeza del hombre es connatural a su ser y su miseria proviene de sus actos, el hombre no tiene más que unirse a Aquel que da plenitud a su ser y perfección a sus actos, a Aquel que se «anonadó» en la condición de hombre caído -«pecador»- para enseñar -«Yo soy el camino»- al mismo hombre cómo actuar según su propia naturaleza²¹. El hombre al unirse a Dios puede alcanzar la verdad de su ser (ser él mismo) cuando ha perdido su propia identidad. El Verbo de Dios encarnado, humanizado en Jesús de Nazaret, revela al hombre la verdad del hombre²². Con razón Rahner había dicho con lacónica precisión: la antropología es una cristología deficiente y la cristología es una antropología realizada²³. En conclusión, hay que decir que Dios es don y se dona al hombre haciendo de este también un ser capaz de donarse. Por eso se habla de antropología del don.

¹⁷ J. Moltman, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, 96.

¹⁸ K. Rahner, *Curso fundamental de la fe*, 150.

¹⁹ K. Rahner, *Curso fundamental de la fe*, 155-156.

²⁰ A. Gesché, «Dieu est-il “capax hominis”?», en *Revue Théologique de Louvain*, 24-1 (1993), 3-37

²¹ Cfr. A. Gesché, «L'identité de l'homme devant Dieu» en *Revue théologique de Louvain*, 29-1 (1998), 3-28..

²² Cfr. *Gaudium et Spes*, 22: «En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». Sobre este punto vale la pena revisar los planteamientos de L. F. Ladaria quien no duda en afirmar que esa comprensión antropológica es la vía que seguir a partir del Concilio Vaticano II. Cfr. B. Sesbüé, *Historia de los dogmas. El hombre y su salvación*, II,

Antropología del don

Marcel Mauss descubrió que las culturas antiguas vivían en el «sistema del don», que se convierte en un sistema social total, capaz de implicar lo religioso, lo mitológico y lo chamánico²⁴. Los trabajos de C. Lévi-Straus, M. Hénaff e incluso M.I. Finley ha profundizado en las conclusiones de Mauss hasta el punto de poder decir que «el mundo del don», la «lógica del don» o el «sistema del don» forman la expresión religiosa ancestral más generalizada: el don tiene conexiones religiosas ineludibles²⁵. Podemos adelantar la idea de que el hombre siempre ha tratado de vivir su identidad de «ser un don» para el otro, porque el ser humano está hecho para darse. Aunque el esfuerzo de las «sociabilidades primarias»²⁶ por vivir bajo la lógica del don era sólo un intento, porque, según Singleton, la humanidad ha recorrido el camino del «para-don» (todo se recibe sin dar nada a cambio, no hay don de la gratitud), el camino del «contra-don» (una forma auténticamente religiosa, un intercambio amistoso y gratuito de don pero que obliga a devolver el don recibido) y el camino del «anti-don» (una expresión del individualismo, modo de relación que «monetiza» todo, es un intercambio con precio), y todo ello demuestra que la humanidad ha intentado vivir sobre la base de su identidad («ser don») sin conseguirlo.

¿Qué le falta a la humanidad para vivir su plena identidad, es decir, para ser «ella misma»? Le falta reconocerse a sí misma, confrontarse con la verdad de aquel que «revela plenamente el hombre al propio hombre» (GS, 22). Al no conseguir adherirse completamente a la fuente de la verdadera humanidad, pues sin esta adhesión no es posible ser un verdadero hombre («sin mí no podéis hacer nada» Jn 15,5), el ser humano se pierde²⁷. Si Cristo es plenamente el «ser para el otro» a quien hay que adherirse para ser plenamente «don para el otro», no hay otra solución que permanecer en él (Jn 15,4). Por ello, Nault reconoce que «el cristianismo habría producido una extensión (universalismo), una radicalización (del don al perdón), una interiorización (conversión, amor) del sistema del don»²⁸. La unión con Cristo permite la purificación de la dinámica del sistema del don.

Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, 114. También Cfr. J.L. Lorda, *Antropología Cristiana: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid: Palabra, 1996, 86.

²³ K. Rahner, «Problemas actuales de cristología», en *Escritos de teología I*, Madrid, Taurus, 1967, 183; «La cristología es a la vez el fin y el principio de la antropología, y esta antropología es verdadera y eternamente teológica. Porque Dios mismo se hizo hombre», p. 205; Id., «Para la teología de la encarnación», en *Escritos de teología IV*, Madrid, Taurus, 1964, 153.

²⁴ M. Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année sociologique*, t. I (1923-1924), p. 30-186, rééd. dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1968, p. 145-279, aquí p. 204. Ver también François Nault, «La grâce du don ou l'horizon théologique de la déconstruction (Mauss, Derrida, Hénaff)», en *Études Théologiques et Religieuses* 85/3 (2010), 299-321.

²⁵ M. Singleton, «Les lieux et les non-lieux du don et de la religion», en *Revue du MAUSS* 52/2 (2018), 35-47.

²⁶ A. Caillé, *Anthropologie du don*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 86.

Donar la vida para poder recuperarla plenamente

Paul Ricoeur habla del *homme capable*²⁹ que es definido por sus acciones y su Yo es determinado por las relaciones; pero esta capacidad no se reduce al sentido de puedo, ya que implica también el sentido de contengo, es decir, tener la capacidad de acoger y recibir, o mejor, la disponibilidad al encuentro. Esta capacidad se concreta en la capacidad de amar. Entremos ahora en lo que significaría la expresión «hombre capaz de amar», pues es «capax Dei»³⁰, y así profundizar en esta comprensión del hombre desde el don, tal y como lo hemos definido.

Principio bíblico: perder la vida para salvarla

«Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien la pierda por mí y por el Evangelio, la salvará» (Mc 8,35). Marcos sitúa esta expresión en el contexto de la enseñanza de Jesús sobre las «condiciones del discipulado». El discípulo tiene una comunión de destino con su maestro y, por tanto, debe aceptar «su cruz», es decir, seguir el camino de la entrega de su propia vida para tener la vida verdadera. El camino de la cruz (vía crucis) es el camino de la vida, porque es el camino de la entrega (vía amoris). Aceptada la condición de la entrega o auto donación, Jesús plantea una situación paradójica que nos interesa destacar: perderse para encontrarse, morir para vivir. Este trasfondo paradójico se encuentra en Marcos 9,35 (Ser el último para ser el primero) y 10,43-44 (Ser siervo para ser importante).

Para Marcos, el pensamiento del hombre es salvarse a sí mismo, pero el pensamiento de Dios es el contrario: entregarse³¹. El pensamiento de Dios es coherente con la verdad de que Él es un Dios amor que se dona. Por el contrario, el pensamiento del hombre constantemente se desvía del de Dios; y es aquí donde el hombre se pierde, porque sólo puede alcanzar la verdad de su ser por el camino indicado por Dios, es decir, reproduciendo la vida divina enseñada y actualizada en Jesús, que mostró al hombre cómo es posible entregarse de forma verdaderamente radical.

²⁷ Aquí seguimos el principio «*gratia non tollit naturam sed supponit et perficit eam*» reformulado por Luis de Molina, orientado a entender la relación del Primer Adán (natura), que necesita del Segundo Adán (gratia) que es Cristo para encontrar su plenitud. Cfr. L. de Molina, *Concordia liberi arbitrii*, q. 14, a. 13, disp. 9.

²⁸ F. Nault, «La grâce du don ou l'horizon théologique de la déconstruction (Mauss, Derrida, Hénaff)», 302.

²⁹ Cfr. D. Jervolino, P. Ricoeur. *Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, 44; G. Fiasse (dir.), *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2015.

³⁰ El «*Homo capax*» de Ricoeur puede entenderse mejor como «*Homo capax Dei*». Si el hombre es capaz de Dios, también es capaz de amar en su máxima expresión: amar como Dios ama. Y la máxima expresión del amor es el don de sí mismo, tal y como Dios ha demostrado su amor. Cfr. P.M. Malet, «*Homo capax*», en *Teología y Vida*, Vol. LII (2011), 692.

La entrega radical que Jesús dramatiza³² en la historia tiene una finalidad ejemplar-paradigmática, mientras que la entrega en el hombre tiene una razón mimética-normativa, es decir, imitar a Jesús y ser fiel a la norma del Evangelio del Reino. Jesús dramatiza la entrega porque es un acto de amor y forma parte de la esencia divina. Además, el amor de Jesús expresado en la entrega de su propia vida por sus amigos se convierte en el paradigma y al mismo tiempo en la llamada a sus discípulos para que hagan lo mismo: donar la propia vida³³. Al imitarlo así, el hombre alcanza la plenitud de su ser, que consiste en estar unido a Dios (divinización).

Esta plenitud de vida sólo es posible mediante la adhesión a Cristo. Juan sitúa la frase «No hay amor más grande que éste» (Jn 15,13) en el contexto de la invitación de Jesús a permanecer unidos a él (parábola de la vid y los sarmientos) porque Jesús mismo lo había dicho: «sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5). El reto es tan grande que, sin la intervención de la gracia de Dios, sin la indispensable comunión con él, no sería posible afrontarlo.

El don radical: el martirio

El martirio es una expresión de fe, de principios y de convicciones radicales. En la historia del martirio encontramos el paso de héroe a santo³⁴. No nos detendremos en la diversidad de formas y expresiones que puede tener el martirio, sino que nos centraremos en su comprensión cristiana³⁵.

³¹ Cfr. C. Facant, *L'évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004, 328.

³² El concepto drama lo tomamos en el sentido balthasariano. Cfr. H.U. Von Balthasar, *Teodramática I. Prolegómenos*, Madrid, Encuentro, 1990, 19-27.

³³ Cfr. R. Schnackenburg, «Gesù fra i suoi. Passione e risurrezione» en *Comentario teológico del Nuevo Testamento. Il Vangelo di Giovanni, III*, Brescia, Paideia Edictrice, 1981, 178-179.

³⁴ Cfr. M.-F. Baslez, «La genèse du martyre: du héros antique au saint chrétien» en *Transversalités* 156/1 (2021), 11 - 21.

³⁵ Cfr. B. M. Esposito, «Martirio e testimonianza. L'ambivalenza del concetto cristiano di "martirio"», en *Lexia. Rivista di semiotica*, Roma, Aracne Editrice, 2018, 81-102.

Tampoco nos detendremos en la concepción tradicional del martirio como muerte por odio a la fe (*odium fidei*), sino como la más completa y radical *imitatio Christi*³⁶. Visto así, el martirio no consiste en morir por la fe, ni siquiera en morir «por» Cristo, sino en morir «como» Cristo³⁷.

La muerte de Cristo fue un «morir por», y más que un acto sacrificial, fue un don de amor *Propter Hominis*. La muerte martirial del discípulo de Cristo no se entiende, por tanto, como una inmolación que se ofrece a la divinidad, pues los cristianos habían comprendido bien desde el principio la frase profética subrayada y clarificada por Jesús: «Quiero misericordia y no sacrificio» (Mt 9,13; 12,7)³⁸. Más bien, la muerte del cristiano es entendida y aceptada como un don de amor que el discípulo hace en fiel imitación del Maestro.

³⁶ Cfr. V. Donard, «Repères pour penser le martyre chrétien» en *Topique*, 113/4 (2010), 27 - 41. Los estudios de C.G. Jung también desde la perspectiva psicológica sobre la «imitatio» resultan muy sugerentes. Cfr. C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, t. 2, Paris, Albin Michel, 1982, 117; Id., *Aïon. Études sur la phénoménologie du Soi*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 51; Id., *Psychologie et religion*, Paris, Buchet-Chastel, 1974.

³⁷ «Martir es no sólo ni principalmente el que muere por Cristo, sino el que muere como Jesús; mártir es no sólo ni principalmente el que muere por causa de Cristo, si no el que muere por la causa de Jesús. Martirio es, pues, no sólo muerte por fidelidad a alguna exigencia de Cristo, que hipotéticamente pudiera incluso haber sido arbitraria, sino reproducción fiel de la muerte de Jesús», J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, UCA editoriales, 1991, 444; Id., «Los mártires jesuánicos en el tercer mundo», en *Revista Latinoamericana de Teología (RLT)* 48 (1999), 237-255. Nuestro concepto de Imitación de Cristo va en la línea de los mártires jesuánicos de Sobrino y no en la línea de Tomás de Kempis, representante de la *Devotio Moderna*.

³⁸ Seguimos aquí la propuesta de Candida R. Moss quien contesta vehementemente la teoría dominante de comprender el martirio como sacrificio: Cfr. C.R. Moss, *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, New York, Oxford University Press, 2010, 77-87.

El martirio es la imitación radical de Cristo³⁹. El modelo paradigmático es el martirio de Jesús. En el Apocalipsis a Jesús se le reconoce como «el mártir fiel y verdadero» (Ap 1,5), al que sus discípulos deben seguir con la misma fidelidad⁴⁰. El relato de la muerte de Esteban, el primer discípulo martirizado, se centra en una réplica casi literal de la ejecución de Jesús. Como Cristo, Esteban también muere ofreciendo el perdón a sus verdugos.

Desde el comienzo de las persecuciones, los cristianos han tenido que ampliar el concepto de martirio hasta el punto de vincularlo íntimamente con el acontecimiento violento de la muerte a causa del «testimonio de la Palabra y del testimonio de Jesús» (Ap 1,3). Los «testigos mártires», según el Apocalipsis, son los que han vencido a su acusador «por la sangre del Cordero y por la palabra de su testimonio, pues han despreciado su vida ante la muerte» (Ap 12,11). De modo que «el martirio tiene un innegable fundamento cristológico, pues si Cristo es el testigo fiel hasta la muerte, se convierte en la figura arquetípica por excelencia del mártir cristiano. En otras palabras, el mártir cristiano es aquel que, como Jesús, ha mantenido su testimonio fiel hasta la muerte»⁴¹.

³⁹ La comprensión del martirio como *Imitatio Christi* puede remontarse hasta San Ignacio de Antioquía y encontrarse en el mismo San Agustín, así como en muchos otros Padres de la Iglesia. Cfr. E.J. Tinsley, «The imitatio Christi in the Mysticism of St. Ignatius of Antioch», *Studia Patristica* 2/2(1957), 553-560; P.A. Hartog, «Imitatio christi and Imitatio Dei: High Christology and Ignatius of Antioch's ethics» en *Perichoresis* 17/1 (2019), 3-22; A. Dupon, «Imitatio Christi, Imitatio Stephani Augustine's thinking on martyrdom based on his sermones on the protomartyr Stephen», *Augustiniana*, Vol. 56, No. 1/2 (2006), 29-61. San Ignacio de Antioquía ya había planteado el martirio como una *Imitatio Christi*, cuando se presenta como μαθητής (discípulo) pero que sólo con el martirio será un auténtico μιμητής (imitador) de Cristo. Cfr. F. G. Clancy, «Imitating the mysteries that you celebrate: martyrdom and Eucharist in the early Patristic period», en D. V. Twomey- M. Humphries (Eds.), *The Great Persecution. The proceedings of the Fifth Patristic Conference*, Maynooth, Inglaterra, Four Courts Press, 2009, 106 -140. Aquí página 108. También Cfr. R.D. Young, «Ignatius of Antioch, "Attaining the Father"», en *Communio* 26/2 (1999), 333-342. El estudio y comprensión del martirio como *Imitatio Christi* tiene una amplia cobertura en la investigación histórica y teológica sobre el martirio. Ver E.A. Castelli, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York, Columbia University Press, 2004; L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003; D. Wood (ed), *Martyrs and Martyrologies*, Oxford, Blackwell, 1993; C.R. Moss, *Gods, Lords and Kings: the characterization of the martyrs in the early Christian Acta Martyrum* (PhD), Yale University, 2008.

⁴⁰ Cfr. A.-M. De Lassus, *Les lettres aux Églises de l'Apocalypse. Analyse et interprétation*, Paris, Parole et Silence, 2014.

⁴¹ J.A. Fuentes, *El martirio en el Apocalipsis. Aproximación exegético-teológica*, tesis inédita defendida en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, 2021, 218.

El martirio es el testimonio supremo de la verdad. Jesucristo vino al mundo para «dar testimonio de la verdad» (Jn 18,37). ¿Qué verdad? Especialmente la verdad de Dios, un Dios amoroso que se da a sí mismo en Jesucristo; la verdad del hombre, que participa de la esencia misma de Dios, lo que le permite ser un don para los demás. El cristiano da testimonio con su palabra y su vida de la verdad de Dios, de la verdad de Cristo y de la verdad de su propia identidad. San Ignacio de Antioquía, que ofrece en sus cartas una amplia exposición del significado del martirio, asume su identidad como testigo llamado a ofrecer su vida por Dios, por Cristo y por la humanidad: «Yo soy tu víctima y me ofrezco como sacrificio por vosotros, Efesios, por vuestra Iglesia, que es famosa en todos los tiempos»⁴². La entrega de la propia vida de Ignacio es «por vosotros», es decir, un acto de amor *propter hominis* y *propter Dei*, para el bien de los creyentes y para glorificar a Dios⁴³. Y según Paul A. Hartog, en el sistema de valores ignaciano, el martirio es la más alta realización de la moralidad cristiana⁴⁴.

«Dejadme ser pasto de las fieras. Es a través de ellas que me será dado llegar a Dios⁴⁵» dice San Ignacio. Y más tarde dirá: «Lo busco a él, al que murió por nosotros. Lo quiero a él, al que resucitó por nosotros. Mi nacimiento está cerca⁴⁶». El don de sí mismo se convierte en un encuentro y una comunión con Dios⁴⁷.

⁴² Ignacio de Antioquía, *Carta a los Efesios*, III,1 (Los textos de las cartas de san Ignacio las tomamos de la versión española de J.J. Ayán, *Padres Apostólicos*, Madrid, Ciudad Nueva, -2ª. edición, 3ª. impresión-, 2014).

⁴³ Donard sostiene que el fantasma sacrificial todavía está presente en San Ignacio de Antioquía: «Nous voyons par conséquent que, chez Ignace, le fantôme sacrificiel continue d'œuvrer et que le martyr apparait, d'un point de vue anthropologique, en quelque sorte comme le «sacrifice parfait», à savoir qu'une victime ne vient pas prendre la place du sacrifiant mais que ce dernier occupe lui-même la place qui lui est réservée sur l'autel» («Vemos, pues, que en Ignacio sigue operando el fantasma sacrificial y que el martirio aparece, desde un punto de vista antropológico, como una especie de “sacrificio perfecto”, es decir, que una víctima no ocupa el lugar del sacrificador, sino que éste último ocupa, él mismo, un lugar que le es reservado en el altar”; traducción libre), V. Donard, «Repères pour penser le martyr chrétien», 37. Sin embargo, nosotros insistimos con mayor énfasis que el mártir cristiano lo es en consecuencia de su identificación perfecta con Cristo, quien historiza el don del mismo Dios a los hombres, al grado de morir por el bien de todo el género humano.

⁴⁴ Cfr. P.A. Hartog, *Imitatio christi and Imitatio Dei*, 14. En eso también están de acuerdo Löhr y Kleist: Cfr. H. Löhr, «The Epistles of Ignatius of Antioch», En W. Pratscher (ed) *The Apostolic Fathers: An Introduction*, Waco, TX, Baylor University Press, 2010, 91-115; J.A. Kleist, *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch (Ancient Christian Writers)*, New York, Paulist Press, 1946.

⁴⁵ Ignacio de Antioquía, *Carta a los Romanos*, IV, 1.

⁴⁶ Ignacio de Antioquía, *Carta a los Romanos*, VI, 2.

⁴⁷ Esta comunión con Dios se entiende también como «santidad», porque el «Santo» es sólo Dios y quien entra en comunión con él se hace «santo». Aquí es donde entra en juego claramente la definición de C. Theobald del término «santo»: aquel en quien «pensées, paroles et actes concordent absolument et manifestent la simplicité et l'unité de son être» («los pensamientos, las palabras y las obras están en absoluta concordancia y manifiestan la simplicidad y la unidad de su ser») en C. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Cerf, coll. Cogitation fidei, 2007, 71. Según Theobald, el reino de Dios se hace presente de esa manera en Jesús y, como él y por él en la fuerza del Espíritu Santo, también en la vida de todo discípulo.

La plenitud esperada y deseada por el hombre sólo se alcanza mediante el acto radical de la entrega, porque así imitamos fielmente a Cristo, que vino a revelar la verdad de Dios: el amor que se entrega⁴⁸. La verdad del hombre también se revela y confirma. El hombre es, como Dios, un don-entrega por esencia hemos insistido. El martirio es la vocación universal del hombre, pues si quiere ser fiel a su identidad, debe vivir una «existencia martirial». Se confirma la sentencia de Jesús: «Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará» Mc 8,35).

Existencia martirial del cristiano

Frente a Dios y frente a los otros el hombre sólo tiene que ser «sí mismo⁴⁹». Con lo dicho hasta aquí hemos tratado de hacer un somero bosquejo de la economía del don, por retomar esta oportuna expresión de Paul Ricoeur⁵⁰, economía que tiene como punto de llegada la comprensión de la identidad cristiana que a su vez puede comprenderse como una existencia martirial. Lo propio del cristiano, lo que le otorga el estatuto pleno de discípulo, es que viva su condición discipular dentro de la lógica latente y permanente del don de sí hasta el punto de dar la propia vida en cualquier instante y circunstancia.

La «potentia martirialis» del discípulo

El cristiano, en cuanto discípulo del «testigo fiel y verdadero», está invitado a vivir una existencia martirial, como una disposición propia y originante de su ser, en el sentido que la escolástica le daba a la expresión «Potentia Oboedientialis⁵¹», que era la ordenación del hombre a la gracia. Los sacramentos actualizan en el discípulo algunas expresiones particulares de la gracia divina.

⁴⁸ Cfr. C.R. Moss, «Suffering Like Christ» en Id., *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, 19-73. La propuesta de Moss es que el *alter Christus* debe interpretarse como un *imitatio Christi* en el martirio, es decir, en la entrega total hasta la muerte. Ver también C.R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom*, New Haven, Yale University Press, 2012.

⁴⁹ Según la teoría del don de Mauss «el don obliga». Sin embargo, nosotros podemos proponer desde la antropología teológica que más bien el «don provoca», llama a ser lo que se está llamado a ser, lanza al hombre a encontrar su propia naturaleza o esencia. Vale la pena aquí revisar la propuesta analítica del «sí mismo» que hace Paul Ricoeur en su obra *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990) donde analiza con mayor profundidad su proyecto iniciado en *Temps et Recit III* (Paris, Seuil, 1985) sobre la identidad narrativa, donde igualmente distingue la identidad-idem y la identidad-ipse.

⁵⁰ P. Ricoeur, *El sí mismo como otro*, (prefacio) XXXIX.

⁵¹ K. Rahner, «Potencia obediencial», en SM, V, 5119-5123; Id., *Escritos de teología, I*, Madrid, Taurus, 1962, 325-347; Id., *Oyente de la palabra*, Barcelona, Herder, 1967, 15-32.

Por ejemplo, por el bautismo, el cristiano es configurado con Cristo en cuanto se hace copartícipe de su identidad (divinización) y su misión (entrega). Y si Cristo vino al mundo para ser «testigo» (*martyr*) de la verdad, y su testimonio fue ratificado con su propia sangre, así el cristiano también comparte esa identidad y ese mismo destino martirial. El Espíritu Santo, por su parte, anima y fortalece al bautizado a la aceptación y actualización de su condición martirial. Con justa razón el sacramento de la confirmación es conocido también como el sacramento de los «testigos»; es decir, la gracia viene en auxilio de la naturaleza débil y le permite desarrollar una auténtica capacidad martirial: el cristiano es siempre un mártir en potencia.

Si la *Potentia Oboedientialis* para los escolásticos era la ordenación del hombre a la gracia, podemos proponer nosotros una *Potentia Martirialis*, es decir, una ordenación natural del cristiano al martirio, en cuanto está íntimamente unido y configurado con Cristo por el bautismo y confirmado con el sello del Espíritu, quien a su vez lo convierte en valiente testigo. Podemos decir que el discípulo tiene una constitución esencial y natural para el martirio. Esa martirialidad de la existencia cristiana puede ser entendida en modo substancial y en modo temporal.

«Existencial martiria» del cristiano

Si decimos que substancialmente el cristiano está ordenado totalmente al martirio, lo hacemos a partir de la relación connatural que el bautizado establece con Cristo, a la manera de san Pablo («ya no soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí» Gal 2,20); se trata, por tanto, de la «criatura nueva» (2 Cor 5,17), o sea, el hombre nuevo renacido en Cristo. Ciertamente esa condición martirial intrínseca no es «natural» al hombre en el sentido de una necesidad esencial de la naturaleza humana, sino que le viene dada (por gracia) en el momento del bautismo y ratificada en la confirmación, es decir, en el momento de su elevación a la condición plena de cristiano. Sólo el discípulo es quien tiene esa martirialidad intrínseca en su ser cristiano.

Cuando hablamos de existencia martirial necesariamente debemos abordar la dimensión temporal del ser humano. Prestemos para este fin la idea del existencial sobrenatural que ya hemos encontrado en Rahner⁵² y transformemos en un existencial martirial. El concepto existencial Rahner lo presta del lenguaje heideggeriano y viene a indicar el modo característico del ser en apertura. Utiliza este concepto para explicar el hecho de que «estar-justificado (objetivamente) por Cristo ante Dios precede a la apropiación subjetiva de la salvación»⁵³.

⁵² Cfr. K. Rahner, «Problema de la teología de controversia sobre la justificación» 258-259; K. Rahner-H. Vorgrimler, *Diccionario Teológico*, Barcelona, 1970, 245; R. Moreau, «L'existential Surnaturel selon Karl Rahner», 531-572.

Nosotros podemos decir, por nuestra parte, que la disposición al martirio está latente en modo permanente en el cristiano pero que la concreción histórica del «ser mártir» puede llegar en cualquier momento del devenir histórico; es decir, la predisposición subjetiva-entitativa al martirio precede a la realización objetiva-histórica del mismo.

Esa predisposición constante al martirio, si bien no se ve todavía concretada como acontecimiento histórico, es a lo que llamamos existencial martirial. Dentro de ese existencial martirial podemos encontrar la idea del «martirio cotidiano»: los momentos de muerte (no cruenta) que debe aceptar el discípulo en cuanto la *imitatio Christi* se va realizando día a día⁵⁴. Ciertamente no todos los bautizados imitarán a Cristo-Mártir en modo cruento, pero sí todos los discípulos estamos llamados a hacer de nuestras vidas un don radical, de modo que la muerte se vaya experimentando poco a poco en la dinámica de una existencia martirial.

Existencia martirial en El Salvador

La realidad martirial en El Salvador está más que constatada. El reconocimiento canónico del martirio de Mons. Romero, Rutilio Grande, Cosme Spessotto, Manuel Solórzano y José Rutilio Lemus, da evidencia contundente de la martirialidad en este país. Ellos representan a una cantidad de testigos del Evangelio que no serán oficialmente reconocidos⁵⁵, pero que vivieron como verdaderos discípulos e imitadores de Cristo hasta las últimas consecuencias:

⁵³ K. Rahner, «Problema de la teología de controversia sobre la justificación», 259. Retomando el lenguaje aristotélico-tomista el martirio es latente, en potencia, porque es parte constitutiva o un modo característico del ser cristiano (un existencial como el habla, el comprender, la alteridad y el mundo), y espera ser puesto en acto cuando las condiciones de posibilidad de «actuarlo» se diesen.

⁵⁴ Aquí podemos encontrar la propuesta que Teresa de Liseaux nos ofrece en su Historia de un alma, donde propone el «caminito espiritual», que no es sino la vía de los pequeños momentos de muerte cotidianos que el alma cristiana, unida plenamente a Cristo, puede realizar: T. de Liseaux, Historia de un alma. Las misericordias del Señor, S. L., Publicación Independiente, 2020. Ver también E. de la Serna, «El martirio en el pensamiento de Teresa de Lisieux», en Vida Espiritual 113 (1994) 61-73; V.R. Azcuy - E. de la Serna, «Vida teológica y ciencia teológica de Teresa de Lisieux. Aportes a una causa doctoral», en *Teresianum* 48/1 (1997), 3-51.

⁵⁵ Cfr. AA.VV., *Testigos de la fe en El Salvador. Nuestros sacerdotes y seminaristas diocesanos mártires 1977-1993*, San Salvador, Impresos Quijano, 2008. El arzobispo de la arquidiócesis de San Salvador publicó una carta pastoral recogiendo y resaltando el valor eclesial de esas muertes martiriales: J.L. Escobar Alas, *II Carta pastoral: «Ustedes también darán testimonio, porque han estado conmigo desde el principio (Jn 15, 27)»*, San Salvador, Arzobispado, 2017. Muy ilustrativo es el esfuerzo de la Asociación de Frailes Franciscanos OFM de Centro América y Panamá, quienes hicieron un minucioso trabajo en el que recogieron datos biográficos y contextuales de la muerte «martirial» de muchos catequistas de las diferentes diócesis de El Salvador: AA.VV., *Testigos del Evangelio, I-VII*, San Salvador, Asociación de Frailes Franciscanos OFM de Centro América y Panamá (Equipo Maíz), 2012-2018.

entregar su vida por la Palabra y el Testimonio del Señor resucitado. Podemos preguntarnos sobre la dinámica mimética crística, performativa y determinante, que está detrás de la historia de estos mártires, que a su vez se fue desarrollando e historizando al grado de terminar en la muerte martirial.

Podemos decir que la Iglesia toda, por ser el pueblo de bautizados, es martirial por esencia, en el sentido de la «potencia martirial» y de la «existencia martirial» de las que hemos hablado. Sin embargo, esa potencialidad martirial se ha actualizado cruentamente solo en algunos a quienes se les ha dado el don de ser *collega passionis cum Christo*. Es que llegar a la *imitatio Christi* de manera perfecta mediante la *imitatio per crucem* no le es dado a todos los miembros de la Iglesia⁵⁶. Los mártires salvadoreños, aquellos reconocidos oficialmente por la Santa Sede, como aquellos anónimos, personifican colectivamente a este pueblo martirial.

El martirio nuevo en El Salvador

La intrepidez de hacer la vida un don total a imitación de Cristo, en cuanto acto de amor que busca el bien de los demás, es quizá la diferencia entre el martirio de los cristianos de la Iglesia primitiva y los mártires del siglo XX, de los cuales los mártires salvadoreños son insignes representantes. Aquel era un acto de valentía que confirmaba la identidad y pertenencia a un credo y a una Iglesia, que en el marco de un proceso persecutorio y judicial, se rendía testimonio firme de convicciones y principios hasta aceptar la muerte; este es un acto de valentía del amor que acepta la muerte activamente, que viene ciertamente por causas persecutorias, pero no necesariamente por una oposición a una doctrina sino por oponerse a los valores y principios como justicia y la verdad que el cristiano defiende para sí y particularmente buscando el bien de los demás. En este sentido, podemos decir que el concepto canónico de martirio ha tenido una clara evolución⁵⁷.

⁵⁶ Con claridad el Concilio había dicho que «si ese don se da a pocos (el martirio), conviene que todos vivan preparados para confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle por el camino de la cruz en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia» (GS, 42).

⁵⁷ Nos referimos al concepto de martirio definido por Benedicto XIV en su libro «De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione»: Benedetto XIV-Prospero Lambertini, *La beatificazione dei servi di Dio e la canonizzazione dei beati* Vol. I.2, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2011. La comprensión canónica del martirio concentrada en el *Odium Fidei*, es pues, de corta data. Ciertamente que el Papa Benedicto XVI ratifica esa «doctrina teológica perenne de la Iglesia» (Cfr. Mensaje en la sesión plenaria de la Congregación para la causa de los santos: 24-04-2006: www.vatican.va) y ve necesario que aflore directa o indirectamente, aunque siempre de modo moralmente cierto, el *Odium Fidei* del perseguidor; ya que, si falta ese elemento, dice el Papa, no existiría un verdadero martirio. Sin embargo, esa centralidad canónica en los motivos del verdugo está cediendo cada vez más espacio a los motivos del mártir: su fidelidad a Cristo y a su mensaje, manifestada en una elevada y valiente caridad. Ciertamente debe haber un verdugo

se abogara por la extensión del concepto de martirio a una comprensión de una muerte aceptada pero dentro de un combate activo que nace del compromiso de fe y la caridad, ya que el concepto canónico define que para que haya martirio de haber una aceptación pasiva de la muerte por causa de odio a la fe⁵⁸. No se trata por tanto de ver el martirio, como la costumbre nos ha hecho pensar, sobre cristianos que son condenados a muerte por un juez o cualquier autoridad que rechaza la fe.

Los perseguidores actuales de los cristianos (que pueden también ellos ser cristianos)⁵⁹ no les dan ninguna oportunidad de confesar su fe al estilo antiguo, donde el mártir aceptaba una muerte pronunciada por una decisión judicial. Los martirizados en los tiempos actuales, quienes, dentro de un compromiso activo por su fe y movidos por la caridad, deciden mantenerse firmes a pesar de las amenazas hasta la consumación de su asesinato, pero en el silencio y, muchas veces, abandonados por los demás. De ahí que múltiples voces, como la de Rahner en su momento, plantearon que tanto Mons. Romero como Maximiliano Kolbe debían ser vistos como mártires en pleno sentido. Evidentemente esa abogacía sobre la extensión del concepto martirio ha sido aceptada oficialmente por la Iglesia⁶⁰. El mismo Juan Pablo II en 1982, al momento de canonizar a Maximiliano Kolbe, declaró que su culto debía pasar de confesor a mártir. Casi 40 años después fue canonizado Mons. Romero como verdadero mártir de la justicia⁶¹. El martirio ha dejado de ser calificado sólo por *odium fidei* y ha pasado a ser por *odium caritatis, odium iustitiae*⁶²; ya no se trata de una jurídica

(o condición de persecución), porque es ahí donde el testimonio del cristiano llega a ser testimonio de sangre.

⁵⁸ K. Rahner, «Dimensiones del martirio», en *Concilium* 193 (1983), 321-324.

⁵⁹ Juan H. Pico sostiene que el martirio en Latinoamérica se caracteriza porque los verdugos son también cristianos, son bautizados en Cristo los que levantan la mano contra sus mismos hermanos. Cfr. J. Hernández Pico, «El martirio hoy en América Latina», *Concilium*, 165-174.

⁶⁰ La evolución de la comprensión del martirio se ve claramente reflejada en el proceso de M. Kolbe, quien es beatificado por Pablo VI en 1971 como confesor y es canonizado por Juan Pablo II como mártir. Esta novedad se comprende porque el Concilio habla del martirio como «signo del amor que se abre hasta hacerse total donación de sí» (Cfr. LG, 42, 50; GS, 20; AG, 24; DH, 11, 14).

⁶¹ En la misma línea martirial están las muertes de Mons. Enrique Angelelli de Argentina, la de Cosme Spessotto y la de Rutilio Grande y sus compañeros mártires de El Salvador, quienes ya fueron declarados mártires y respectivamente beatificados. Cfr. P. Nazareno Pastrone, «Mons. Enrique Angelelli, obispo de La Rioja (1968-1976). Recepción diocesana de su muerte: testimonios y valoraciones», en *Revista Teología* LI, No. 115 (2014), 11-31; J.M. Tojeira, «Novedad y traición: el martirio de Rutilio Grande» *RLT* 32 (2015), 163-174; con un análisis eclesiológico, ver la semblanza de Rutilio que ofrece Sobrino en J. Sobrino, «Rutilio Grande. El nacimiento de una Iglesia nueva, salvadoreña y evangélica», en *RLT* 24 (2007), 3-12.

⁶² Cfr. J.I. González Faus, «Testigo del amor, muerto por odio al amor», en *Concilium* 299 (2003), 67-74. En la misma línea lo plantea E. Tames, «Mártires de América Latina», en *Concilium* 299 (2003), 33-40; Id., «Los mártires de América Latina, a la luz del martirio de Perpetua y Felicitas»,

aceptación pasiva de la muerte sino de un compromiso activo que acepta la muerte; tampoco se trata sólo de sujetos individuales, sino de conglomerados sociales que son martirizados⁶³.

Los mártires de la Iglesia primitiva fueron fieles al señorío de Jesús. Frente a la religión del imperio y la subyugación de las conciencias que imponía, los cristianos se plantaron con actitud firme y subversiva, por lo que la ejecución de sus miembros se convirtió en motivo de identidad, orgullo y dignidad⁶⁴. El cristianismo actual está convocado a una actitud disruptiva parecida, pero con notas muy propias. Ahora la fidelidad al señorío de Jesús y la fidelidad a su proyecto (Reino) raramente pasa por un proceso judicial formal donde el veredicto determina la ejecución del cristiano a causa de su odio frontal a la religión. Los mártires salvadoreños han demostrado que el martirio se acoge en condiciones donde la valentía por mantenerse firme en los principios y valores cristianos es condición indispensable. Como no se ataca en modo sumario la religión, el mártir actual ha debido aceptar la muerte por defender los valores más elevados que fundamentan la religión cristiana y el proyecto del Reino que Jesús predicó.

Baste recordar tres casos paradigmáticos sucedidos en el siglo XX. Primero, el martirio de María Goretti, ejecutado por un vecino (y cristiano), es la muestra de un martirio novedoso: exalta la grandeza de las virtudes morales (castidad en este caso); segundo, el martirio de Maximiliano Kolbe, ejecutado por un sistema opresor gubernamental (nazismo), muestra el modo de ser mártir en el sentido de la profunda solidaridad (caridad) para con el prójimo; tercero, el martirio de Óscar Romero, ejecutado por quienes creían defender la verdadera religión y la patria (dictadura), muere por su determinada defensa de la verdad y la justicia,

en *RLT* 65 (2005), 153-162; y planteándose como una interpelación eclesial, Jon Sobrino ve el martirio también como una gracia: J. Sobrino, «Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia», en *RLT* 48 (1999), 307-330.

⁶³ Ciertamente las Actas Martiriales hablan de conglomerado de mártires, como los «Mártires de Bitinia», «Mártires de Lion», por mencionar algunos (Cfr. D. Ruiz Bueno (ed.), *Actas de los mártires*, 241-255). Sin embargo, hoy más que nunca se apela a la idea de «Pueblos crucificados», es decir, conglomerados sociales que han sido injustamente masacrados o sometidos a condiciones inhumanas de vida, son los también «mártires jesuánicos». Cfr. I. Ellacuría, «El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica», en *RLT* 6 (1989), 305-333; X. Alegre, «El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados», *RLT* 9 (1992), 291-323; M. Maier, «Teología del pueblo crucificado. En el 70^a. aniversario de Jon Sobrino», en *RLT* 75 (2008), 281-293; J. Sobrino, «Los mártires jesuánicos en el tercer mundo», en *RLT* 48 (1999), 237-255.

⁶⁴ Según Bisbee, y le secunda Perkins, el papel de los mártires en la identidad es tal que, de no ser por ellos, y por la teología del martirio salida en torno a ellos, el cristianismo habría sido una religión misteriosa más de la antigüedad. Cfr. G.A. Bisbee, *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii*, Cambridge, Harvar University, 1986, 2; J. Perkins, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Londres, 1995, 104.

que buscaba ante todo el bien común y la tutela de los derechos de los más desprotegidos⁶⁵. El modelo de martirio de Romero es el espejo en el que se ve reflejado el martirologio latinoamericano (Agelelli, Spessotto, Grande y los mártires guatemaltecos)⁶⁶. La figura del defensor de los derechos de los afroamericanos Martin Luther King encaja en el modelo de martirio de Romero y del resto de los mártires salvadoreños⁶⁷.

Nuestra imitación a los imitadores

No cabe duda que los mártires salvadores confirman el enfoque mimético del martirio que hemos planteado, porque en ellos fue más que evidente dicha imitación: ellos imitan a Cristo en obediencia y fidelidad a los valores del Reino. No olvidemos que hay un concepto de mártir pre-cristiano (extrabíblico y bíblico veterotestamentario), uno neo-testamentario, uno de la tradición y uno canónico. Con los mártires salvadoreños nos asomamos a un nuevo concepto de mártir que, por falta de un nombre consensuado, podemos llamar «mártires jesuánicos», tomando la expresión de Jon Sobrino. Son aquellos cristianos que mueren «como» Jesús⁶⁸. Más que la verdad teológica (Cristo) hay un interés por la verdad histórica (Jesús), de modo que el testimonio de la verdad de la que hablamos se refiere a la verdad de Jesucristo en su momento histórico.

⁶⁵ No se trata, por tanto, de ver reducido el martirio a la defensa de la *fides quae* (contenido) sino a la vivencia de la fe por medio del amor (*fides qua*). Santo Tomás de Aquino lo plantea así: «De ahí que los mártires de Cristo son como testigos de su verdad. Pero se trata de la verdad de la fe, que es, por tanto, la causa del martirio. Pero a la verdad de la fe pertenece no sólo la creencia del corazón, sino también la confesión externa, la cual se manifiesta no sólo con palabras por las que se confiesa la fe, sino también con obras por las que se demuestra la posesión de esa fe, conforme al texto de Sant 2,18: Yo por mis obras, te mostraré la fe», *S. Th.*, II-II, q.124, a. 5.

⁶⁶ Guatemala también tiene su martirologio. El 23 de abril de 2021 fueron beatificados tres sacerdotes misioneros españoles y siete catequistas indígenas, entre ellos un niño de 12 años. Todos ellos declarados también mártires por la Santa Sede. Un estudio sobre la persecución en Guatemala lo hizo el obispo Juan Gerardi, quien también fue asesinado en 1998, sacó a luz todas las violaciones a los derechos humanos y las masacres a lo largo de la guerra civil del país centroamericano. Cfr. S. Diez Otero, «Mons. Gerardi, obispo mártir en una Iglesia mártir», en *RLT* 26 (2009), 335-353.

⁶⁷ Martin Maier sostiene que «los mártires ya no separan a las confesiones, sino que las unen», M. Maier, «El ecumenismo de los mártires», en *RLT* 27/81(2010), 329. Es llamativa la presencia de los personajes que aparecen en el frontispicio de la abadía de Westminster (Londres) donde se reconocen como mártires del siglo XX entre ellos a Luther King, Romero y Bonhoeffer: verdadero ecumenismo de los mártires. Ver también: M. Steffens, *Nada más que el amor. Indicadores para el martirio que viene*, Madrid, Encuentro, 2017, 73.

⁶⁸ «Mártir es no sólo ni principalmente el que muere por Cristo, sino el que muere como Jesús; mártir es no sólo ni principalmente el que muere por causa de Cristo, si no el que muere por la causa de Jesús. Martirio es, pues, no sólo muerte por fidelidad a alguna exigencia de Cristo, que hipotéticamente pudiera incluso haber sido arbitraria, sino reproducción fiel de la muerte de Jesús», J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San

Bajo esa perspectiva, la teología latinoamericana a dado un giro reflexivo hacia la teología del martirio, al grado de considerarlo como un *locus theologicus* esencial⁶⁹. No es una reflexión salida de las elucubraciones teóricas y por necesidad de clarificaciones gnoseológicas, sino reflexiones que nacen de una realidad que se impone y que exige una comprensión más profunda a la luz del misterio de Dios revelado en Jesús de Nazaret confesado como el Cristo. El enfoque de la teología martirial salvadoreña y latinoamericana es un intento de autocomprensión, una búsqueda de identidad y de identificación, debido a la realidad cruda de la persecución y de la muerte de tantos cristianos en estas tierras⁷⁰. Con otras palabras, nuestros mártires están ofreciendo a la Iglesia salvadoreña y latinoamericana la ocasión de definirse como la comunidad que testimonia la presencia y el poder de Dios en el mundo, del Reino anunciado por Jesucristo e inaugurado en él, en medio de la persecución y la muerte. Toda la Iglesia, sin duda, necesita re-identificarse con ese paradigma constantemente.

La causa del martirio es un elemento que hay que atender. «Es la causa que hace el mártir, no la pena» decía san Agustín. La identificación de la causa del mártir con la causa de Jesús traducida en el testimonio del Reino no siempre ha sido visto de la misma manera. Para el caso, no es la misma causa la muerte de Justino que la muerte de Romero, aunque ambos ahora son reconocidos verdaderos mártires⁷¹. En torno a la causa aparece la necesaria distinción entre una víctima sólo y el mártir, que es también víctima. Por tanto, si todos los mártires son víctimas, ¿todas las víctimas deben ser consideradas mártires? Jesucristo fue víctima, pues murió asesinado, y es el prototipo de toda víctima martirial cristianamente hablando. Pero, no obstante, las notas que deben caracterizar actualmente el martirio deben necesariamente ser elencadas.

Salvador, UCA editoriales, 1991, 444; «Los mártires son, histórica y existencialmente, la mejor mistagogía para la cristología», Id., «Los mártires jesuánicos», 250.

⁶⁹ Cfr. J. Sobrino, «De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio», en *RLT* 10/28 (1993), 27-48.

⁷⁰ El enfoque teológico martirial lo encontramos especialmente en Jon Sobrino, en las obras que hemos citado, y junto a él a Ignacio Ellacuría, Elsa Tamez, Leonardo Boff, Carlos Mester, por mencionar algunos. Cfr. J. Jiménez Limón, «Sufrimiento, muerte, cruz y martirio», en I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, II*, Madrid, Trotta, 1990, 477-494; J. Hernández Pico, «El Martirio hoy en América Latina: escándalo, locura y fuerza de Dios», en *Diakonia* 23 (1982), 37-54; E. Tamez, «Mártires de América Latina», en *Concilium* 299 (2003), 33-40; C. Mesters, «El siervo de Yahvé. La sufrida resistencia de los pobres, espejo de la justicia de Dios», en *Concilium* 299 (2003), 75-84; L. Boff, «Reflexión sistemática sobre el martirio», en *Concilium* 183 (1983), 325-334; J.V. Chopin, *La Iglesia de los mártires. Una lectura Latinoamericana desde El Salvador y Guatemala (1977-1998)*, San Salvador, 2008; J. M. Tojeira, *El martirio ayer y hoy*, San Salvador, UCA Editores, 2005; J.A. Fuentes, «Profecía y martirio. La experiencia martirial de la Iglesia en América Latina a la luz de Ap 11,1-13», en *Salmanticensis* 66 (2019), 383-411.

⁷¹ Cfr. E. McDonagh, «Morir por la causa. Punto de vista irlandés sobre el martirio», *Concilium* 183 (1983), 55-63.

La primera que debemos evocar es la inocuidad: el mártir es quien acepta libremente donar su propia vida por fe y amor, pero no ocasiona daño o muerte a ningún otro; los atentados terroristas realizados por sujetos fanatizados jamás podrían ni por asomo calificarse como martiriales, ellos son llanamente terroristas⁷²; el mártir muere no odiando, sino perdonando y orando por los verdugos. La segunda característica es la libertad: el mártir sabe del riesgo de perder la vida, pero permanece firme en sus convicciones (evangélicas) aún teniendo la posibilidad de escapar («nadie me quita la vida, yo la doy», Jn 10,18); la elección de mantenerse firme y expuesto sin sustraerse al peligro del testimonio, es un dato característico del martirio cristiano. Tercero, la duda: la muerte del mártir no es aquella de un fanático, de un sectario o un héroe; esa muerte esta envuelta en dudas e inquietudes, no sucumben a la desesperación, pero prueban la desesperanza y la angustia, ciertamente mueren fortalecidos.

Cuarto, resistencia efectiva a la barbarie: luchan hasta el final contra la barbarie inhumana, sin violencia externa actúan sólo con la violencia del amor; desarman al verdugo porque se unen al Dios desarmado del calvario. Y quinto, la discreción: esta es una de las principales características del martirio actual; el siglo XX ha producido una gran cantidad de mártires anónimos, que no serán canonizados o reconocidos eclesial o públicamente, pero son auténticos testigos del Reino; toca a la comunidad creyente rescatar esas vidas preciosas y atesorarlas en su valor evangélico⁷³. Creemos, pues, que ante la comprensión actual del concepto y la realidad martirial en modo tan extendido es indispensable tener en cuenta estas precisiones.

Si los mártires, con las características antes mencionadas, son los insignes imitadores de Cristo, toda la comunidad eclesial debe hacer acopio de ese legado y mantenerlo en la memoria práctica más que conceptual. Rahner ha sentenciado que el martirio, en su doble acepción de cruento e incruento, «pertenece a la esencia de la Iglesia»⁷⁴. Tanto el bautizador como la Iglesia en su conjunto,

⁷² Marie-Frédérique Bacqué habla de los suicidas por la buena causa o «suicidas altruistas» como Sansón, que acepta perder la vida para asesinar a los enemigos filisteos. Sin embargo, ellos pueden quedar en el terreno de los héroes, pero no en el de mártires. Cfr. M.-F. Bacqué, «La Thanatologie, science humaine du mourri, contre la manipulation de la mort», en *Études sur la Mort* 130/2 (2006), 5-8. En este mismo número «Mourir pour tuer: les kamikazes» de la revista *Études sur la Mort* se encuentran buenos estudios sobre este fenómeno. Ver: P. Hintermeyer, «Terrorisme, sacrifice et volonté de puissance», 29-38; M. Tahaly, «L'Islam et la violence», 39-45; A. Aggoun, «Le Martyr en Islam. Considerations générales», 55-60; S. Ali Koussay, «Le Kamikaze ou le mobile de se donner la mort!», 71-88.

⁷³ Cfr. E. Durand, «Faut-il repenser la qualification chrétienne du martyr? Critères théologiques et opportunité pastorale», en *Transversalités*, 118 (2011), 165-168.

⁷⁴ K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona, Herder, 1969, 109.

convocados a ser testigos de Cristo en todo momento y circunstancia, lo han de hacer siempre bajo la expresión más elevada de la caridad. La solidaridad desinteresada, la compasión activa, la lucha firme y pacífica por la justicia, el compromiso sincero por la promoción de todo lo humano y todo lo creado, la defensa de la dignidad de los excluidos, la rectitud moral y ética en el ejercicio profesional y político, el compromiso por la verdad y la transparencia en todo ámbito, son algunas de las formas de cómo nuestra existencia martirial se tiene que expresar. Todas esas acciones buenas y virtuosas implican una nota de desapego, un acto de donación de la propia vida, en fin, un morir poco a poco. El martirio cotidiano es estar al pie de la cruz si bien no crucificado⁷⁵. Si llegara la gracia de tener que ofrecer la propia vida por la causa del Reino, es decir, de morir “como” Jesús, estaremos haciendo una buena imitación de aquellos que son los imitadores perfectos de Cristo, nuestros mártires.

Conclusiones

Ser o no ser equivale a darse o no darse. Si el hombre quiere ser «él mismo», si quiere alcanzar la plenitud de su ser, está llamado a vivir bajo la lógica del don de sí. Una existencia vivida desde sí mismo y para sí mismo es una existencia vacía y violenta. La sociología, la etnología y la psicología lo confirman. Pero en esta lógica del don está también la lógica de la relación: ser plenamente humano implica estar unido a Dios por medio de Cristo, ser un ser humano realizado implica siempre darse al otro. Ahora bien, entender al hombre teo-antropológicamente como un «don» implica dilucidar ciertas cuestiones que quedan abiertas: ciertamente que el principio de autocuidado puede conducir a una cultura del egoísmo y normaliza la irresponsabilidad y la insolidaridad, pero el don de sí mismo asumido con fanatismo puede llevar al suicidio por una causa fanática (yihadista-kamikaze)⁷⁶. Además, la entrega acrítica de uno mismo puede ser objeto de explotación y usurpación de los derechos propios (indulgencias-diezmos). ¿Cómo evitar esos fanatismos suicidas y esa explotación cínica de la generosidad humana?

La teología y la antropología del don nos conducen a comprender al hombre como un ser que puede alcanzar una connatural potencia martirial y vivir igualmente dentro de la dinámica de una existencia martirial. Evidentemente esas cualidades del ser de ese hombre sólo le vienen en cuanto se identifica con Cristo y en cuanto establece con él un seguimiento radical.

75 Cfr. V. Margron, «Martyre blanc et martyr rouge. Proposition théologique», *Topique* 113/4 (2010), 88: «Se tenir au pieds de la croix du Christ, unique attitude, témoin du temps bouleversé par Jésus de Nazareth, tel est ce qui donne force à ce que nous appelons le martyr blanc».

76 Cfr. G. Nicolas, «Victimes ou martyrs?», *Cultures & Conflits* [En línea], 11, automne 1993, publicado el 13 de marzo de 2006, consultado el 30 de enero de 2022; DOI: <https://doi.org/10.4000/conflits.433>.

Pero, si la vida cristiana es una vida caracterizada por la martirialidad, es decir, por la latente y permanente disposición de hacer de la propia vida un don para los demás ¿por qué en el seno del cristianismo se ha desarrollado una cultura tan centrada en el cuidado del yo o «cultura del narcisismo»⁷⁷? ¿Cómo comprender esta «sociedad del malestar»⁷⁸ que se olvida del otro y de su responsabilidad por el presente y el futuro? Son preguntas que no podemos evadir frente a un hombre comprendido como un ser capaz de donación radical que tiene una potencia y una existencia martirial.

Por último, si nuestros mártires han demostrado ser los perfectos imitadores de Cristo en cuanto han sido capaces de hacer de su vida un don hasta la muerte por la causa del Reino, muriendo «como» Cristo, ¿es suficiente hacer su *memoria passionis*, es decir, sólo hacer recabo teórico de su legado martirial? No cabe duda de que el gran esfuerzo de mantener la memoria de nuestros mártires ha sido un valioso trabajo para llevarlos hasta el reconocimiento oficial-ecclesial de su martirio, pero no podemos detenernos ahí. El verdadero sentido de mantener viva la memoria de los mártires es practicar su legado.

¿Qué estamos dispuestos a cambiar eclesial y personalmente para practicar a nuestros mártires? Poner en acto el legado de Romero, con su martirio profético en torno a la verdad, la justicia y el respeto a la dignidad de la persona especialmente el marginado y excluido, es una exigencia permanente. Poner en práctica el legado martirial de Rutilio Grande expresado en una evangelización concientizadora y transformadora de la realidad es un imperativo insoslayable.

Practicar la sensibilidad solidaria y valiente de Fr. Cosme Spessotto que buscaba dignificar hasta los muertos será siempre un reto. El compromiso eclesial del laicado, representado por Manuel Solórzano y Nelson Rutilio, ha sido elevado al más alto grado de radicalidad en la tarea de santificar todos los ambientes del mundo aún a costa de sacrificios. El legado de nuestros mártires estará siempre retándonos y cuestionando nuestra herencia y existencia martirial.

77 Cfr. Ch. Lasch, *La culture du narcissisme: La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Flammarion, 2018.

78 Cfr. A. Ehrenberg, «La société du malaise. Une présentation pour un dialogue entre clinique et sociologie», en *Adolescence* 29/3 (2011), 553 - 570. Ehrenberg trata el tema con mayor profundidad en su libro *La Société du malaise*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2010.

Bibliografía

- Caillé Alain, *Anthropologie du don*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- Donard Véronique, « Repères pour penser le martyr chrétien » dans *Topique*, 113/4 (2010), 27-4.
- Ehrenberg Alain, « La société du malaise. Une présentation pour un dialogue entre clinique et sociologie », en *Adolescence* 2011/3 (T. 29 n°3), 553 - 570.
- Ehrenberg Alain, *La Société du malaise*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2010.
- Ellacuría Ignacio-Sobrino Jon, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, II, Madrid, Trotta, 1990.
- Gesché Adolphe, *L'homme*, Paris, 1993.
- Heidegger Martin, *Être et Temps*, Paris, Authentica, 1987.
- Jervolino Domenico, P. Ricoeur. *Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, 44.
- Jonas Hans, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique* (trad. Jean Greisch), Paris, Cerf, 1990.
- Lasch Christopher, *La culture du narcissisme: La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Flammarion, 2018.
- Mayade-Claustre Julie, « Le don. Que faire de l'anthropologie ? », *Hypothèses*, 2002/1 (5), p. 229-237.
- Mena Malet Patricio, « Homo capax » dans *Teología y Vida*, Vol. LII (2011), 675-693.
- Moltman Jürgen, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987.
- Moss Candida, *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, New York, Oxford University Press, 2010
- Nault François, « La grâce du don ou l'horizon théologique de la déconstruction (Mauss, Derrida, Hénaff) », en *Études Théologiques et Religieuses* 85/3 (2010), 299-321.

Rahner, K., *Escritos de teología, I*, Madrid, Taurus, 1962.

Rahner, K., *Escritos de Teología, IV*, Madrid, Taurus, 1964.

Rahner Karl, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, 1979.

Singleton Michael, « Les lieux et les non-lieux du don et de la religion », en *Revue du MAUSS* 52/2 (2018), 35-47.