

Boletín del Seminario Evangélico Unido de Teología
www.centroseut.org

ENCUENTRO

Nº 3

El Escorial, España

Noviembre, 2006

Amar a Dios

Introducción	2-3
Reglas de amor: El papel de las reglas en una moral de amor	4-10
JONATHAN ROWE	
Amar a Dios... hasta la muerte: El testimonio de los primeros cristianos	11-23
SERGIO ROSELL NEBREDÁ	
«A la tarde te examinarán en el amor»	24-27
RAÚL GARCÍA PÉREZ	
Amar como respuesta e identidad	28-31
MARCOS ABBOTT	
Conclusiones y reflexiones generales	32-33



Introducción

Durante el transcurso de casi una década, el SEUT mantuvo una serie de *Encuentros de Estudiantes* con el fin de aportar una experiencia de encuentro personal entre profesores y estudiantes — así como entre estudiantes — al programa de estudios que a la sazón era exclusivamente «por extensión», es decir, en la modalidad de estudio en casa.

Dos novedades nos han impulsado a la sustitución de aquellos *Encuentros* con la oferta de *Jornadas de Reflexión Teológica*. En primer lugar, el traslado del seminario al complejo de edificios de la Fundación Federico Fliedner, en El Escorial, ha hecho posible que nuestros estudiantes ahora pueden optar por la modalidad presencial. Y por otra parte, las nuevas tecnologías telemáticas — inicialmente el correo electrónico, al que se han añadido y se añadirán en internet, nuevos apoyos a nuestros estudiantes — hacen que incluso estudiando a distancia, se pueda gozar de una experiencia cada vez más personalizada.

Y sin embargo descubrimos que el formato que habíamos ido desarrollando a través de los años para los *Encuentros de Estudiantes* seguía teniendo validez. Nos ha resultado de valor inestimable dedicar jornadas intensivas a estas series de conferencias que abordan un mismo tema desde distintos ángulos, conforme a las posibilidades que nos brinda la variedad de especializaciones de nuestro cuerpo docente. Por eso lanzamos este año (2006) las *Jornadas de Reflexión Teológicas* ya no exclusivamente para nuestros estudiantes a distancia, sino para cualesquier personas a quienes pueda interesar.

El tema de la primera *Jornada*, celebrada el día 4 de noviembre, fue «El amor a Dios». Un tema de tan profundo arraigo en las espiritualidad de los cristianos (así como la de judíos y musulmanes) que no hace falta explicar su interés e importancia. Estábamos convencidos de que una vez más, la diversidad de perspectivas que traerían nuestros profesores, brindaría una muy rica experiencia para la reflexión e incluso para la edificación cristiana.

De lo cual los lectores del presente número del boletín *ENCUESTRO* — que recoge las conferencias expuestas y debatidas durante el transcurso de la *Jornada* — serán los mejores jueces.

Jonathan Rowe es profesor de Misionología y de Ética; y Jefe del Departamento de Misión y Ministerio del seminario.

Su trabajo, «Reglas de amor: El papel de las reglas en una moral de amor» nos obliga a arrancar la *Jornada* — y el presente boletín — desde la presuposición, nunca expresada claramente pero siempre presente, de que el amor a Dios y el amor al prójimo son dos temas indivisibles; y que una de las cuestiones que más interesan a quien ama a Dios, es saber cómo encarnar el amor al prójimo. Para ello Rowe nos hace retroceder al debate de los 60 y 70 sobre la «ética de situación» planteada por Joseph Fletcher, para desde ahí construir una visión de la conducta cristiana que pueda ser coherente con la exigencia de amar, desde luego, pero a la vez coherente con la proclamación de un reinado de Dios sobre la humanidad que exige conductas concretas — de amor, si se quiere, pero siempre concretas —; es decir, «reglas».

El quid de la cuestión no reside en que haya o no haya reglas, sino en dirimir cómo funcionan las reglas y cuál la naturaleza de su relación con el mandamiento divino de amar al prójimo.

Sergio Rosell es profesor de Nuevo Testamento y de Hermenéutica; y Jefe del Departamento de Biblia.

Su ponencia, «Amar a Dios... hasta la muerte: El testimonio de los primeros cristianos», nos lleva al primer siglo y pico del cristianismo, para observar cómo la muerte por el testimonio de Jesús y por amor a Dios — a todas luces un padecimiento duro, doloroso y desagradable — se transforma en la imaginación de muchos cristianos en algo no ya inevitable, sino incluso deseable. Para ello nos reconstruye (dentro de los límites de un trabajo de esta naturaleza, relativamente breve) el mundo de la época; y las ideas que eran más o menos corrientes, en ese mundo, acerca del valor testimonial de morir por defender principios mantenidos a ultranza.

Lo que nos interesa descubrir es si el proceso que lleva a que la palabra griega «testimonio» pase a adquirir el significado de *martirio*, es coherente con la visión inicial del evangelio que pudo proclamar Jesús y con el significado que desde un principio los cristianos atribuyeron a la muerte de Jesús.

Kathy Murphy, del Departamento de Misión y Ministerio, es profesora de Culto y de piano, además de ser nuestra Bibliotecaria. Su contribución a la *Jornada* fue especialísima y sin embargo no se ve reflejada en absoluto este boletín. A mitad de la *Jornada*, nos guió en una hora de culto de adoración, con una variada selección de himnos y cánticos, con lecturas bíblicas y de poemas, siempre con el amor a Dios como referente. Como se comprenderá, fue de singular valor abstraernos, durante esos minutos, del ejercicio puramente intelectual; y someternos a la realidad vivencial o experiencial de lo que significa ser seres humanos que profesamos amar a Dios.

Raúl García Pérez, del Departamento de Misión y Ministerio, es profesor de Consejería Pastoral.

Con su tema, «A la tarde te examinarán en el amor», nos llevó a otra expresión extrema del amor a Dios: la experiencia de los místicos españoles del siglo XVI, con especial atención a Teresa de Jesús. García arranca desde los textos del Nuevo Testamento que invitan a amar a Jesús o amar a Dios con una intensidad pasional, intensidad que va más allá de un mero *sentimentalismo* para llegar a ser una manera de plantearse la vida entera. Si la vida entera de los cristianos ha de plantearse como una respuesta de amor ante el amor inefable e inmerecido de Dios, desde luego es como mínimo interesante —y tal vez importante—

considerar el testimonio de estas personas que dejaron, tanto en poesía como en prosa, un testimonio imborrable de su entrega apasionada a ese amor.

Y es de especial interés para nosotros los evangélicos, que recelando de todo lo que no provenga de nuestra propia tradición, tal vez estemos despreciando auténticas perlas que debieran ser común patrimonio de todos los cristianos.

Marcos Abbott, del Departamento de Biblia, y Decano del SEUT, es profesor de diversos módulos de Nuevo Testamento.

Con su tema, «Amar a Dios como respuesta e identidad», Abbott nos invita a reflexionar sobre un «triángulo de amor» que no es el de novelas rosas sino —en primera instancia— el amor a tres bandas entre Dios, mi prójimo y yo. Si Dios me ama porque soy su creación, por esa misma razón ama a mi prójimo y me invita a amarle —y por el mismo motivo. Pero si amamos al prójimo porque el Creador ha querido crearlo y amarlo, también hemos de amar la totalidad de la creación de Dios. Al final, a nuestro «triángulo de amor» habrá que admitir a todo este planeta y este universo que Dios construyó y que sostiene tiernamente en sus manos como lugar propicio e indispensable para la vida.

—Dionisio Byler

Reglas de amor: El papel de las reglas en una moral de amor

Jonathan Rowe

I. Introducción – Reglas y amor

El amor ha sido considerado como la columna vertical de la ética cristiana desde los tiempos de Jesús, lo cual nos presenta un problema: por ser una categoría tan central, al ponernos a pensar en «amar a Dios y la moral» fácilmente llegaríamos a abarcar casi todo lo que se ha dicho a lo largo de 20 siglos. Para tratar de un tema manejable he preferido enfocar esta conferencia sobre la cuestión de la relación entre el amor y las reglas. Antes de comenzar quiero enfatizar que la ética cristiana incluye mucho más que las reglas y que nuestro discurso puede aparecer algo teórico y alejado de la moral cotidiana en la que se toma decisiones según las costumbre de siempre en lugar de una consideración de las reglas. No obstante, esto no excluye la utilidad de hacer una investigación sobre los fundamentos de la ética cristiana porque no puede ayudar a evitar extremos como la aplicación de una ley del Antiguo Testamento a un caso como si fuera un martillo para aplastar cualquier punto de vista opuesto, y una apelación al «amor» entendido sólo como «vivir y dejar vivir».

Bien conocido es que numerosos textos bíblicos vinculan las reglas con el amor. Deuteronomio 5.10 habla del hecho de que Dios hace «misericordia a millares, a los que [le] aman y guardan [sus] mandamientos»; Jesús dice «Si me amáis, guardad mis mandamientos»;¹ y en la primera carta de Juan leemos que «este es el amor a Dios: que guardemos sus mandamientos».² Karl Barth concluye que la Biblia presenta la relación amor-ley de manera casi formular.³

Aunque la Biblia indique una estrecha relación entre el amor a Dios y las reglas, hay un rechazo bastante extendido del uso de éstas para formular respuestas a cuestiones morales, supliéndolas una apelación al concepto del «amor». Se piensa, pues, que las reglas conducen al legalismo, una negación del evangelio, y que a la hora de tomar decisiones éticas uno ha de dejarlas a un lado para guiarse por algo menos rígido.

¹ Juan 14.15.

² 1 Juan 5.3.

³ Véase Karl Barth, *Church Dogmatics IV/2* (trad. G. W. Bromiley; Edinburgh: T&T Clark, 1958), 799.

Vamos a investigar este planteamiento siguiendo dos trayectorias. Primero examinaremos las razones por las que no es necesario ni deseable oponer el amor y reglas. Por la segunda, explicaremos por qué hay que tener cuidado a la hora de emplear reglas, no porque sean antitéticas al amor sino por sus limitaciones propias en cuanto a la moral.

II. ¿Reglas o amor? – Una elección falsa

Los que estéis familiarizados con la ética cristiana contemporánea recordaréis los debates algo vitriólicos que provocó la publicación del libro de Joseph Fletcher, *Ética de situación*.⁴ Puesto que lo que discutían entonces sigue siendo pertinente para la Iglesia hoy día voy a usarlo como punto de partida de nuestra investigación.

Es menester valorar positivamente que Fletcher pretendía buscar una *vía media* entre el legalismo y el antinomismo.⁵ Tachó el uso de reglas para solucionar dilemas morales como algo rígido, demasiado complejo y distanciado de la angustia de la vida.⁶ Por otro lado, creía que el antinomismo eliminaba cualquier lugar en la ética para las reglas o principios.⁷ Fletcher propuso que se evitaran ambos extremos al elegir la ética de situación que, según él, es una moral caracterizada por la sensibilidad hacia las particularidades del contexto, pero basado en una única ley, la del amor. Fletcher no aceptó las «reglas» como se las suele entender, pero sí consideró que se podía aprovechar la sabiduría acumulada, de modo que hablaba de máximas o principios. Sin embargo, Fletcher creía que dichas máximas no eran vinculantes y que su utilidad dependía de cada situación.⁸

Quiero desarrollar una crítica de la ética de situación como ejemplo de planteamientos que excluyen

⁴ Joseph Fletcher, *Ética de situación: la nueva moralidad* (trad. J. M. Udina; Barcelona: Ediciones Ariel, 1970). Publicado en inglés en 1966.

⁵ El antinomismo es el rechazo de cualquier regla o ley en la ética.

⁶ Fletcher, *Ética de situación*, 24–30.

⁷ Fletcher, *Ética de situación*, 30–35.

⁸ Fletcher, *Ética de situación*, 35–50.

las reglas en una moral de amor bajo tres apartados, a saber, (1) la relación entre el amor y las consecuencias, (2) la naturaleza de las máximas, y (3) la autoridad de las reglas.

1. El amor y las consecuencias

Paul Ramsey, destacado eticista estadounidense, reaccionó contra el hincapié teleológico de Fletcher, negando que los actos se definan como buenos o malos a la luz de sus consecuencias. Desde luego, la teleología tiene un lugar en la moral cristiana y, por supuesto, hay que esperar que una vida inspirada por el amor traiga buenas consecuencias. No obstante, con Ramsey, insistimos que el «[á]gape define para el cristiano lo que es correcto, recto, y obligatorio hacer entre los hombres; pero no es la definición cristiana del medio correcto para alcanzar el bien».⁹ Llegamos a esta conclusión, en parte, por la doctrina cristiana de la escatología, una doctrina que habla del Reino de Dios que ya ha venido: un *telos* que ya se ha acercado. Según Ramsey la escatología «significa la obediencia al presente Reino de Dios, la alineación de la voluntad humana con la voluntad divina que las personas deben vivir juntos según el amor de la alianza independientemente de lo que traiga o no traiga la mañana».¹⁰ Es decir, lo que debemos hacer es discernido aparte de las consecuencias.

Dada la difusión del consecuencialismo como guía de decisiones morales (esto incluye las reflexiones éticas de muchos cristianos) merece la pena apuntar a cuatro problemas fundamentales implícitas. La primera dificultad consiste en definir una situación. Aunque los constructores comprenden grandes terrenos y de ellos edifican casas independientes, cada uno con un trocito de jardín, no se puede dividir la realidad en parcelas. «Los eventos» no existen en sí mismos porque la vida es como un río: sigue fluyendo, cada gota de agua impulsada por las demás y, a su vez, empujando otras gotas. De hecho, no ves gotas individuales ex-

⁹ Paul Ramsey, *Deeds and Rules in Christian Ethics* (London: Lanham, 1983), 108. («Agapé defines for the Christian what is right, righteous, obligatory to be done among men; it is not a Christian's definition of the right way to the good»). Hay un contraste entre el argumento de Ramsey en su libro *Basic Christian Ethics* y su obra tardía, que incluye *Deeds and Rules*. Véase Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics* (Louisville: Westminster / John Knox Press, 1950); Robert W. Tuttle, «All You Need Is Love: Paul Ramsey's "Basic Christian Ethics" and the Dilemma of Protestant Antilegalism,» *Journal of Law and Religion* 18 (2002-03): 427-57.

¹⁰ Ramsey, *Deeds and Rules*, 109. («It means ready obedience to the present reign of God, the alignment of the human will with the Divine will that men should live together in covenant-love no matter what the morrow brings, or if it brings nothing»).

cepto que las saques del río. Así es con los eventos, y la interrelación sin fin de las causas y consecuencias implica que sólo podemos identificar una situación de manera teórica. Suponiendo que, a pesar de todo, hacemos esto, tenemos una segunda dificultad: la ausencia de objetividad al momento de definir «la situación». ¿Quién decide en qué consiste un evento diferenciado? Una persona puede decir que la causa X es importante y debe ser una parte de «la situación», otra persona que no tiene nada que ver y que debe ser excluida de «la situación». Esto es importante porque la definición de «la situación» puede conducir a una evaluación ética determinada. La tercera dificultad es la de *conocer* las consecuencias de una acción. No tratamos meramente de los imprevistos de la vida, sino del hecho de que no sepamos todo lo que una acción conlleva. Conocer las consecuencias es simplemente imposible porque no controlamos el futuro. La cuarta dificultad es que las consecuencias no nos aportan lo necesario para evaluar «una situación» porque, aunque las pudiéramos conocer, habría que decidir cuáles de ellas habría que tomar en cuenta, y para determinar esto hacen falta unos criterios que van más allá de las mismas consecuencias.¹¹ En definitiva, como método para la toma de decisiones éticas, el consecuencialismo carece de bases sólidas.

Aunque a mi modo de ver cualquier propuesta ética que se base exclusivamente en las consecuencias no llega muy lejos, Fletcher, como muchos otros, intenta esquivar esta crítica diciendo que acepta principios generales. Por lo tanto pasamos a analizar el papel de las máximas y lo que las distingue de las reglas.

2. Reglas y máximas

Es obvio que las máximas pretenden ser una vía media, por lo cual nos preguntamos por los «extremos» que quieren evitar.¹² Por un lado hay la postura que mantiene que no hay ningún papel para las reglas a la hora de tomar decisiones porque éstas surgen sólo del caso concreto. La posición se reduce a una serie de confrontaciones entre el ego y las situaciones. Ni siquiera existe el ancla de la experiencia porque la persona se enfrenta a cada situación como algo completamente nuevo; es como si toda la moral se contuviera en el aforismo de Agustín «Ama, y haz lo que quie-

¹¹ Cabe destacar que algunos de estos criterios pueden tener un valor ontológico que es vinculante para una decisión determinada.

¹² Para profundizar véase la tipología presentada en William K. Frankena, «Love and Principle in Christian Ethics,» in *Faith and Philosophy* (ed. A. Plantinga; Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 203-25. Todas las tres posturas aquí descritas presumen que sólo hay un solo principio de la moral, el del amor.

ras». ¹³ Pero, desde luego, Agustín *no* entendía su refrán de esta forma porque él sí mantenía que las reglas eran vinculantes, véase, por ejemplo, sus tajantes escritos sobre la mentira. ¹⁴

Por otro lado hay la postura que afirma que siempre adivinamos qué hacer en situaciones concretas por referencia a un conjunto de reglas. ¹⁵ Por dar un ejemplo, un abogado de esta postura diría «cumplir promesas siempre es amor». Es decir, aunque no parezca que el amor exija tal acción, en una situación determinada actuar según la regla sí es lo que el amor requiere. Para expresarlo de otra forma podríamos decir que el amor se rige por las reglas, de modo que obedecerlas es amar. ¹⁶

La objeción al uso exclusivo de las reglas en una ética de amor suele apoyarse en que ninguna regla pueda adaptarse a la complejidad del mundo real. Por lo tanto se propone que las «reglas» son máximas que resumen nuestra experiencia de decisiones tomadas por amor. El rechazo de reglas fijas se remonta a la antigüedad. Aristóteles, por ejemplo, afirma que cada cosa tiene su propia naturaleza y que se busca la exactitud según el tipo de materia. ¹⁷ Hablando de la ira con relación a su concepto del término medio ¹⁸ observa que «cuánto y cómo ha de exceder o faltar el que ha de ser reprendido, no puede fácilmente declararse

con palabras». La razón de esto es que «hase de juzgar en negocios particulares, y por la experiencia». ¹⁹

Creo que sí hace falta algún tipo de regla, que sea de tipo sumaria, o no, porque si nos desprendemos de ellas quedamos a la deriva, moralmente hablando, sin posibilidad de anclar nuestro pensamiento en hechos fuera de nuestro concepto del amor en una situación determinada. No es tan fácil evaluar las demás posturas para decidir si debemos hablar de reglas o máximas. La cuestión clave parece ser la relación entre éstas y las particularidades de un mundo complejo y difícil de describir. Para comprender esta relación tenemos que ubicar las reglas dentro de la teología moral.

Oliver O'Donovan observa que la resurrección de Cristo dirige nuestra mirada hacia la creación. ²⁰ Hay que entender «la creación» no simplemente como la tierra, agua, y demás elementos que la componen, sino el orden y coherencia de esta composición. O'Donovan compara el desorden absoluto, ²¹ en que sólo hay una pluralidad de cosas carentes de relación entre sí, es decir, sin un «mundo» a su alrededor, y el mundo creado, con sus relaciones genéricas y teleológicas. ²² Este mundo, además de poseer un orden físico tiene un orden moral, es decir, cuando Dios hizo la creación estableció cómo deben ser las cosas, un hecho que tiene importancia para la moral porque autoriza ciertos comportamientos y desautoriza otros, y esto

¹³ Véase Frankena, «Love and Principle», 211. La frase original, «*Dilige et quod vis fac*», se encuentra en su homilía sobre 1 Juan 4.8 donde discursa sobre los motivos por la acción y en contra de actuar simplemente por buenas modalidades. Fletcher (*Ética de situación*, 116. Énfasis en el original.) traduce la frase «ama de veras y, entonces, lo que quieras, hazlo».

¹⁴ Véase *De Mendacio y Contra Mendacium*.

¹⁵ Véase Frankena, «Love and Principle», 212. Ramsey (*Deeds and Rules*, 111–12) disputa que en lugar de empezar con las reglas uno debe tomar a las personas como punto de partida. Llega a defender que hay reglas que se debe tener por y para las personas cualquiera que sea la situación. Véase también Gene Outka, *Agape: An Ethical Analysis* (New Haven / London: Yale University Press, 1972), especialmente 107; este libro es un muy sólido análisis del amor desde un punto de vista ético.

¹⁶ Frankena («Love and Principle», 213–14) enumera tres justificaciones distintas por esta posición: (1) la naturaleza del amor exige que se expresa por reglas, véase 1 Juan 3.17; (2) la naturaleza de amor no exige que se expresa por reglas pero dado la naturaleza del mundo ésta es la manera más eficaz de alcanzar una vida de amor; y (3) las reglas vienen exigidas ni por la naturaleza del amor ni del mundo sino por la de la moralidad que, se mantiene, ha de expresarse por las reglas universales.

¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (trad. P. Simón Abril; Barcelona: Ediciones Orbis, 1984), 1194b.24.

¹⁸ Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1107a.1.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1126b.3–4. Martha Nussbaum destaca tres aspectos de la realidad que, según ella, hace imposible el uso de reglas fijas para la moral, a saber, la mutabilidad de los hechos (las cosas cambian por la historia), la indeterminabilidad de los hechos (todos tienen un punto de vista distinta, por ejemplo, sobre el humor), y la particularidad (nada se repite). Véase Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (2ª edición; Cambridge: CUP, 2001), 302–304.

²⁰ Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order* (2ª edición; Leicester: Apollos, 1994), 31: «La resurrección de la humanidad sin contar con el resto de la creación sería un evangelio a medias, pero de un tipo puramente gnóstico, la negación de este mundo, que distaría mucho del evangelio que los apóstoles de hecho predicaron» («The resurrection of mankind apart from creation would be gospel of a sort, but of a purely gnostic and world-denying sort which is far from the gospel that the apostles actually preached»).

²¹ Opina que la existencia de Dios significa que tal «desorden» es imposible, véase O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, 31–33.

²² Relaciones genéricas son aquellas en que A es, de una manera, como B y por lo tanto comparten una categoría; relaciones teleológicas son aquellas cuando A está ordenada para servir a B, es decir, tiene B como su fin. O'Donovan mantiene que la única relación teleológica pura (sin ninguna relación genérica) es entre Dios y sus criaturas, véase *Resurrection and Moral Order*, 33.

independientemente de las leyes humanas.²³ La existencia de un orden moral nos plantea la cuestión de la relación entre él y las reglas. Desde luego, la historia nos enseña que las leyes pueden ser malas, lejos de lo bueno y justo que, suponemos, tienen que ser.²⁴ Sin embargo, el mismo hecho de que podamos identificar estas malas leyes nos dice que hay unos estándares más allá de ellas y, además, que debe ser posible describir estos estándares con buenas leyes. Entendido así, las reglas son (o deben ser) descripciones del orden moral, una descripción de cómo Dios quiere que sean las cosas. De esta concepción de la cuestión podemos explicar «las excepciones» a las reglas como descripciones más precisas del orden moral. Tomemos un caso simple, el de la mentira. Un asesino llama a la puerta preguntando dónde está Juan. Tú sabes que Juan está en la casa, ¿cómo debes responder? Agustín te dice que no debes mentir (ni haciendo reserva mental), aunque podrías disimular con algunas palabras como «Juan no estará lejos». Ramsey, sin embargo, piensa que la definición de la mentira es clave y en lugar de hablar de *excepciones* a la regla «nunca mentirás» propone una regla en sí más definida, en este caso «decir la verdad al que tiene el derecho a oír la verdad». Y, desde luego, esto no incluye al que quiere asesinar a Juan.²⁵

He aquí una observación sobre lo que nos puede aportar los casos particulares. Los escolásticos distinguían entre la *sindéresis* (la comprensión de la ley moral) y la conciencia (la aplicación de la ley a un caso particular). Argumentaban que una persona tenía que saber, *antes* de tomar una decisión sobre un caso determinado, si X era bueno o malo. Es decir, la particularidad de una situación no añadía nada al conocimiento moral, y que la única tarea importante era adivinar si las reglas que tenían que ver con X eran pertinentes a tal situación. Pero esto es simplificar demasiado las cosas, porque lo particular nos puede sensibilizar sobre aspectos del orden moral en los que no nos habíamos fijado. Es decir, la *sindéresis* y la

²³ No entro aquí en la justificación de un orden moral, por lo cual véase O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, 31–52; para la relación entre creación y pacto véase Karl Barth, *Church Dogmatics III/i The Doctrine of Creation*, 42–329—también disponible en el alemán original y una traducción al francés; para la postura clásica de Aquino sobre la ley eterna de Dios, la ley natural y las leyes humanas, véase *Summa Teológica* II-I q.90–97.

²⁴ Miqueas 6.8.

²⁵ Véase Paul Ramsey, «The case of the curious exception,» in *Norm and context in Christian ethics* (ed. G. H. Outka & P. Ramsey; New York: Scribner, 1968), 67–135. Sobre la mentira en general véase Maria Bettetini, *Breve historia de la mentira: De Ulises a Pinocho* (trad. P. Linares; Madrid: Ediciones Cátedra, 2002).

conciencia son procesos que se llevan a cabo al mismo tiempo. O'Donovan concluye así su investigación de una situación particular: «El tratamiento del caso mostró la vaguedad y falta de precisión de nuestra comprensión del principio moral; lo particular funcionó como un especie de lupa por la que se percibió lo genérico con más claridad».²⁶ Si fuera posible llevar a cabo este proceso en todo detalle llegaríamos ver que el código moral descrito por las reglas es tan complejo como el mismo orden moral.

Si tanto las máximas como las reglas son verídicas (algo que he dado por supuesto para no complicar el asunto, aunque una cuestión clave de la vida real es si una regla o máxima es correcta) ambas son descripciones del orden moral.²⁷ Lo que los distingue, entonces, es cómo se usa.

3. ¿Qué hacer con las reglas?

No hay razones por negar que la mayoría de nuestras decisiones éticas están gobernadas por máximas combinadas con una idea algo difusa del amor. Sin embargo, la cuestión clave es si las máximas son la única manera válida de concebir de las reglas.

Tomemos la situación concebida por Fletcher de una mujer alemana que podría salir de la cárcel soviética al estar embarazada y por lo tanto tenía que decidir entre cometer adulterio con un guardia y así juntarse a su familia, o rechazar dicho camino y quedarse lejos de sus seres queridos.²⁸ Si consideramos que las reglas son máximas que pueden iluminar la situación si le parece oportuno a la persona que tiene que actuar, la mujer no tendría mucha ayuda porque si las toma en cuenta o no depende sólo de su evaluación de hasta qué punto sirven al amor. O bien, podría pensar que las reglas son siempre pertinentes, pero no necesariamente vinculantes. Según esta opción diríamos que la mujer debe tener en cuenta la regla que rechaza el adulterio pero puede hacer un balance entre esto y las ventajas de (posiblemente) reunirse con su familia. Pero podríamos ir más lejos y dar a las reglas una

²⁶ O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, 195. («The engagement with the case showed up a measure of haziness and ill-definition in our understanding of the moral principle; the particular acted as a kind of magnifying glass through which the generic appeared with more clarity»).

²⁷ Fíjense en la diferencia entre leyes positivas (por ejemplo, de un país moderno o del Antiguo Testamento, aunque éstas funcionan de forma distinta) y reglas morales; hasta aquí hemos hablado de estas últimas.

²⁸ Fletcher, *Ética de situación*, 253–55. Tomo por probado, como Fletcher, que hay una regla (él diría principio o máxima) en contra del adulterio, véase Éxodo 20.14 & Deuteronomio 5.18.

prioridad indefectible²⁹ en lugar de meramente presumida, es decir, «ninguna reclamación a las intenciones o las consecuencias, por loables que sean, puede abrogar lo que por una determinación anterior ha sido juzgado ser intrínsecamente inmoral».³⁰ Esta opción parece prohibir hacer este cálculo porque la perspectiva de estar con la familia no tiene el mismo valor ontológico que la regla en contra del adulterio, de modo que tiene que esperar para encontrar otra solución para su situación. No obstante, adoptando una dialéctica entre sindéresis y conciencia es posible que pudiera llegar a una mayor precisión de la regla de modo que la mujer podría quedarse embarazada sin cometer el adulterio.

Puesto que he argumentado que las reglas son descripciones del orden moral no creo que sea suficiente que una moral cristiana use las reglas como meras máximas de que se puede desprender si le da la gana. Al contrario, hay que empezar la deliberación ética asumiendo su autoridad, es decir, tomando como punto de partida que las reglas son vinculantes *siempre*.

En esta sección he pretendido explicar por qué una concepción de la ética como la de la ética de situación que crea una brecha entre el amor y las reglas no nos vale. Mientras que el amor implica muchas más cosas que las reglas, también las incluye, hasta que puedan ser una expresión del amor. Por lo tanto puede haber una atención a las reglas precisamente por causa del amor, para conocer los caminos del amor.

III. ¿Amor a reglas? – Algunos problemas de las reglas

Las palabras de David Field son un buen resumen de lo que he dicho hasta ahora: «Se pueden formular normas relativas al amor, y la misión de quien tenga que tomar una decisión será la de discernir cómo aplicarlas».³¹ Creo que es el momento oportuno para evaluar nuestro afán por las reglas en una moral de amor, poniendo hincapié en los límites de su utilidad.

²⁹ La traducción más cercana a la palabra usado por Outka (*Agape*, 115) «indefeasible», un término filosófico algo técnico. Un argumento «defeasible» tiene razón aunque no sea deductivo, de modo que siempre existe la posibilidad de que algo se presenta para minarlo. Por lo tanto una regla «indefeasible» jamás tiene excepción.

³⁰ Outka, *Agape*, 115–16. («No appeal to intentions or consequences, however laudable in themselves, can override what by prior determination has been judged to be intrinsically immoral»).

³¹ D. H. Field, «El amor» en *Diccionario de Ética cristiana y teología pastoral* (Barcelona: CLIE, 2005), 34–41, cita 38.

1. Nuestro conocimiento del orden moral

Hemos de darnos cuenta de que las reglas, aun en un mundo ideal, son un resumen del orden moral, no lo constituyen. Es decir, aunque sea de esperar que haya una armonía entre ellos, las reglas son provisionales, siempre sujetas a una mayor comprensión de la creación de Dios.

La tradición de la ley natural expuesta por suponente más destacado, Tomás Aquino, parte de la evidencia de su primer principio que, según él, es la naturaleza de lo bueno.³² Para Aquino este punto de partida era obvio para todos. Sin embargo, tanto los reformadores como eruditos de la contra-reforma identificaron una diferencia entre el hecho de la creación y el conocimiento del mismo, y la doctrina calvinista de la corrupción total es esencial para una comprensión correcta de las reglas en cuanto a la moral. Esta doctrina afirma que la Caída tocó la totalidad de la creación, incluyendo la razón, así que le niega a ésta su posición fundamental para el conocimiento de Dios y que la razón nos lleve a un entendimiento infalible del orden moral.³³ Concluimos, por lo tanto, que una cosa es decir que *hay* reglas universales que encajan con el orden moral, y otra afirmar que o (1) se las conoce; o (2) que han sido formuladas de tal forma que son vinculantes *como son formuladas*; o (3) que un observador neutro las puede identificar.³⁴ Es evidente, por lo tanto, que no tenemos un conocimiento completo e infalible de las reglas que corresponden al orden moral.

Todo esto tiene una consecuencia importante para la moral porque no podemos saber si las reglas de las que disponemos son cien por cien verídicas, ni si poseemos todas las reglas que nos hacen falta. Sin entrar en los debates sobre la conmensurabilidad de los valores éticos y si existen dilemas morales sin posibilidad de resolución³⁵ sí podemos afirmar que no dispo-

³² Véase Aquino, *Summa Teológica* II-I q.94.2

³³ Esto constituye uno de los puntos divergentes entre la ética protestante de la ética católica tradicional. Para profundizar véase R. Mehl, *Ética católica y ética protestante* (Barcelona: Herder, 1973), 64–76; A. C. Knudson, *Ética cristiana* (México: Casa Unida de Publicaciones / Buenos Aires: La Aurora, sin fecha), 47–51.

³⁴ Véase Outka, *Agape*, 96–97. Observa que la ausencia de (3) no nos lleva a la conclusión que no exista el orden moral porque Dios se ha revelado, véase O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, 19–20.

³⁵ Sobre valores incommensurables véase Nussbaum, *Fragility*, 51–84; Martha C. Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (Oxford: OUP, 1990), 106–24; Paul Ramsey, «Incommensurability and Indeterminacy in Moral Choice», in *Doing evil to achieve good* (ed. R. A. McCormick & P. Ramsey; Chicago: Loyola University Press, 1978), 69–144; para una introducción al

nemos de un sistema que facilita juicios morales, es decir, nos falta una máquina a la que podamos acercarnos como si fuera un cajero de decisiones éticas.

2. La complejidad de la vida moral

Un constante recurso a las reglas para resolver problemas morales también tiende a tropezarse con el hecho de que la vida es compleja, una observación que nos conduce a destacar dos cuestiones pertinentes a la relación entre el amor y las reglas.

En primer lugar, nos obliga a reconocer que la vida moral no se reduce a la aplicación de reglas. De hecho, las reglas negativas sólo prohíben acciones no deseables, no definen lo moral. He aquí una corrección a la concepción de Aristóteles que tachaba cualquier acción que se aparte del término medio como un alejamiento de lo bueno. En principio estaremos de acuerdo, sin embargo, su término medio era una cima muy aguda sin espacio para equivocarse. Usando el ejemplo de rematar en el blanco dice «lo bueno tiene su remate, y para acertar las cosas no hay más de una manera. Por donde el errar las cosas es cosa muy fácil, y el acertarlas muy dificultosa».³⁶ Aristóteles presenta la vida moral como una cuerda floja y los agentes morales como equilibristas; pero la tradición cristiana concibe las cosas de forma diferente: somos criaturas de Dios a quienes Él a mostrado su amor, un hecho que constituye el fundamento de nuestra respuesta, que tiene que ser de amor.³⁷ Esta respuesta puede tomar una multitud de formas, así que hay mucho espacio para la acción verdaderamente moral antes de caer en el pecado. Retomando la metáfora de la montaña, la cima de la vida moral cristiana es plana como la Montaña de la mesa en Sur África. La naturaleza de las reglas apoya este planteamiento: las positivas son casi siempre muy generales, y las negativas no delimitan demasiado, algo que queda patente al considerar, por ejemplo, el hecho de que el matrimonio no se reduzca al mandamiento «no cometerás el adulterio».

En segundo lugar la complejidad de la vida destaca las limitaciones de proponer que la moral tenga un solo principio. Un principio único, desde luego, evita

debate sobre dilemas morales véase Christopher W. Gowans, «The Debate on Moral Dilemmas,» in *Moral Dilemmas* (ed. C. W. Gowans; New York / Oxford: OUP, 1987), 3–33.

³⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106b.30–32.

³⁷ Véase Agustín, «De las costumbres de la Iglesia», XXV.46. Sobre las variedades del amor, algo que no trato de investigar aquí, véase Robert E. Wagoner, *The Meanings of Love: An Introduction to the Philosophy of Love* (Westport. Praeger, 1997); Daniel D. Williams, *The Spirit and the Forms of Love* (New York / Evanston: Harper & Row, 1968).

conflictos con otros principios, pero no es suficiente para guiar la toma de decisiones éticas porque el campo dentro del que se lleva a cabo la acción ética es complejo. Desde mi punto de vista esto significa que una moral basada sólo en el amor carece de los recursos necesarios para una ética cristiana completa.³⁸ El hecho de que hay otros principios, por ejemplo, la imitación de Dios crea problemas a la hora de establecer relaciones entre principios y hace que la reflexión moral sea mucho más compleja, sin embargo opino que esto encaja mejor tanto con la realidad como con el orden moral.

3. Las reglas y la percepción moral

Si el amor no lo es todo, tampoco lo son las reglas. Lawrence Blum argumenta que hace falta algo que actúa como puente entre las reglas y la situación. Mantiene que «no es la regla, sino otra capacidad moral del agente la que le dice que esta situación está sujeta a una regla determinada».³⁹ Blum destaca la importancia de *percibir* que la situación requiere una respuesta moral, por ejemplo, que tiene que ver con cumplir con una promesa en lugar de simplemente dar un paseo. La percepción, entonces, es un paso esencial del proceso de hacer juicios morales, pero no es una facultad poseída por todos de forma igual. Por lo tanto, la educación moral, sobre todo por la vía de encontrarse en diversas situaciones, es fundamental para el aprendizaje de la ética, una observación que nos hace volver a la dialéctica entre las reglas y la particularidad de cada situación.

Para concluir esta sección, sólo hay que decir que por mucho que apelemos a las reglas en nuestras deliberaciones éticas nos enfrentamos a varios problemas fundamentales que nos obligan a tener una cierta humildad y provisionalidad a la hora de presentar nuestras conclusiones; no podemos estar demasiado enamorados de las reglas.

IV. Conclusión – Reglas de amor

No he intentado decir todo lo que se podría decir sobre la relación entre el amor y las reglas, pero sí he pretendido esbozar algunas cuestiones fundamentales. Para los escépticos he dicho que no hay conflicto entre el amor y las reglas, y que las reglas son esencia-

³⁸ Véase la tipología de Frankena, «Love and Principle,» 203–25.

³⁹ Lawrence A. Blum, *Moral perception and particularity* (Cambridge: CUP, 1994), 38. («it is not the rule, but some other moral capacity of the agent which tells her that the particular situation she faces falls under a rule»).

les para una moral de amor. Como lo resume O'Donovan «El amor es la forma de la ética cristiana, la forma de la participación humana en el orden creado. A su vez el amor está ordenado y formado según el orden que se descubre en el objeto, y este ordenamiento del amor constituye la tarea primordial de la ética cristiana».⁴⁰ Para los que toman las reglas demasiado en serio, he destacado los problemas que deben enfrentar por la falta de conocimiento de la relación entre el orden creado y las reglas, la complejidad del mundo, y las lagunas de percepción en situaciones concretas. Y esto sin mencionar que las reglas forman sólo una parte del pensamiento de la ética cristiana. Propongo, por lo tanto, que vivamos dentro de la tensión de un mundo que sí tiene un orden moral descrito por reglas que deben tener una autoridad asumida por un lado y, por el otro, un conocimiento parcial y

⁴⁰ O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, 25–26. («Love is the overall shape of Christian ethics, the form of the human participation in created order. It is itself ordered and shaped in accordance with the order that it discovers in its object, and this ordering of love it is the task of substantive Christian ethics to trace»).

un mundo complejo que significa que las reglas siempre están en conflicto entre si mismas.

Para terminar creo conveniente destacar que es posible pensar demasiado en las reglas y la justificación de la acción.⁴¹ La ética no es primordialmente un ejercicio intelectual sino algo práctico, y como tal nos tiene que afectar existencialmente. Cuando hablamos de la ética cristiana no abarcamos las cuestiones de manera puramente teórica, como si fuéramos investigando un artefacto arcaico, sino que tratamos de ser discípulos de Cristo dentro de un contexto determinado. Tenemos que luchar para ver cómo aplicar las reglas de amor, de modo que nos será conveniente terminar con una oración de la misma fuente que nos enseña tanto el amor como las reglas; una oración, por cierto, que se encuentra en el gran himno que alaba la ley de Dios: «Vivifícame, Jehová, conforme a tu palabra».⁴²

⁴¹ Véase Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: CUP, 1981), 18; Harry Frankfurt, *Some Mysteries of Love* (The Lindley Lecture 2000; Kansas: University of Kansas, 2001).

⁴² Salmo 119.107.

Amar a Dios... hasta la muerte: El testimonio de los primeros cristianos

Sergio Rosell

El propósito de este artículo es analizar el cambio que se aprecia en la psique de las comunidades de principios del s. II donde se eleva el martirio a símbolo de amor supremo, símbolo de testimonio último de adhesión a la causa de Jesucristo. Se estudia el contexto en que tal proceso toma cuerpo y se evalúa a la luz de las escrituras, especialmente en los dichos de Jesús y en las cartas del apóstol Pablo. Se plantea la pregunta de si tal proceso presenta en realidad una desviación del presupuesto original o si por el contrario es fiel reflejo del mensaje de Jesús en un contexto distinto. Esta ponencia no trata de ser exhaustiva ni en cronología ni en comentario de textos y autores, sino ofrecer una visión general del tema que pueda facilitar un diálogo más profundo de un tema ciertamente olvidado en las comunidades cristianas ricas.

1. Planteamiento de la cuestión

Que «el amor a Dios» como respuesta a Su Amor es la esencia de la religión cristiana es algo tan obvio que parece innecesario tener que tratar sobre el tema. El conocido «gran» mandamiento de Deuteronomio 6,5, se coloca dentro del más amplio de la Shema' («Escucha Israel: Yahveh, nuestro Dios, Yahveh es uno...») y puede considerarse como el credo por antonomasia del pueblo hebreo¹. En él se exhorta a la comunidad a amar a Dios de manera integral: Amarás a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Este mandamiento se ubica en el contexto de promesa de larga vida en 'la tierra que habéis de poseer' (5,33), de manera que tus «días sean alargados» (6,2) en clara alusión a la calidad y largura de vida terrenal que deviene de vivir conforme a la pauta que Dios manda. Los evangelios recogerán posteriormente este mandamiento en boca de Jesús y como respuesta a la pregunta del intérprete de la ley que trata de probar al maestro acerca de cuál es el gran mandamiento (Mt 22,35-40 y par.). Es interesante observar que en la versión lucana Jesús une la obediencia al mandamiento con promesa de vida (Lc

10,28: «Bien has respondido, haz esto, y vivirás», τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ), lógico, ya que el intérprete quiere saber qué ha de hacer para tener vida eterna (10,25: τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω). En el caso de Lucas esta vida de la que se habla tiene ya una clara connotación futura (ζήσῃ). Por tanto volvemos a ver que el amor a Dios está íntimamente ligado a la promesa de vida. No hemos de entender, creo yo, la «vida eterna» en el NT de forma dualista, despegada del plano terrenal, sino en relación a la vida en shalom —aquí y ahora— que ya encontrábamos en las páginas del AT, aunque a la vez con un cumplimiento que es necesariamente futuro. Es el «ya pero todavía no» de la vida cristiana².

Este gran mandamiento deja su impronta en la religión hebrea y así se retoma en el naciente cristianismo. No se trata de un mandamiento que mira hacia dentro del individuo, sino que tiene unas dinámicas marcadamente centrífugas (Jesús lo une al «amor al prójimo», cf. Mt 22,39 como fundamento de la «ley y los profetas», v. 40; ver también el condicionante de 1 Jn 4,20-21). Es decir, que sus consecuencias son claramente sociales y para el tiempo que se vive, no se tiene la vista puesta solamente en el futuro como si su cumplimiento ha de llevarse a cabo fuera del plano histórico (la tensión entre los sinópticos y Juan y la propia que se encuentra también en Pablo). Sin embargo, algunos entendieron este amor —ya a finales del s. I y principios del s. II— como un fenómeno de respuesta al amor de Dios que no tiene mejor expresión que hacerlo por medio de un acto último, testimonial, que reclama el todo del ser humano. Un fenómeno testimonial en su sentido más literal: acaba con la muerte del testigo (μάρτυς) con su martirio (μαρτύριον).

Esta manera de percibir la vida, el seguimiento de Jesús, ¿presenta una desviación del presupuesto original de Jesús o por el contrario es fiel al mensaje de Jesús vivido ahora en un contexto y necesidades distintos? ¿Dónde se había llegado en el cristianismo que el mismo Agustín, en respuesta a los mártires donatis-

¹ Lo que se ha denominado 'the fundamental truth of Israel's religion' or 'the fundamental duty founded upon it', S. R. DRIVER, *Deuteronomy*, 89 citado en P. C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, 168.

² 'ζωή bears to some degree the character of something for which we still hope, and to some degree it is a present possession', R. BULTMANN, 'ζάω, κτλ.' *TDNT II*, 865.

tas tiene que llegar a afirmar que el matarse a uno mismo, sin importar las circunstancias, no era sino violación del sexto mandamiento («No matarás») y era por ello considerado asesinato³?

2. Antecedentes a una teología de martirio

2.1 El Nuevo Testamento

El apóstol Pablo, en una de sus cartas más condensadas y teológicas, la carta a los romanos, comenta que los creyentes tienen ahora paz para con Dios por medio de Jesucristo. Tienen por tanto una esperanza viva ya que son beneficiarios de la gracia de Dios: el perdón gratuito que deviene de la entrega total del Hijo Jesús. En este contexto también se exhorta a mantenerse firme frente a las eventualidades ya que estas circunstancias no son sino acicate para la formación del espíritu cristiano en los creyentes (Ro 5,3-8):

³ Y no solo esto, sino que también nos gloriamos en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación produce paciencia; ⁴ y la paciencia, prueba; y la prueba, esperanza; ⁵ y la esperanza no nos defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado. ⁶ Cristo, cuando aún éramos débiles, a su tiempo murió por los impíos. ⁷ Ciertamente, apenas morirá alguno por un justo; con todo, pudiera ser que alguien tuviera el valor de morir por el bueno. ⁸ Pero Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros.

Llama la atención el énfasis en la entrega absolutamente desinteresada de Cristo, quien se da incluso a favor de aquellos que hasta ese momento son considerados enemigos del Mesías (5,10). Como queriendo justificar su argumento un punto más allá, Pablo se ve obligado a conceder que la muerte voluntaria de una persona a favor de la comunidad no es una novedad, sino que hay que ubicarlo dentro de un contexto más amplio de posibilidad:

⁷ Ciertamente, apenas morirá alguno por un justo; con todo, pudiera ser que alguien tuviera el valor de morir por el bueno.

Una cosa sería entonces morir a favor de una causa «buena y justa», y otra muy diferente, nos recuerda el apóstol, que alguien lo haga por algo contrario a la lógica: por sus propios enemigos⁴. Ciertamente esto es

³ AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, 1.19.

⁴ Los romanos, por ejemplo, conocían ya tribus en la India donde sus miembros se inmolaban a causa de protestas sociales.

locura, un escándalo. Escándalo que ocasiona no pocas reticencias entre aquellos a quienes Pablo quiere alcanzar con el mensaje del Mesías colgado en el madero (1 Co 1,23).

Jesús parece haber dado pistas, al menos en una ocasión, acerca de lo que supone su seguimiento. En el epílogo al evangelio de Juan nos encontramos la conocida escena entre Jesús y Pedro en la que el maestro parece confirmarle tras el fuerte batacazo que ha supuesto que Pedro haya renegado públicamente de Jesús tras afirmar que estaba dispuesto a seguirle incluso hasta las últimas consecuencias (Jn 13,36-38):

³⁶ *Le dijo Simón Pedro: — Señor, ¿a dónde vas? Jesús le respondió: — A donde voy, no me puedes seguir ahora, pero me seguirás después.* ³⁷ *Le dijo Pedro: — Señor, ¿por qué no te puedo seguir ahora? ¡Mi vida daré por ti!* ³⁸ *Jesús le respondió: — ¿Tu vida darás por mí? De cierto, de cierto te digo: No cantará el gallo sin que me hayas negado tres veces.*

Es curiosa la relación que el discípulo hace en este evangelio entre seguimiento y sacrificio vicario. Es claro que los discípulos tenían suficientes pistas ya en este momento para llevar a cabo tal correlación⁵. Justo antes su entrada en Jerusalén, tenemos el episodio de la unción Jesús como acto anticipatorio de su muerte (donde se usa el eufemismo «sepultura»; cf. Jn 12,7). A esto le siguen las reiteradas ocasiones en las que anuncia su muerte a manos de las autoridades como «momento de su glorificación», a la que Jesús se refiere en Juan como la «hora», que deviene en topos teológico.

Volviendo al pasaje anteriormente aludido, Jn 21,15-19 da a entender que los últimos días del discípulo Pedro serán señal de una vida de compromiso con los designios divinos:

¹⁸ *De cierto, de cierto te digo: Cuando eras más joven, te ceñías e ibas a donde querías; pero cuando ya seas viejo, extenderás tus manos y te ceñirá otro, y te llevará a donde no quieras.* ¹⁹ *Esto dijo dando a entender*

⁵ En este evangelio nos encontramos con un texto ciertamente curioso. Jesús es informado acerca de la muerte de su amigo Lázaro, y a pesar de una «inesperada» espera de dos días (Jn 11,6) se dirige a Betania sabedor de que los «judíos tratan de apedrearle» (11,8). La intención de Jesús es clara, lo que aparentemente provoca una actitud valiente de aquel que sabemos que luego dudará ante la aparición del resucitado (20,27). «Dijo entonces Tomás, llamado Dídimo, a sus condiscípulos: — Vamos también nosotros, para que muramos con él» (12,16). Parece claro, a pesar de la dificultad de este texto, que la realidad de una muerte cercana como consecuencia del discipulado no era algo ausente en las primeras comunidades.

con qué muerte había de glorificar a Dios. Y dicho esto, añadió: — Sígueme.

Como escribe J. M. Castillo, «Jesús invita al hombre a salirse de sí mismo, a olvidarse de sí mismo, para abrirse totalmente al destino que le marca el propio Jesús⁶». Claro que parece que este destino tenga que ver más con las relaciones humanas aquí y ahora, donde la salvación de Dios irrumpe, que en una especie de ascesis o mortificación extrema.

Porque si hay algo claro en los evangelios, es que Jesús no sufrió la cruz porque él quiso mortificarse, sino porque habló y actuó de tal manera que su vida terminó como tenía que terminar un hombre que habla y actúa con la libertad que habló y actuó Jesús. La cruz fue simplemente el resultado de su vida⁷.

Este amor a Dios hasta lo sumo que percibimos claramente en Jesús había, como no, en convertirse con el tiempo en estereotipo del buen discípulo. Así, en Hechos 7 nos encontramos ante la escena de apedreamiento del diácono Esteban, quien tiene el rol de abrir las posibilidades del mensaje del evangelio más allá de las fronteras étnicas. La muerte de Esteban (Hch 7,55-60) está narrada siguiendo el modelo de la muerte de Jesús en los evangelios (cf. Lc 23,34.46):

Lucas 23,34.46

³⁴ Jesús decía: — Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen. Y repartieron entre sí sus vestidos, echando suertes...

⁴⁶ Entonces Jesús, clamando a gran voz, dijo: — Padre, en tus manos encomiando mi espíritu. Habiendo dicho esto, expiró.

Hechos 7,55-60

⁵⁵ Pero Esteban, lleno del Espíritu Santo, puestos los ojos en el cielo, vio la gloria de Dios y a Jesús que estaba a la diestra de Dios, ... ⁵⁹ Mientras lo apedreaban, Esteban oraba y decía: "Señor Jesús, recibe mi espíritu". ⁶⁰ Y puesto de rodillas, clamó a gran voz: "Señor, no les tomes en cuenta este pecado". Habiendo dicho esto, durmió.

Es pues claro que en la hagiografía popular la muerte pacífica de Jesús en medio de lo cruento de la situación fue recibida no sólo como modelo literario, sino que estaba también presente en la psique de los creyentes, especialmente en momentos donde la expe-

⁶ José María CASTILLO, *El seguimiento de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1998, 68.

⁷ *Ibid.*, 113.

riencia de rechazo y sufrimiento aumentaban. A Esteban se le recordará posteriormente en la obra de Hechos como «testigo» (μαρτυς; cf. Hch 22,20).

Que el martirio fue una experiencia real en las primeras décadas de la incipiente iglesia cristiana es claro. Nos encontramos con variados textos en los que se anuncia la persecución para la naciente iglesia (cf. Lc 21,12-16; Jn 16,1-4; 15,20; Mt 10,24, etc.). El libro de los Hechos, el relato de los orígenes, así nos lo hace saber tanto en el caso tanto de Esteban como de Jacobo a manos de Herodes (12,2). La vida del apóstol Pablo da fe del mismo hecho. En Listra (Hch 14,8-23) fue literalmente arrastrado fuera de la ciudad por unos feroces judíos de Antioquia e Iconio quienes tras apedrearle le habían dado por muerto. Sin llegar a sufrir el martirio, el apóstol a los gentiles en más de una ocasión comparte su «lista de sufrimientos⁸» como ejemplo de entrega a la causa verdadera (2 Cor 11,16-33), y con la clara intención de demostrar a los extasiados creyentes corintios que se dejan llevar por lo mediático y atractivo de los súper-apóstoles (¡sí, entonces tanto como ahora!) que lo que cuenta es la gracia de Dios que tiene la capacidad de unificar a la raza humana bajo un mismo estatus: en dependencia directa del creador (cf. 1 Cor 12,9-10s.).

Estas experiencias cercanas a la muerte han marcado la teología de Pablo. En más de una ocasión menciona este tema (Ro 8,35-36), ya que Pablo considera su propia experiencia como resultado de la tensión escatológica entre los dos eones (de Adán y Cristo), a la vez la percibe como típica de sus contemporáneos y hermanos/as en la fe⁹. Si el libro de Hechos está en lo cierto, Pablo mismo estuvo ante la decisión de enfrentarse a un posible martirio en Jerusalén o dedicarse a asentar la fe de las comunidades en otras áreas (Hch 12,13-14).

Romanos 8,35-36:

³⁵ ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿Tribulación, angustia, persecución, hambre, desnudez, peligro o espada? ³⁶ Como está escrito: "Por causa de ti somos muertos todo el tiempo; somos contados como ovejas de matadero"¹⁰.

⁸ En el mundo antiguo se conocen estas listas como género literario formalizado, particularmente en el mundo estoico. Se le conoce con el nombre *Peristasenkatalog* = catálogo de circunstancias difíciles (del griego περιστασις). Cf. James D. G. DUNN, *Romans 1-8*, WBC, Dallas, Word Books, 1988, 505.

⁹ DUNN, *Romans*, 505. Cf. 1 Cor 15,31; 2 Cor 4,10.

¹⁰ Se trata de una cita tomada *verbatim* del Salmo 44,22 [LXX 43,23, coincide en todo menos en ἐνεκα] que usaron los rabíes poste-

Comentando este texto Wilckens dice que

Efectivamente, los cristianos padecen con Cristo para así ser glorificados también con Cristo (v. 17c). Por eso consiguen ya en medio de los sufrimientos la victoria sobre el padecimiento; como una victoria que supera la realidad de todo padecimiento presente y reporta infinitamente mucho más que su simple terminación¹¹.

En Filipenses 1,19-26 Pablo muestra a la comunidad allí reunida su disposición a «partir» (para estar con el Señor, eso sí) antes que vivir en esta tierra. La manera en que presenta tal dilema, incluso el lenguaje que usa, refleja las pautas grecorromanas de las disputas filosóficas acerca del lugar del suicidio en la sociedad¹².

El libro de la revelación de Juan nos ofrece asimismo una imagen estremecedora de la gran ramera, la que persigue a la iglesia con intención de destruir el testimonio de Jesucristo [τὴν μαρτυρίαν τὴν Ἰησοῦ; Ap 1,9] de la faz de la tierra (Ap 17,6):

⁶ Vi a la mujer ebria de la sangre de los santos y de la sangre de los mártires de Jesús. Cuando la vi quedé asombrado con gran asombro.

Y que va a ser finalmente desposeída de ese poder a manos del «testigo fiel» (ὁ μάρτυς ὁ πιστός), el Cordero que también sufrió a manos suyas, y a quien está vez acompañan sus elegidos y fieles (Ap 17,14; ver también 20,4-6).

El mismo Jesús en varias ocasiones también menciona la posibilidad de la muerte como imagen de seguimiento (grano de trigo que ha de morir [Jn 12,24-25¹³]; morir a manos de familiares [Mt 10,21]; y el famoso «El que halle su vida, la perderá; y el que pierda su vida por causa de mí, la hallará» [Mt 10,38/par.]). Parece, pues, que la imagen de la muerte no es algo ajeno a la enseñanza de Jesús. Quizás su contexto rural de la Palestina pre-industrial hace más comprensible que hable de la muerte de una forma natural, como parte de lo cotidiano, sin evitar su mención, como

riormente para referirse a los mártires macabeos así como a otras épocas de sufrimiento.

¹¹ Ulrich WILCKENS, *La carta a los romanos, vol. II Rom 6-16*, Salamanca, Sígueme, 1992, 216.

¹² James D. TABOR, 'Martyr, Martyrdom', en D. N. FREEMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary IV*, New York, Doubleday, 1992, 577.

¹³ «Con estas palabras explica Jesús cómo se produce el fruto, según el proyecto de Dios para la salvación del mundo: no se puede producir vida sin dar la propia», CASTILLO, *El seguimiento de Jesús*, 120-1.

ocurre muy a menudo en nuestra sociedad actual, que ha llegado incluso a crear una cultura aséptica cuando se trata de la muerte, con sus edificios apartados, exclusivamente dedicados a los cadáveres (los tanatorios).

2.2 En el Antiguo Testamento

El tema de la muerte o incluso su «búsqueda activa» no es algo ajeno al mismo AT. En él tenemos al menos seis referencias a muertes voluntarias¹⁴: Abimelec (Jue 9,54), Sansón (Jue 16,30), Saúl y su escudero (1 Sm 31,4-5 = 1 Cr 10,1-7), Ahitofel (2 Sm 17,23) y Zimri (1 R 16,18-19). No todas estas muertes pueden definirse como «martirio» en el sentido actual. En algunos casos no son sino el buscar la muerte antes que padecer una muerte deshonrosa a manos de las huestes enemigas sin posibilidad de batirse con honor (cf. 1 Sm 31,4-5, Saúl; con cierta dosis de crítica ya que su muerte acontece a causa de su infidelidad) o humillado al haber sido herido por una mujer (Abimelec, cf. Jue 9,54). En el caso de Ahitofel y Zimri el texto se limita a exponer sus acciones¹⁵. El caso de Sansón (Jue 16,30) se percibe de forma positiva, como acto de auto-sacrificio en el que el mismo Yahvé se implica¹⁶. «Este texto bien podría clasificarse como un relato proto-martirial¹⁷». El concepto del «Siervo Sufriente» que va voluntariamente hacia la muerte como acto vicario (Segundo Isaías, 40-55) y que deviene así en ofrenda sacrificial es consecuente con la idea que se propone en los textos del NT que ya hemos aludido.

Un texto más del AT, Daniel, que se ubica en los acontecimientos en el exilio babilónico pero que ciertamente se refiere a las circunstancias de opresión del pueblo bajo Antíoco Epifanes hacia el año 167 a.C. En este caso el anuncio de gran aflicción refleja aunque sea veladamente, que muchos habrán de elegir la muerte antes que renegar de la fe y costumbres de sus padres. Puede que el relato de los tres jóvenes en el horno de fuego sirva de paradigma y ánimo a esa generación. Esta idea de preferir la muerte a trasgredir los mandamientos de Dios acompañará la literatura

¹⁴ En algunos casos se habla también de «suicidio», como en el caso de Sócrates que elige quitarse la vida a perder la identidad de la ciudad que le acoge y le da sentido. De manera que el tipo de compulsión varía y no es siempre fácil diferenciar entre uno y otro. Cf. TABOR, 'Martyr', 574-5.

¹⁵ *Ibíd.*, 575.

¹⁶ De cualquier forma hay que tener en cuenta la crítica intrínseca de la obra hacia las acciones humanas a la hora de interpretar los pasajes. Jueces deja claro que se vive en cierta anomía, pues cada uno hace según le parece ya que no hay rey (Jue 17,6 y 21,25).

¹⁷ *Ibíd.*

extra-bíblica posterior, desde los libros de los Macabeos (donde aparece el infame relato de los siete hijos que perecen frente a su madre al negarse a comer carne de cerdo; cf. 2 Mac 7,2¹⁸) pasando por el apócrifo Testamento de Moisés¹⁹, etc.

No es extraño encontrar por tanto que este período se caracterice por un fecundo desarrollo del tema de la vindicación de los justos, el juicio universal y vida tras la muerte²⁰. El NT participa también de esta misma idea. En Hebreos 11, en la galería de héroes y heroínas de la fe, se encuentran «... otros que fueron atormentados, no aceptando el rescate, a fin de obtener mejor resurrección» (Heb 11,35).

2.3 Las fuentes extra-bíblicas

Josefo es nuestra mejor fuente extra-bíblica. Tanto en sus Antigüedades como en Guerras comenta más de veinticinco incidentes de muertes heroicas ante la deshonrosa opción de claudicar ante el enemigo. El caso más conocido ocurre en Masada, donde nos dice que más de 900 hombres y mujeres acabaron con su vida antes que rendirse a los romanos (Guerras 7.320-406).

La literatura rabínica también abunda en este tema y parece aclarar que uno no tiene que hacer nada por acabar antes con su vida, incluso en el caso de sufrir el tormento por causa de su fidelidad a la torá (cf. b. Abad. Zar 18a-18b). La idea tras ello parece ser que sólo Dios tiene la potestad última sobre la vida y no el individuo en sí²¹. Se ha comentado que

The Jewish religion is a religion of martyrdom. It is born out of martyrdom and the sufferings of the righteous in the Maccabean age. At the end of our epoch stands the figure of the martyr Akiba, who rejoices because in his martyrdom he first ful-

¹⁸ Este relato y el de Eleazar serán posteriormente ampliados en 4 Macabeos, que se cree escrito en el s. I de nuestra era.

¹⁹ Para una interesante visión del uso del ayuno como protesta, cf. *Testamento de Moisés*, 9,4-7.

²⁰ TABOR, 'Martyr', 575.

²¹ TABOR, 'Martyr', 578, aunque el relato del Rabí Hanina no es del todo claro y parece que sea contradictorio en alguno de sus principios. Por ejemplo, a pesar de no buscar la alternativa de una muerte rápida antes que padecer el tormento del fuego, no impide que su ejecutor (un oficial romano), que se lanza sobre las llamas habiendo sido salvado de su carga, sea quien agilice también que su muerte sea más rápida ahora.

fuls in truth the saying: 'Thou shalt love your God with thy whole soul'²².

Pero hemos de tener cuidado de derivar de esta afirmación que los términos cristianos toman prestado su concepto de la tradición macabea. «The figure of the prophet who for the sake of his mission, or the righteous man who for the sake of his piety, suffers calumny, persecution and even death, was known to Israel prior to the time of the Maccabees²³». La figura del profeta que muere se convierte en todo un topos en el NT (cf. Mt 23,37; Lc 13,33, etc.).

Hemos de hacer una pausa en el camino para reflexionar acerca de lo que hemos comentado hasta ahora. Una vez comprendido que la experiencia de tribulación y/o martirio es una posibilidad real en el discipulado cristiano tal y como lo entendían las comunidades cristianas primitivas, hemos de preguntarnos qué papel jugó en la teología y praxis de generaciones posteriores. Por lo que concierne a los textos a los que hemos tenido acceso, parece que la experiencia de martirio no es algo que «acaee a todo cristiano» pero sí que se trata de algo cercano y plausible en la época de tensión que se vive entre las «dos edades».

3. Amar a Dios ... hasta la muerte: el testimonio de cristianos de los siglos II-IV

Lo que parece más difícil de comprender es el fenómeno que acontece unas décadas después tras la muerte de los últimos apóstoles. Nos encontramos aquí primeramente con el testimonio de Ignacio de Antioquia. Ignacio, obispo de Antioquia fue condenado a las fieras de acuerdo con el testimonio de Ireneo y Orígenes así como de sus propias cartas. No estamos seguros de cuál fue la causa de que la situación hubiese empeorado hasta tales extremos en la ciudad antioquena, pero parece probada la muerte de Ignacio en el año 107, décimo del gobierno de Trajano (98-117)²⁴. Poseemos siete cartas de Ignacio así como actas martiriales conservadas en varios idiomas²⁵. Entre ellas destaca la carta a los romanos, con una estructura formal típica del exordio helenístico, que versa so-

²² Carl SCHNEIDER, 'μάρτυς κτλ.' *TDNT IV*, 486, quien cita a Bousset-Gress., 374.

²³ SCHNEIDER, 'μάρτυς κτλ.', 486. Ejemplos de ello lo podemos encontrar en Elías (1 Re 18,17; el hombre justo de Sal 69,8-10, etc.).

²⁴ Así lo comenta EUSEBIO en su *Historia Eclesiástica* III.36.

²⁵ La cuestión de las tres diferentes recensiones ignacianas no nos concierne en este punto, para un tratamiento de este complejo tema, Juan José AYÁN CALVO, *Fuentes Patristicas 1, Ignacio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Carta de la Iglesia de Esmirna*, Madrid, Cuidad Nueva, 1991, 37-74.

bre el tema del martirio desde un punto de vista muy personal: Ignacio trata de convencer a los creyentes romanos para que no intercedan por él y pueda culminar así su ministerio terrenal con su muerte sacrificial (I.2-II.2)²⁶.

Ciertamente le tengo miedo a vuestro amor, a que el mismo me haga un mal. Pues para vosotros es fácil lo que queréis hacer; pero para mí es difícil alcanzar a Dios si vosotros no tenéis compasión de mí. Ciertamente no quiero que agradéis a los hombres, sino a Dios, tal como le agradáis. En efecto, yo nunca tendré tal ocasión de alcanzar a Dios, ni vosotros, si calláis, podréis firmar en una obra mejor. Pues si calláis respecto de mí, yo seré palabra de Dios; pero si amáis mi carne, de nuevo seré una voz. No me procuréis otra cosa que no sea el ser ofrecido a Dios como libación cuando ya está preparado el altar.

La postura de Ignacio frente a los creyentes romanos parece clara: les exhorta a no mediar frente a las autoridades, pero no lo hace sólo a esta iglesia (IV.1-2):

Escribo a todas las iglesias y anuncio a todos que voluntariamente muero por Dios si vosotros no lo impedís. Os ruego que no tengáis para mí una benevolencia inoportuna. Dejarme ser pasto de las fieras por medio de las cueles podré alcanzar a Dios. Soy trigo de Dios y soy molido por los dientes de las fieras para mostrarme como pan puro de Cristo.

De alguna manera Ignacio parece saborear ya la ganancia que tal muerte le supone (V.2-3):

¡Ojalá goce con las fieras que están preparadas para mí! Ruego que se muestren breves conmigo. A ellas azuzaré para que me devoren rápidamente, no me vaya a suceder como a algunos, a los que, acobardadas, no tocaron. Y si ellas, sin voluntad, no quieren, yo mismo las obligaré. Perdonadme, y sé lo que conviene, ahora empiezo a ser discípulo...

Ignacio está en disputa con gnósticos y docetas (VI.1), lo cual pudo haber influido en la manera en que el obispo percibe el martirio. En ocasiones parece como si el martirio fuera el que completara una autén-

tica antropología cristiana (VI.2-3) en clave de imitatio Christi:

Perdonadme hermanos, no impidáis que viva; no queráis que muera. No entreguéis al mundo al que quiere ser de Dios, ni lo engaños con la materia. Dejarme alcanzar la luz pura. Cuando eso suceda, seré un hombre. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios. Si alguno lo tiene en sí, comprenda lo que deseo y compádecase de mí al saber lo que me urge.

Por último, y antes de su conclusión, Ignacio justifica su deseo de martirio como algo anhelado por el mismo Dios (VIII.3):

...No os he escrito según la carne, sino según los sentimientos de Dios. Si sufro [el martirio], me habéis amado; si soy rechazado, me habéis odiado.

Antes de entrar en comentar estos textos en mayor detalle, debemos hacer una pausa y preguntarnos qué es lo que ha ocurrido en estas décadas para que el martirio voluntario se haya convertido en materia de preocupación tan general que incluso dirigentes religiosos de peso lo coloquen como paradigma del discipulado cristiano. ¿Qué posibles procesos se han producido en la psique de las comunidades de discípulos para que hubiese llegado a ser un problema tal que las autoridades eclesíásticas tuvieron que poner freno a tales abusos?

En su edición crítica de las cartas de Ignacio de Antioquia J. J. Ayán Calvo comenta que «[e]l martirio, como todo el ser cristiano, tiene su fundamento en la pasión del mártir por excelencia: Jesucristo. Pero el Cristo sufriente no es solamente el punto de partida que funda el martirio cristiano. Éste, además, se convierte en el camino hacia Él²⁷». Sin embargo, esta forma de hablar es más descriptiva que explicativa del fenómeno en sí. ¿Qué razones teológicas, sociales y mentales convergen para que se justifique la búsqueda de este martirio voluntario como muestra suprema de amor a Dios? Puede que esta pregunta provenga de un contexto occidental que quiere encontrar las «causas primeras» donde quizás éstas no existan, al menos tal y como nosotros las suponemos. De cualquier forma, y consciente de estas nuestras limitaciones, vamos a intentar indagar algo en este apasionante mundo.

E. R. Dodds, al estudiar el diálogo entre el paganismo y el cristianismo a finales del s. II y principios del s. III comenta que «in a period when earthly life

²⁶ Parece que de camino a su martirio el obispo pasa de ciudad en ciudad predicando y exhortando a la fe a sus congregaciones. Sin embargo, hay algo en ese momento que Ignacio tema más que al sufrimiento del martirio: que finalmente no muera martirizado. Cf. Rodney STARK, *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement became the Dominant religious Force in the Western World in a Few Centuries*, San Francisco, Harper Collins, 1997, 180-1.

²⁷ AYÁN CALVO, *FuP 1*, 1991: 87-8.

was increasingly devalued and guilt-feelings were widely prevalent, Christianity held out to the disinherited the conditional promise of a better inheritance in another world²⁸». Dodds encuentra que a pesar de los ataques y burlas a los que estaban expuestos los cristianos por parte de los paganos, de pertenecer éstos a un movimiento que «sólo apelaba a las almas enfermas²⁹», existía dentro de esta sociedad un deseo consciente de buscar la muerte³⁰. Pero es que las almas enfermas eran muchas en este período y la oferta de una vida mejor en un mundo por venir infundía un nuevo vigor para enfrentarse a la cruda realidad. A esto hay que unir la realidad terrena y palpable de poder ser parte de una comunidad en clara oposición al statu quo imperante que alienaba al individuo. La muerte del mártir conllevaba además la fama en este mundo y la gloria en el futuro. Quizás, como afirma Dodds, haya sido este elemento uno de los principales motores de esa valentía³¹. D. W. Riddle³² estudió el martirio desde el punto de vista del control social. En su libro lo estudiaba desde la perspectiva del conflicto entre fidelidades a grupos opuestos. Proponía que las comunidades cristianas desarrollaron y aplicaron técnicas efectivas para controlar las actitudes y comportamiento de los 'futuros' confesores. Entre las técnicas que describe: la promesa de una recompensa futura, el temor a las sanciones de aquellos que renegaban de la fe bajo tortura, el apoyo comunitario y veneración a aquellos que salían victoriosos de los juicios sumarísimos (¡ya fuere con o sin vida!), la glorificación de los mártires como héroes de la fe, el ensayo de una serie

²⁸ E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (original de 1965), 135.

²⁹ Así PORFIRIO, *Adv. Christ.* f. 87.

³⁰ Puede que esta afirmación nos resulte sorprendente, pero DODDS, *Pagan and Christian*, 135, la sostiene en base a lo que otros autores antiguos escribieron. Así, LUCIANO, *Peregr.*, 13 habla de que 'la mayoría de ellos [los cristianos] se entregan voluntariamente', lo mismo ocurre con CELSO (ORÍGENES, *Contra Celsum* 8.65); CLEMENTE, *Strom.* IV, 17.1 y otros que comentaban que tales personas actuaban en base a un «deseo de muerte» (*death wish*; θανατοῦντες).

³¹ DODDS, *Pagan and Christian*, 136: «The rewards of martyrdom were considerable. If the 'confessor' withstood the torture and survived, he enjoyed high prestige among his fellow-Christians; if he perished, he could expect to become the object of a cult and to have a privileged position among the dead. According to Tertullian (*De anima*, 55) only martyrs will attain to Paradise before the Second Coming». Este hecho queda reflejado en la crítica de algunos paganos, que inciden en que los cristianos no son monoteístas, ya que adoran a el Cristo, pero además a multitud de «pobres desechos», en referencia a los mártires (Juliano, *Adv. Galil.*, 201 E; [contra los galileos]).

³² D. W. RIDDLE, *The Martyrs. A Study in Social Control*, Chicago, Chicago University Press, 1931.

de respuestas frente a las autoridades romanas y por último la creación de una literatura de martiriológica (actas, exhortaciones, etc.)³³. Su presupuesto, creo yo, va más allá de lo puramente científico social, ya que alude al masoquismo de los mártires,

One of the elements of the morbid desire for martyrdom was the abnormal enjoyment of the pain which it involved. ... Clearly, the voluntary surrender of one's self to the experience of martyrdom, when it was known that the most exquisite tortures were involved, is prima facie evidence of the presence of the tendency towards masochism³⁴.

Riddle no hace sino confirmar sus propios presupuestos de que la religión está basada en lo irracional³⁵, aunque este acercamiento ha sido puesto entre dicho desde hace ya algún tiempo. No hay sino que leer el relato del Martirio de las santas Perpetua y Felicitas para darse cuenta de que no existe ese macabro sentimiento de buscar una sensación casi sensual con el sufrimiento, sino que se da un proceso por el que la persona recibe una paz mayor al dolor de los tormentos³⁶. R. Stark cree que el sacrificio por causa de la fe, en la relación sacrificio-premio, basado en el lenguaje de la economía, es bastante racional³⁷. El mártir se

³³ John G. GAGER, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1975, 145.

³⁴ RIDDLE, *The Martyrs*, 64, citado en STARK, *The Rise of Christianity*, 166.

³⁵ Riddle, quien estudió bajo la dirección de Shirley Jackson Case, fue uno de los pioneros en el estudio socio-científico dentro de la Escuela de Chicago, que fue progresivamente perdiendo fuelle debido a que su orientación se volvió excesivamente crítica y alejada de los intereses generales, presa de sus propios prejuicios, mostrando un cierto antagonismo frente a toda manifestación religiosa.

³⁶ En el caso de Perpetua esto se ve claro. Mujer de 22 años, de familia acomodada, casada, con un pequeño al cual aún amamanta y posiblemente protectora de un grupo de cristianos, no parece que sea éste el tipo de persona desesperada que ansía la muerte como salida a alguna lacra sufrida. Nada hay en su carácter que nos induzca a pensar tal cosa. Su acción parece, por el contrario, regirse por la más estricta lógica ante las adversidades que se le presentan. Las visiones que experimenta en el proceso no son sino confirmación de su determinación de dar testimonio de Jesucristo a toda costa.

³⁷ STARK, *The Rise of Christianity*, 167. El enfoque de este autor encuentra lo sacrificial en la religión cristiana como representante de una elección racional. Stark estudia este tema por medio de la aplicación de la teoría de la elección racional (*rational choice theory*). Los presupuestos de esta teoría son que «la religión provee compensadores por recompensas o que son escasas o no están disponibles». Por ejemplo, un niño pequeño pide una bici y su padre le dice que la tendrá si en un año mantiene limpia su habitación. Distinguímos entre el compensador y el premio en que lo

convierte en el mejor y mas creíble exponente del valor de la religión y su testimonio público deviene en fuente de valor y vigor a la comunidad que lo presencia³⁸. Además de ello, la práctica romana era la de dejar por escrito las actas de los juicios sumarísimos, actas que los cristianos llegaron a copiar y/o producir y llegó a convertirse en un género literario en sí. La repercusión social de las actas no debe minusvalorarse, así como su impacto en la psique de las comunidades que las recibían y las leían. Sabemos además que los restos de los mártires eran en algunos casos enterrados en lugares que se volvieron centros de peregrinación y culto. El caso de Policarpo obispo de Esmirna en 156 es un caso claro de una muerte piadosa que merece ser venerada.

Todos los martirios, por cierto, son nobles y dichosos en cuanto son conformes con la voluntad de Dios Porque nosotros, más adelantados en la religión, debemos atribuir a Dios poder universal...³⁹

Tras su muerte en la hoguera,

Y así, poco más tarde, recogimos sus huesos, para nosotros más valiosos que joyas preciosísimas, más apreciados que el oro, y los depusimos en un lugar apropiado. Allí, reunidos siempre que nos sea posible en gozo y alegría, el Señor nos concederá celebrar el día aniversario de su martirio, tanto en conmemoración de lo que ya terminaron la lucha,

que realmente se persigue es lo último. En el caso de lo religioso, y en el caso del cristianismo, la promesa de vida eterna remite a una realidad más allá de la terrenal, por lo que los compensadores están fuera de lo evaluable y por ello contienen riesgo. El presupuesto inicial es que «los individuos eligen sus acciones racionalmente, incluyendo aquellas acciones relacionadas con los compensadores». Por ello, la elección racional implica el sopesar los beneficios de las acciones y entonces actuar de manera que se amplíen los beneficios. A la pregunta de que por qué entonces no actúa todo el mundo de la misma forma, la respuesta es «las personas difieren grandemente a la hora de ponderar las diferentes recompensas y/o los beneficios». Este tipo de acercamiento puede parecer reduccionista, y lo es, porque según Stark «reductionism is the primary scientific task—to explain as much of the world as possible by reference to as little as possible» (169-70). Existen, como es lógico, otras propuestas que ayudan al individuo a decidir qué compensadores son válidos, entre ellos el apoyo grupal. Para ver su desarrollo complete, ver, *idem*, pp. 172-189.

³⁸ Stark, *The Rise of Christianity*, 174.

³⁹ *Las actas del martirio de San Policarpo 2*, en *Las cartas de San Ignacio de Antioquia y de San Policarpo de Esmirna*, traducción de Sigfrido HUBER, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1945.

cuanto para la preparación de generaciones venideras⁴⁰.

De manera que el «refuerzo» emocional por medio de su recuerdo podría haber jugado un rol importante⁴¹. Algunos estudiosos incluso hablan de un compensador de la inmortalidad en vida por medio de ese recuerdo de las comunidades. Así, Eugene y Anita Weiner presentan el siguiente escenario:

Every effort was made to ensure that the group would witness the events leading up to the martyrdom ... There were even celebrations to dramatize the forthcoming test of faith. These supportive efforts both brought comfort and help in a most trying situation, and had a latent message for the martyr-designate, "what you do and say will be observed and recorded". In a word, it will be significant and passed down in ritual form and celebration⁴².

Rodney Stark cree que el martirio tuvo mucho que ver en que la iglesia primitiva saliera del impasse que supuso el «retraso de la parusía», así como el aparente incumplimiento de las promesas de Jesús que «de cierto os digo que no pasará esta generación sin que todo esto acontezca» (Mc 13,30)⁴³. Ante la crisis de credibilidad que sufre la iglesia en la década de los sesenta, cuando parece que ésta es más aguda, nos encontramos, según Stark, con tres eventos que impul-

⁴⁰ *Las actas del martirio de San Policarpo* 18.

⁴¹ Que esto ha ocurrido en todas las épocas es poco menos que obvio, pero es una parte importante de tomarse en serio el seguimiento a Cristo cuando la tentación es salir airosos de la situación al retractarse de la fe. Ver por ejemplo las exhortaciones de CIPRIANO, *De Lapsis*, y *Cartas*, en Ivo LESBAUPIN, *La bienaventuranza de la persecución*, Buenos Aires, La Aurora, 1983, 62: «Cuanto mayor es vuestra lucha, más sublime es vuestra corona; el combate es uno solo, pero se compone de muchos encuentros ... Confesad vuestra fe tantas veces como seáis invitados a salir de la cárcel (por un acto de traición) y por vuestra fidelidad y valor, preferid la cárcel» (Carta XXXVIII, I,3).

⁴² E. Weiner & A. Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, Atlanta, Scholars Press, 1990, 80-81, citado en Stark, *The Rise of Christianity*, 183.

⁴³ STARK, *The Rise of Christianity*, 184-7. En vez de explicar esta «crisis de credibilidad» en el movimiento por medio de la teoría de la *disonancia cognitiva*, que predice cuando una creencia fuertemente arraigada se ve confrontada con una evidencia que niega su base creedla, la manera típica de responder no es la de abandonar la creencia, sino la de llevar a cabo un vigoroso esfuerzo para convencer a otros de que la creencia es verdadera. Lo cierto es que la crisis de los años sesenta a la que alude J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, Philadelphia, Westminster Press, 1976, 180, anterior incluso a la destrucción de Jerusalén, no parece que haya provocado un movimiento misionero global

san el motor del incipiente movimiento como ningún otro elemento pudo. En primer lugar ca 62, Santiago hermano de Jesús y cabeza de la comunidad de Jerusalén, muere acusado por el sanedrín (cf. Hch 12,2; Josefo, Antiq. 20.9.10 § 10). En segundo, tras su arresto en Cesarea marítima y posterior traslado a Roma por haber apelado a César, Pablo es ejecutado ca 64-65. En tercer lugar, a finales de 65 o en 66 Nerón lanza una persecución contra los cristianos de manera cruenta, utilizando a algunos como antorchas humanas (Táctico, Anales, 15.44). Entre las víctimas se encuentra Pedro⁴⁴. Estas tres personalidades representan para Stark (sobre las que venían acompañadas de su narración) un vuelco hacia delante en la mentalidad de las comunidades como prueba de la validez del sacrificio vicario de Jesús, a pesar de la crisis acaecida⁴⁵.

A. D. Nock cree que el mártir actúa en oposición a un principio social dominante y deviene así en el cristiano-tipo que reconoce el pagano de a pie.

Law has been defined as the interference of the State in the actions and passions of humanity. The martyr is the man who resists this interference, who claims that his resistance is based on other and higher sanctions, and who will not concede a point even if compliance would save him from the consequences of his previous disobedience. Often he welcomes the opportunity of bearing witness to the faith which is in him⁴⁶.

En este sentido reconocemos que la imagen del mártir posee una fuerza mental y emocional que es

⁴⁴ El martirio de Pedro se conserva en las *Actas de Pedro*, un escrito del s. II que contiene la famosa escena en la que Pedro, que huye de un seguro martirio, se encuentra en su salida de Roma al mismo Jesús. Pedro le pregunta, «Señor, ¿a dónde vas (*quo vadis*)?» a lo que Jesús le responde que «vuelve a ser crucificado». Pedro, entonces, vuelve en sí y retorna a la ciudad, gozoso, para cumplir con su destino. Esta obra circulaba extensamente entre las comunidades del s. II aunque finalmente no entró en el canon. Cf. STARK, *The Rise of Christianity*, 186.

⁴⁵ STARK, *The Rise of Christianity*, 187-8. Muchas e interesantes son las observaciones de este autor. Entre otras que al martirio sumía a la iglesia en la realidad de que el seguimiento a Cristo era algo «caro» pero que ofrecía una «ganga» a cambio. Esto provocaba que las comunidades sufrieran menos ese síndrome que Stark denomina del «free-rider», es decir de aquellos que se aprovechan de la entrega de otros sin dar nada a cambio y que plaga las iglesias desde el s. IV.

⁴⁶ A. D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Oxford University Press, 1933, 193: «Herein Christianity follows a Jewish tradition which crystallized in the time of the Maccabees and appeared again under Caligula: to die rather than break the law was the ideal way of hallowing God's name».

difícil de superar. La muerte de Sócrates creó asimismo el tipo de sabiduría y virtud que se opone heroicamente a un mundo que puede matar y que sin embargo no tiene la última palabra⁴⁷. La renuncia a la propia vida, el más alto don que poseemos, deviene así en la protesta por excelencia frente a una sociedad con valores contrarios a los que propugna el mártir. Echando un vistazo a algunos casos como el narrado en *Vida de Antonio*, escrita por Atanasio, quien mantuviera una estrecha amistad con el abad, es fácil darse cuenta del poder de esta actitud⁴⁸. Durante las últimas persecuciones antes del año 311, se arrestó a algunos cristianos en Egipto que fueron llevados a Alejandría para ser juzgados⁴⁹. En el momento en que la noticia fue conocida algunos de los ascetas, incluido Antonio, salieron de sus celdas para apoyar a sus hermanos en la fe y darles toda clase de ánimo. Algunos de los monjes permanecieron con los reos hasta que éstos fueron ejecutados. La pasión y celo de los monjes era tal que el juez ordenó que éstos no aparecieran más en los juicios. Pero Antonio, que «deseaba el martirio, pero no quería entregarse» (46.2) pues era consciente de que no era correcto ofrecerse voluntario para ello⁵⁰, desobedeció las órdenes y se presentó en el tribunal de forma visible a la mañana siguiente. El juez le ignoró por completo, de manera que después de que cesara la persecución y de la ejecución del obispo Pedro, Antonio volvió a su morada donde «allí vivía día tras día un martirio interior⁵¹».

No es extraño para algunos deducir entonces que el tipo-símbolo se convierta en modelo a seguir e inste a su imitación, sea consciente o inconscientemente, como ejemplo supremo de espiritualidad. En un ambiente de conmoción y de clara falta de identidad social la muerte no parece una mala alternativa. Hasta qué punto esta postura es una caricatura de la realidad pasada es difícil de decidir. El propio Séneca co-

⁴⁷ NOCK, *Conversion*, 196. El tipo de filósofo mártir aparece luego en la literatura que versa sobre la persecución. En ella los cristianos se refieren a la condena de Sócrates como topos de las prácticas malignas que lleva a cabo el paganismo.

⁴⁸ ATANASIO, *Vida de Antonio*, Biblioteca de patrística n° 27, Madrid, Cuidad Nueva, 1995. Atanasio conoce a Antonio y convive con él y otros monjes en sus destierros en Egipto a causa de la persecución que sufre a manos del emperador Juliano el Apóstata.

⁴⁹ Persecuciones llevadas a cabo por Maximino, nombrado César en 305 y que en 308 realiza una persecución contra los cristianos. Cf. ATANASIO, *Vida de Antonio*, 81.

⁵⁰ La Magna Iglesia lo prohibía, aunque grupos heréticos como montanistas y marcionitas lo aconsejaban.

⁵¹ ATANASIO, *Vida de Antonio*, 47.1; «martirio interior» es traducción de μαρτυρεῖν τῇ συνειδήσει. Cf. STARK, *The Rise of Christianity*, 183.

menta su preocupación con un sentido que ocupa a muchos: «un ferviente deseo de morir» (libido moriendi, en Epist. 24,25).

Dodds afirma que en el s. IV el paganismo parecía un «muerto viviente», un paciente terminal a la espera de que el médico le retire el suministro vital. Muerte acelerada si cabe cuando con el colapso del Estado el paganismo no recibió más el apoyo de éste. Incluso cuando más tarde el emperador Juliano el Apóstata trató de reavivarlo durante su mandato ya era demasiado tarde y el cristianismo se había un lugar inamovible dentro de la sociedad⁵². La vitalidad del paganismo había desaparecido, como expresara el neoplatónico Paladas: «Si estamos vivos, entonces la misma vida está muerta⁵³». «Christianity, on the other hand, was judged to be worth living for because it was seen to be worth dying for⁵⁴». Sabemos, por ejemplo que esta valentía a la hora de sufrir tormento influyó en la conversión de algunos personajes ilustres, entre ellos el mismo Justino⁵⁵.

No se puede negar la evidencia escrita de que había cierta convulsión y ansiedad en la época en la que escribe Clemente de Alejandría (ca 150-215) que le lleva a tratar también el tema del martirio (Strom. IV.16.3-17-4)⁵⁶:

No obstante, algunos herejes, tergiversando al Señor, aman la vida de forma impía y cobarde al mismo tiempo, pues afirman que el verdadero martirio es la gnosís del Dios que realmente existe, lo cual también lo afirmamos nosotros, pero [dicen también] que el que le confiesa mediante la muerte se mata a sí mismo y es un suicida; e introducen otros sofismas propios de la cobardía. A éstos se les responderá cuando lo requiera el momento... También nosotros vituperamos a quienes se lanzan precipitadamente a la muerte. En efecto, hay quien sin ser de los nuestros, pues sólo tienen en común [con nosotros] el nombre, se apresuran a entregarse [a la muerte] ellos mismos por odio al Creador; son unos miserables suicidas. Nosotros afirmamos que estos tales se suicidan sin martirio, aunque sean torturados públicamente. No salvan el carácter del martirio fiel, porque en

⁵² DODDS, *Pagan and Christian*, 132.

⁵³ *Anth. Pal.*, 10.82.

⁵⁴ DODDS, *Pagan and Christian*, 132.

⁵⁵ JUSTINO, *Apol.*, II, 12; en Hilario YABÉN, *Apologías*, Sevilla, apostolado mariano, 1990, 114.

⁵⁶ Clemente trata el tema del martirio como alabanza del cristiano y lo coloca en el contexto más amplio del martirio entre los paganos. Marcelo MERINO RODRÍGUEZ, *Fuentes Patristicas 15, Clemente de Alejandría, Stromata IV-V*, Madrid, Ciudad Nueva, 2003.

realidad desconocen a Dios, sino que incluso ellos mismos se entregan a una muerte sin fundamento...

Y es que se tiene constancia de que hasta la mitad de aquellos que murieron durante las persecuciones de Diocleciano⁵⁷ lo hicieron de manera voluntaria o bien para atraer atención sobre sí⁵⁸. El texto que acabamos de leer presenta un contraste interesante. Hemos de entender que es un texto polémico y por ello se percibe un ánimo exacerbado en el autor, que llega a hablar de la falta de predisposición al martirio como «cobardía». En esencia no se reniega del martirio, pues «[l]a razón última del martirio es el amor a Dios y al prójimo⁵⁹». La lógica es clara: el amor a Dios consiste en obedecer y practicar sus mandamientos y morir por ello si fuere preciso⁶⁰. Pero es que además el martirio es la manifestación más auténtica del hombre perfecto, pues es la «obra perfecta de amor» (Strom. IV, 14.3).

No haríamos justicia al alejandrino si pensáramos que eleva el martirio cruento y público por encima de ese martirio secreto e incruento que se da a diario en la vida⁶¹. Para Clemente el martirio es aquel en que el cristiano puede desembarazarse de todo lastre para amar a Dios más perfectamente. «De esta misma perfección deben participar por igual tanto el varón como la mujer» (Strom., IV, 118,1). La influencia clementina ha sido de gran calado. Quizás como cristianos protestantes no nos demos cuenta de ello, pero los principios que el alejandrino sostiene son los que en última

⁵⁷ Durante su reinado (284-305) consiguió que los cristianos fueran tratados como proscritos durante una década completa.

⁵⁸ GAGER, *Kingdom and Community*, 125, quien cita el estudio de G. E. M. DE STE. CROIX, 'Aspects of the Great persecution' *Harvard Theological Review* 47 (1954) 101-3.

⁵⁹ CLEMENTE, *Strom.* VII 42-55. Tomado de MERINO RODRÍGUEZ, *FuP* 15, 16.

⁶⁰ A ello se refiere la católicorromana LG 42 (*Lumen Gentium*, «Luz a las naciones», una constitución dogmática de 1964 acerca del ministerio de la iglesia como parte del concilio Vaticano II) que comenta que «algunos (*aliqui*) cristianos, ya desde los primeros tiempos, fueron llamados (*vocati*), y seguirán siéndolo siempre, a dar este supremo (*maximum*) testimonio de amor ante todo, 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 El en la efusión de su sangre, es estimado por la Iglesia como un don eximio (*eximium*) y la suprema (suprema) prueba de amor. Y, si es don concedido a los pocos (*paucis*), sin embargo, todos deben estar presentes 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.» en Gabino URIBARRI BILBAO, *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 145).

⁶¹ MERINO RODRÍGUEZ, *FuP* 15, 24.

instancia han desembocado en el concepto de vida consagrada tal y como se entiende hoy día en la iglesia católicorromana⁶².

La polémica donatista de finales del s. IV parece haber sido el último detonante que acabó con ese abuso del martirio como fin en sí mismo. San Agustín, en su polémica contra éstos fue quien finalmente llamó la atención incluso de las autoridades eclesiales y civiles para poner fin al asunto. El interés de Agustín era poder demostrar al Estado que los cristianos vivían según un orden predecible y no exaltado y por lo tanto eran ciudadanos de confianza, acercamiento no novel, que ya habían llevado a cabo algunos apologistas como la carta a Diogneto o Justino. La posición de Agustín ha sido la que ha dominado el pensamiento de la cristiandad occidental sobre cualquiera de las formas de muerte voluntaria, ya sea entendida como suicidio o como martirio, hasta tiempos modernos⁶³.

3.1 Algunas formas de actualizar el martirio

A pesar de que algunos autores renuncian a tal relación, en la enseñanza clásica se hablaba que la actividad de los ascetas que comienza en el s. III supuso una especie de «martirio interno» como reacción a una Iglesia cada vez más asentada y en proceso de jerarquización. También se explica que este martirio de tipo incruento no hizo sino sustituir al de tipo cruento una vez las persecuciones se acabaron con el edicto de Milán en 313⁶⁴. De manera que el paso lógico a partir del martirio de Jesús no ha sido otro que el nacimiento del monacato del desierto y de ahí la vida consagrada como adaptación de los mismos principios de renuncia a la «vida personal» a favor de los otros⁶⁵.

⁶² No significa esto que la iglesia católicorromana haya tomado *verbatim* las palabras de Clemente y otros Padres de la Iglesia, sino que los valores referentes a un estilo de vida más perfecto basado en los tres votos o consejos evangélicos (castidad, obediencia y pobreza) se perciben como concreción de la perfección de la vida cristiana y por tanto del seguimiento de Cristo. Cf. CASTILLO, *El futuro de la vida religiosa*, 14s.

⁶³ TABOR, 'Martyr', 578.

⁶⁴ Así, de manera algo romántica, pensaba John FOXE, *Fox's Book of Martyrs* (William Byron Forbush [ed.]), Philadelphia, John C. Winston Co., 1926, 32, quien comenta que desde la dorada era de Constantino «quien estableció la paz de la Iglesia no se oye, por espacio de mil años, de ninguna persecución contra los cristianos hasta el tiempo de John Wickliffe». Foxe, quien escribiera en el s. XVI quiso con esta obra dar gloria a Dios y que sirviera de ánimo y modelo de piedad a las generaciones posteriores. Él mismo sufrió persecución y el rechazo a causa de sus posturas teológicas en contra del papado.

⁶⁵ Esta teoría tradicional parece no contar con una base unánime en nuestros días. Cf. J. M. CASTILLO, *El futuro de la vida religiosa. De los*

Tertuliano, en plena efervescencia de la Nueva Profecía de Montano, parece haber sido uno de los principales promotores de la necesidad de vivir vidas coherentes con el seguimiento radical de Cristo y abiertos al Espíritu. Quizás la pasión de Perpetua con sus visiones, en el mismo Cartago en 203, fuera acicate de esta versión del cristianismo finalmente rechazada⁶⁶. Los cristiano ejemplares de Tertuliano eran ciudadanos relativamente bien situados en la sociedad cartaginense y por ello recibían poca atención de las autoridades romanas.

Tertuliano y sus lectores no podían aspirar al sino de Perpetua. Tertuliano tenía que buscar en otra parte el criterio de la verdadera profecía que pudiera aplicar a quienes aún no habían llegado a vivir bajo la sombra majestuosa de una muerte de mártir. Su respuesta fue de una simplicidad insistente y magnífica. La continencia, la suspensión de toda actividad sexual futura trajo la gracia del Espíritu: «Mediante la continencia compraréis una gran provisión de santidad mediante el ahorro en carne podréis invertir en el Espíritu»⁶⁷.

De ahí que se piense aún que el desarrollo coherente de este martirio incruento no se haya dado sino entre las vírgenes y ascetas de los s. II y III que devinieron en modelo de vida consagrada al resto de las comunidades cristianas, como ideal de seguimiento⁶⁸.

Es interesante comprobar que la teología católicorromana ha desarrollado una «teología del martirio» que convierte en última instancia al martirio en precursor de la vida consagrada. Para G. Uríbarri, la vocación al martirio de que habla la LG tiene clara continuidad en la vida consagrada. Es figura del amor kenótico (Fil 2,5-8) y también del grano de trigo (Jn 12,24) que ya hemos comentado.

La teología y la espiritualidad de la vida consagrada se sitúa en esta doble línea: quiere ser signo del amor kenótico de Dios, tal y como fue la vida de Jesús. Y lo que quiere ser según el mismo estilo de Jesús. Su

origenes a la crisis actual, Madrid, Trotta, 2003, 29. Y esto por una razón fundamentalmente cronológica: el monacato surgió antes que el cese de las persecuciones. Muchas, muchísimas (y aquí no exageramos) personas huyeron del mundo para refugiarse en el desierto. Se contaban por miles en algunas comunidades. Para una descripción exhaustiva de este fenómeno, Peter BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Madrid, Muchnik editores, 1993.

⁶⁶ BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, 115-6.

⁶⁷ BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, 116, citando a TERTULIANO, *de exhortatione castitatis* 10.1-2.

⁶⁸ Contra esta idea, CASTILLO, *El futuro*, 29-30. A favor de ella, URÍBARRI, *Portar las marcas de Jesús*, 157.

vocación radica, por lo tanto, en la identificación máxima con [sic] estilo kenótico del amor a Jesús. Esta es la locura del amor, que sólo desde el amor se entiende y se desea, como ocurría en la Iglesia antigua, donde todo cristiano deseaba la corona del martirio⁶⁹.

4. Conclusiones

¿Qué podemos nosotros aprender de todo esto?

En primer lugar el martirio, no como ente abstracto, sino como destino de muchos hermanos y hermanas en la fe nos llama a entender el sufrimiento, sí, incluso el sufrimiento, como locus del amor de Dios. Es lo que denominamos «martirio con rostro».

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 Dios⁷⁰.

Por tanto el cristianismo no supone la renuncia mecánica a lo que trae sufrimiento (que no es bueno en sí, pues de otra manera sería insensato entender la bienaventuranza de Apocalipsis 21,4-5, acerca de la nueva creación como un lugar donde «enjuagará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá más muerte, ni habrá más llanto ni clamor ni dolor, porque las primeras cosas ya pasaron». El que estaba sentado en el trono dijo: "Yo hago nuevas todas las cosas"»). Es sin embargo una percepción distinta de esta realidad connatural al ser humano. El dolor y el sufrimiento no son obra de Dios, y por ello hay un término final para ambos, pero en el interim, mientras esperamos la consumación, ambos se convierten también en locus de revelación⁷¹.

Pero hay algo más. Nuestro supuesto rechazo al sufrimiento es más «postura» que realidad. En una sociedad como la occidental, llamada de consumo, lo cierto es que nos encontramos esclavizados por el tiempo y las cosas. Naturalmente que disponemos de tiempo para dedicar al ocio, el poco que nos deja el trabajo, pero la triste realidad es que estamos dispuestos a venderle nuestra alma al trabajo por unas cuantas comodidades de más a fin de mes. Estamos siendo literalmente «consumidos» por nuestro estilo de vida. Si la violencia del martirio nos escandaliza hoy día,

⁶⁹ URÍBARRI, *Portar las marcas de Jesús*, 154.

⁷⁰ URÍBARRI, *Portar las marcas de Jesús*, 163.

⁷¹ Para un importante repaso del tema, José Ramón BUSTO SAIZ, *El sufrimiento: ¿Roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Madrid, UPCo, 1998.

hemos aprendido a convivir sin embargo con la «entrega total» a nuestros proyectos y trabajos a sabiendas de que muchas veces se hace a expensas de sacrificar nuestras familias, salud, amistades y de dar tiempo a aquellos que verdaderamente más nos necesitan. ¡Extraña cultura la nuestra que huye a toda costa del dolor pero sacrifica en el altar los más altos valores relacionales y familiares en busca de un sueño a ninguna parte!

En segundo lugar, el martirio «con rostro» se convierte así en llamada a la Iglesia universal, como advertencia frente a ese cristianismo hedonista que amenaza con adormecer a la Iglesia. El martirio puede convertirse en llamada a la Iglesia a participar del sufrimiento de una parte de su cuerpo, a lo que es llamado de todo cristiano y cristiana (cf. Fil. 1,29). En este caso el martirio de los que nos han precedido y de los que lo sufren hoy en países donde la fe cristiana es perseguida, pudiera servir como aliciente a tomarnos en serio el precioso legado por el que diariamente sufre muchos. Quizás entonces la pequeñez de la prueba que sufrimos a diario en nuestro «mundo libre» nos ayude a entender que no tenemos que renegar de Jesús bajo circunstancia alguna⁷².

En tercer lugar, el martirio nos invita a una relectura del testimonio bíblico desde lentes nuevas. La lectura espiritualizante de la Biblia se sabe corta de miras frente al martirio «con rostro» de las Escrituras, que invita a tomarse en serio el contexto social y las implicaciones históricas del texto. La lectura fundamentalista que quiere sacar un provecho rápido del contenido del texto debe por tanto refrenar su ímpetu y repensarse las raíces de su epistemología. La lectura de tipo humanista no hace tampoco justicia al texto pues lo relega a una situación idealizada donde se pierde el

⁷² Sólo entonces seremos capaces de apreciar la profundidad de palabras como éstas (Lc 12,8-9): «"Os digo que todo aquel que me confiese delante de los hombres, también el Hijo del hombre lo confesará delante de los ángeles de Dios; pero el que me niegue delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de Dios.» y (Mt 10,32): «A cualquiera, pues, que me confiese delante de los hombres, yo también lo confesaré delante de mi Padre que está en los cielos.» Como bien comenta Santiago MARTÍN. *El silencio de Dios. Diario de un misionero Mártir*, Barcelona, Planeta, 1997, hablando de los misioneros muertos en Ruanda, «Eran gente llena de fe y ganas de amar. Los torturaban las mismas preguntas que a nosotros acerca del silencio de Dios, pero daban las respuestas que debe dar un creyente: Señor, no entiendo por qué permites esto, pero creo en ti. Y esa respuesta la acompañaban con una actitud de servicio heroico hacia aquellos en los que veían el rostro de Cristo humillado y crucificado. Todo un ejemplo para tantos teóricos de salón que dicen que han perdido la fe porque Dios permite el mal en el mundo, mientras ellos están cómodamente instalados en su confortable hogar sin mover un dedo para ayudar a esos que, según dicen, les causan tanta pena» (211).

rostro del sufriente y se convierte en lectura in-solidaria. Los mártires tienen rostro, un rostro humano que se puede aún contemplar. No tenemos más que volver a echar un vistazo a la cruz de Jesús.

En cuarto lugar; el martirio queda puesto como testimonio de que el ser humano no puede crear las condiciones necesarias para ganarse la gracia de Dios. La tentación del martirio como obra frente a Dios o frente a la sociedad muestra una vez más la capacidad humana para auto-engañarse y auto-enaltecerse. Frente a esta lógica de méritos el martirio supone una respuesta al amor de Dios entre muchas otras, en la que el Espíritu de Dios es quien finalmente capacita al ser humano a vivir el don de la entrega testimonial total⁷³. Por tanto, cualquier exaltación o justificación del martirio en la práctica eclesial actual rompe justamente con el modelo de Jesús, pues en ese caso la entrega se transforma en modelo y se desnaturaliza, pues se convierte en medida de gracia.

Finalmente, si estudiamos el martirio como forma genuina de amor sincero a Dios y no como digresión del mensaje gratuito de Dios en Cristo, a la Iglesia le queda la tarea de estudiar de qué forma puede seguir protestando frente a los poderes de este mundo terreno de manera tan decidida como aquellos que lo hicieron brindando sus vidas con valentía y confianza frente a las mayores adversidades. A. Malherbe generaliza diciendo que en el s. I a los cristianos se les criti-

caba por razones sociales y no políticas, mientras que en el s. II, cuando los cristianos asumen una identidad separada, en la mente romana se vuelven más significativos desde el punto de vista político⁷⁴. Las distintas situaciones llevaron a los cristianos antiguos a responder de formas distintas frente a la sociedad que les tocó vivir. Sabemos que en el s. II los cristianos se defendieron de sus acusadores por medio de los escritos apologeticos, alguno de los cuales hemos mencionado. En el NT, sin embargo, la respuesta a la crítica externa no tenía otra forma que la propia calidad de vida de las comunidades cristianas. Para algunos esta calidad de vida conllevó su martirio. Si «la sangre de los mártires es la semilla de la iglesia», escribe Tertuliano, hemos de preguntarnos hoy, como iglesia que quiere dar testimonio del reino de Dios, dónde está esa semilla⁷⁵. Quizás encontremos que no existe fórmula mágica, sino ésta: el amor a Dios sobre todas las cosas.

⁷⁴ Abraham J. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity* (2ª ed.), Philadelphia, Fortress Press, 1983, 22.

⁷⁵ Una interesante reflexión actual es la de CASTILLO, *El futuro de la vida religiosa*, que propone un cambio de paradigma en la manera de percibir la vida consagrada, «vaca sagrada» de las iglesias católicas romanas. Interesante sobre todo la sección titulada 'Una vida monacal que seducía y una vida religiosa que ya no atrae', pp. 111-2.

⁷³ Buena muestra de ello es la obra que narra parte de la vida de D. BONHOEFFER, así como las cartas que mandó a su editor Eberhard BETHGE desde la cárcel: *Prisoner for God. Letters and Papers from Prison*, New York, Macmillan, 1960. Recomendamos asimismo la obra anteriormente citada, testimonial y sobrecogedora, que narra la experiencia en primera persona de un misionero marista en África, Julio Rodríguez, durante el genocidio acaecido en Ruanda y Zaire en 1996, presentada y comentada por S. MARTÍN. *El silencio de Dios*.

«A la tarde te examinarán en el amor»

Raúl García Pérez

Después de comer, Jesús dijo a Simón Pedro:
 — Simón, hijo de Jonás, ¿me amas más que estos?
 Le respondió:
 — Sí, Señor; tú sabes que te quiero.
 Él le dijo:
 — Apacienta mis corderos.
 Volvió a decirle la segunda vez:
 — Simón, hijo de Jonás, ¿me amas?
 Pedro le respondió:
 — Sí, Señor; tú sabes que te quiero.
 Le dijo:
 — Pastorea mis ovejas.
 Le dijo la tercera vez:
 — Simón, hijo de Jonás, ¿me quieres?
 Pedro se entristeció de que le dijera por tercera vez:
 «¿Me quieres?», y le respondió:
 — Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te quiero.
 Jesús le dijo:
 — Apacienta mis ovejas.

¿Me amas?

La pregunta más importante de nuestra vida cristiana.

Cuando conocemos al Señor, nos preguntamos, ¿Qué quieres que haga por ti? Es importante, pero no la más importante.

La pregunta que Dios nos hace es la que le hizo a Pedro, representante de los discípulos ¿Me amas?

¿Qué clase de amor tenemos a Jesús?

Un amor que espera recibir algo a cambio, una mano que se extiende para recibir. Que ama porque se siente atraído por el objeto amado, comprueba que un objeto “merece” ser amado y lo ama por eso.

O,

Un amor desinteresado, la mano que se extiende para dar, sin esperar nada a cambio. Es el tipo de amor que tiene y envía Dios.

“...para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos” (Mat 5,45).

Es el amor que tuvo Jesús por nosotros, que le llevó a entregarse por amor.

Y andad en amor, como también Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros, ofrenda y sacrificio a Dios en olor fragante (Ef 5,2).

Los discípulos al principio seguían a Jesús con propósitos interesados.

Entonces, respondiendo Pedro, le dijo: --Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido; ¿qué, pues, tendremos? (Mat 19,27).

A partir de la confesión de Pedro, el amor de los doce hacia Jesús cambió y se hizo desinteresado.

Desde entonces muchos de sus discípulos volvieron atrás y ya no andaban con él. Dijo entonces Jesús a los doce:

— ¿Queréis acaso irnos también vosotros?

Le respondió Simón Pedro:

— Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Y nosotros hemos creído y conocido que tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente.

Y Pablo fue el que mejor lo expresó.

El amor de Cristo nos constriñe, pensando esto: que si uno murió por todos, luego todos murieron (2 Cor 5,14).

Pero cuantas cosas eran para mí ganancia, las he estimado como pérdida por amor de Cristo. Y ciertamente, aun estimo todas las cosas como pérdida por la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor. Por amor a él lo he perdido todo y lo tengo por basura, para ganar a Cristo (Flp 3,7-8).

Al final los discípulos “se enamoraron de Jesús” y estuvieron dispuestos a “entregarse” a Dios y al prójimo con un amor desinteresado siguiendo el ejemplo de su Maestro.

La motivación de nuestra vida cristiana en definitiva debe ser el amor, el enamoramiento, y es en definitiva lo que nos va a pedir Jesús. Recuérdese lo que tiene Jesús en contra de la iglesia en Efeso, en Apocalipsis: “Has dejado tu primer amor”

El primer mandamiento- según Deuteronomio y ratificado por Jesús- es amar a Dios “con todo tu corazón, con toda tu mente y con toda tu fuerza” (Dt 6,5; Mt 22,37)

Tomás de Aquino explicaba estos textos: “Amarle con todo tu corazón supone que todas nuestras inten-

ciones estén orientadas hacia Él; amarle con toda tu mente significa que toda nuestra inteligencia se somete a la suya; amarle con toda tu fuerza quiere decir que toda nuestra acción interior obedezca a su voluntad”

“El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4,8).

Bernardo de Claraval decía que “la medida del amor de Dios es amarle sin medida”.

El amor del hombre a Dios será tanto más puro cuánto más desinteresado sea. ¡Cuántas veces hemos utilizado a Dios para tratar de conseguir nuestros objetivos; y no sólo materiales.

Este desinterés lo expresa de manera maravilloso el soneto atribuido a algún jesuita anónimo a finales del s. XVI o a principios del XVII:

*No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido,
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.*

*Tú me mueves, Señor, muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido,
muéveme ver tu cuerpo tan herido,
muéveme tus afrentas y tu muerte.*

*Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera,
que aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y aunque no hubiera infierno, te temiera.*

*No me tienes que dar porque te quiera,
pues aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.*

(Anónimo, S. XVI-XVII)

Amar a Dios por sí mismo, por lo que **Él es**, eso es amor extático, o amarle por **lo que ha hecho** por nosotros, eso es amor agradecido.

Los místicos españoles especialmente los del S. XVI tienen mucho que enseñarnos acerca del amor a Dios, se puede decir, que exploraron los límites del amor divino y humano y profundizaron en su búsqueda, escuchemos lo que nos dijeron.

Comenzaremos con Santa Teresa de Jesús (1515-1582)

La base de la espiritualidad de Santa Teresa es el amor a Dios y al prójimo. La oración como síntesis de comunión con Dios es “amistad con Dios”

Pero, ¿cómo define Santa Teresa esta “amistad con Dios”, y que características ha de tener?

Lo explica en el “Libro de su Vida” cap. 8

“Espero yo que en la misericordia de Dios, que nadie le tomó por amigo, que no se lo pagase; porque no es otra cosa Oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama. Y si vos aun no le amáis; porque para ser verdadero el amor, y que dure la amistad, hanse de encontrar las condiciones, y la del Señor, ya se sabe que no puede tener falta; la nuestra es ser viciosa, sensual, ingrata; y así no podéis acabar con Dios de amarle tanto, porque no es vuestra condición; pero viendo lo mucho que os va en tener su amistad, y lo mucho que os ama, pasad por esta pena, de estar mucho con quien es tan diferente de vos. ¡Oh bondad infinita de mi Dios, que parece que os veo, y me veo de esta suerte! ¡Oh regalo de los ángeles, que toda me querría, cuando esto veo, deshacer en amaros....”

Este amor lo expresa en este soneto:

*Si el amor que me tenéis,
Dios mío es como el que os tengo;
Decidme en que me detengo,
O Vos en que os detenéis.*

*— Alma, ¿qué quieres de Mí?
— Dios mío, no más que verte.
— ¿Y qué temes más de ti?
— Lo que más temo es perderte.*

*Un amor que ocupe os pido,
Dios mío, mi alma os tenga,
Para hacer un dulce nido
Adonde más le convenga*

*Un alma en Dios escondida,
¿qué tiene que desear,
Sino amar y más amar,
Y, en amor toda encendida,
Tornarte de nuevo amar?*

Para ella la amistad con Dios lleva al enamoramiento y al matrimonio con Dios, de esto tratan “Las Moradas” libro que escribió para describir su andadura espiritual y para que sirviese de modelo de introspección, espiritual, que influyó en el mismo Sigmund Freud.

En Las Moradas Santa Teresa explica como partiendo de la realidad de la gracia y del amor, que hacen que el alma sea agradable a Dios. Las moradas se van haciendo a base de amor, vendrían a ser los diversos grados de amor del alma ya que:

“el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho, sino en amar mucho” (F 5,2) “para subir a las moradas

que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho” (4M 1,7)

Las moradas son 7:

Las Primeras son el propio conocimiento y el ejercicio de la humildad. Las moradas Cuartas la oración de quietud. Las Quintas la oración de unión, las Sextas el desposorio espiritual y las Séptimas el matrimonio espiritual.

Esto de los grados del amor ya lo describió el místico sufí Abenarabi nacido en Murcia en 1164 que dividía el amor en: divino, espiritual y natural.

San Juan de la Cruz (1542-1591) probablemente teniendo en mente el escrito de Santa Teresa comenta un verso de su poema llama de amor viva: “de mi alma el más profundo centro” y dice:

“Es pues de notar que el amor es la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios; y así cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se concentra con El. De donde podemos decir, que cuantos grados de amor de Dios el alma puede tener, tantos centros en Dios, uno más adentro que otro, porque el amor más fuerte es unitivo. Y de esta manera podemos entender las muchas mansiones que dijo el Hijo de Dios haber en la casa de su Padre (Jn 14,2).

El verso dice así:

*¡Oh llama de amor viva
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva
acaba ya si quieres,
¡rompe la tela de este dulce encuentro!*

*¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado
que a vida eterna sabe
y toda deuda paga!
Matando, muerte en vida has trocado.*

*¡Oh lámparas de fuego
en cuyos resplandores
las profundas cavernas del sentido,
que estaba oscuro y ciego,
con extraños primores
color y luz dan junto a su querido!*

*¡Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno
donde secretamente solo moras,
y en tu aspirar sabroso
de bien y gloria lleno,
cuán delicadamente me enamoras!*

Este poema probablemente está inspirado en la visión que tuvo Santa Teresa y que describe en sus memorias.

«Vi a un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal... No era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos, que parece todos se abrasan... Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas: al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo de a gustar a quien pensare que miento... Los días que duraba esto andaba como embobada, no quisiera ver ni hablar, sino abrasarme con mi pena, que para mí era mayor gloria, que cuantas hayan tomado lo criado».

(Vida de Santa Teresa, cap. XXIX.)

Al escuchar un cantar, “Véante mis ojos” experimentó un éxtasis: escribió en el Libro de su Vida:

«creciendo en mí un amor tan grande de Dios, que no sabía quién me lo ponía, porque era muy sobrenatural, ni yo le procuraba. Veíame morir con deseo de ver a Dios y no sabía a dónde había de buscar esa vida si no era con la muerte. Dábanme unos ímpetus grandes de este amor que yo no sabía qué me hacer; porque nada me satisfacía ni cabía en mí, sino que verdaderamente me parecía se me arrancaba el alma...»

*Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero,
que muero porque no muero,*

*Aquesta divina unión
del amor en que yo vivo,
ha hecho a Dios mi cautivo
y libre mi corazón:
Y causa en mí tal pasión
ver a Dios mi prisionero,
que muero porque no muero.*

*¡Ay! ¡Qué larga es esta vida!,
¡qué duros estos destierros,
esta cárcel y estos hierros,
en que el alma está metida!
Sólo esperar la salida*

*me causa un dolor tan fiero,
que muero porque no muero.*

*Mira que el amor es fuerte:
vida, no me seas molesta;
mira que sólo te resta,
para ganarte, perderte;
Venga ya la dulce muerte,
Venga el morir muy ligero
que muero porque no muero.*

*Aquella vida de arriba,
Que es la vida verdadera,
hasta que esta vida muera,
No se goza estando viva.
Muerte no me seas esquivá;
Viva muriendo primero
Que muero porque no muero.*

El “morir porque no muere” de Santa Teresa en este poema no se refiere exclusivamente al deseo de la vida más allá de la muerte, sino al “desprendimiento en relación al mantenimiento de la vida... ya que la vida divina exige que muera aquel que quiere encontrarla” (George Bataille)

El amor a Dios incluye el amor al prójimo, ya que el amor a Dios “hace sitio” al amor a los hombres, “el amor a Dios es “más ensanchador que ocupador” Vicente de Paul.

La misma Santa Teresa advierte de un falso amor a Dios que excluye del amor a sus criaturas:

«Cuando veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen muy encapotadas cuando están en

ella (que parecen que no osan bullir ni menear el pensamiento, porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido), háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión. Y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor, y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella». Morada quinta (3,11).

La vida cristiana es edificada sobre dos pilares gemelos: el amor a Dios y el amor al prójimo.

“A la tarde te examinarán en el Amor”.

(S. Juan de La Cruz)

BIBLIOGRAFIA

González Carvajal L. A la tarde te examinarán en el amor. Fundación Santa María. Madrid 1994

Barrientos A. obra en colaboración. Introducción a la lectura de Santa Teresa. Editorial de Espiritualidad. Madrid 1978.

Santa Teresa de Jesús. “Libro de la Vida” “Castillo Interior, o Las Moradas” Obras Completas. BAC. Madrid 1986.

San Juan de la Cruz. Vida y obras completas. BAC. Madrid 1985.

Bataille, G. El Erotismo. Marginales, Tusquets editores. Barcelona 1979.

Amar como respuesta e identidad

Marcos Abbott

Léase 1 Juan 4,7-21

Introducción

“En el principio creó Dios los cielos y la tierra. . . . Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (Génesis 1,1. 27).

“En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo en expiación por nuestros pecados. . . . Nosotros lo amamos a él porque él nos amó primero” (1 Juan 4,10.19).

Nuestro amor para Dios siempre es una respuesta, y es a través de esta respuesta que descubrimos y vivimos nuestra identidad esencial como criaturas hechas a su imagen. Este es el fundamento para explorar el qué y el cómo de nuestro amor para Dios. Hay que tener siempre presente que nuestro esfuerzo, nuestra ofrenda de amor, siempre es una reacción a un Otro que ha actuado primero.

Este es el mensaje coherente del Nuevo Testamento. Nuestro amor es respuesta a la manifestación suprema del amor de Dios en Cristo. Curiosamente, el Apóstol Pablo y la tradición juanina comparten esencialmente la misma reflexión sobre el carácter del evento de Cristo como un acto de amor divino. La primera epístola de Juan 4,7-21 ofrece la reflexión más completa sobre el amor para Dios. Es una síntesis de elementos que encontramos dispersados por Pablo y los cuatro evangelios, así que voy a usar este texto como base principal de la reflexión. Pero esta conferencia no será una presentación de estudio bíblico que investiga detalladamente muchos pasajes, sino más bien una reflexión sintética sobre estos pasajes enfocada en la cuestión de nuestro amor para Dios.

El amor definido

En esto se mostró el amor de Dios para con nosotros: en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo para que vivamos por él (1 Juan 4,9).

Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros (Romanos 5,8).

El Apóstol Pablo y la tradición juanina identifican el envío del Hijo de Dios y su sumisión a la cruz como la demostración suprema del amor de Dios para la humanidad y la creación. En el evento de Cristo podemos ver el amor de Dios en una manera muy concreta. Para el autor de la primera epístola de Juan, y probablemente para Pablo, este evento define lo que es el amor en su esencia. Por tanto, el amor de Dios en Cristo sirve como norma y criterio para orientar y evaluar nuestro amor para Dios y para el prójimo. A través de este evento descubrimos la definición del amor.

Cuando consideramos el evento de Cristo--que incluye el envío, la vida terrenal de Jesús junto con la crucifixión y la resurrección-- podemos afirmar que es de iniciativa divina. Dios mismo idea e impulsa la historia de la salvación, y como consumación de este plan envía a su Hijo unigénito. El amor toma iniciativa hacia el otro. El enfoque del amor es el otro y no uno mismo, es decir, el amor no es egocéntrico sino otro-céntrico.

Este enfoque en el otro es contrario a la condición pecaminosa humana. El ser humano bajo el pecado es puramente egocéntrico, hasta el punto en que reemplaza a Dios como creador y soberano; es idólatra. El amor es contrario a este impulso. Como observamos en la historia de la salvación, y concretamente en el evento de Cristo, Dios hace un compromiso con la humanidad hasta el punto en que se da a sí mismo a nosotros en Cristo. Se vive el enfoque en el otro a través del compromiso y la autoentrega.

Este compromiso llega al extremo, en el caso divino, que Dios está dispuesto a encarnarse para quitar el obstáculo principal entre él y su criatura hecha a su imagen. En Cristo Dios hace provisión para la culpa del pecado, pero más allá del perdón Dios hace una nueva creación donde el egocentrismo, o el pecado, no tienen lugar. En el evento de Cristo llegamos a comprender que el amor está dispuesto a sacrificar todo para reconciliarse con el amado, que no guarda nada en reserva para sí mismo, pero que lo da todo para el otro.

Otro elemento del amor que observamos queda implícito pero es esencial. El amor muestra un respeto total por el otro y opera dentro de la libertad. El amor procura no forzar al otro sino ganarlo. En Cristo Dios

se arriesga y se hace vulnerable. Y de hecho muchos rechazan el amor de Dios, pero Dios no les obliga a aceptar a Cristo sino que les invita. El amor le hace a uno vulnerable y respeta la libertad del otro. Procura lograr la reconciliación a través del amor paciente y el servicio en vez de la coerción. En Cristo Dios se ofrece a sí mismo, hace provisión para la reconciliación, invita al otro, pero al final de cuentas la persona tiene la libertad para aceptarlo o rechazarlo. Cuando uno respeta la libertad del otro, se hace vulnerable, se arriesga al rechazo. Y la estrategia del amor es la de ganar la confianza del otro en vez de obligarle por fuerza mayor.

El amor de Dios que se manifiesta en Cristo es la norma y el criterio para el amor; define el amor. Hemos visto que el amor esencialmente se enfoca en el otro. No es egocéntrico sino otro-céntrico. No es una reacción sino una acción positiva que toma la iniciativa hacia el otro. Uno se compromete sin reservas y está dispuesto a sacrificarlo todo para quitar cualquier obstáculo a ese amor. Sin embargo, a pesar del compromiso y la dedicación totales, el amor respeta al otro y le da la libertad para responder. El amor se completa en el libre dar y recibir entre los dos, por eso, en la ausencia de esta mutualidad libre, la estrategia del amor es el servicio y el amor constante que procura ganarle el corazón al otro. Por eso, el evangelio anuncia la provisión de gracia divina en Cristo e invita a la respuesta libre.

Primer enfoque: Dios

Nuestro amor para Dios siempre es una respuesta. El amor orienta el propósito creador de Dios cuando nos forma a su imagen, y el plan de salvación, que se culmina en Cristo, surge del amor divino. Nuestra respuesta de amor se puede analizar a través de tres enfoques: el enfoque directamente en Dios, el enfoque de nuestro carácter, y el enfoque en nuestra relación con la humanidad y la creación. Los tres enfoques de nuestra respuesta a la iniciativa divina son interdependientes e interrelacionados. Uno no está completo sin los otros dos. Podríamos decir que los tres enfoques en realidad son facetas de una sola respuesta.

El enfoque de nuestra respuesta en Dios tiene dos elementos básicos. El primer elemento es rendirle culto. La adoración a Dios es una manera de amar a Dios que reconoce la relación fundamental de creador-criatura. Todo fundamento de la relación yace aquí. Aunque el Nuevo Testamento no suele hablar directamente sobre el culto a Dios como expresión de amor, lo practica. Por ejemplo, Pablo aclama: "Porque

de él, por él y para él son todas las cosas" (Rom 11,36). Amar a Dios es vivir la relación apropiada con Dios, y rendirle culto es la base de todo lo demás.

La acción de gracias es otro elemento esencial de este enfoque. Aquí precisamente reconocemos lo que Dios hace a nuestro favor. Ofrecer acciones de gracias responde al amor divino que se manifiesta en maneras innumerables. Mientras que el culto reconoce la relación creador-criatura y afirma que Dios es el Otro, es decir, el culto se enfoca en Dios como es; la acción de gracias da testimonio a la acción constante y cotidiana de Dios, que es manifestación concreta de su amor.

Segundo enfoque: La moral

El segundo enfoque de nuestra respuesta al amor divino tiene que ver con nuestro carácter. Si en el culto afirmamos quien es Dios, y en la acción de gracias reconocemos su acción a nuestro favor, la moral expresa nuestra identidad como criaturas hechas a imagen de Dios, pero en una manera particular. A través de la moral damos fe al carácter de Dios; manifestamos cómo es Dios a través de nuestro comportamiento.

El autor de la primera epístola de Juan expresa esto cuando dice:

Todo aquel que ama es nacido de Dios y conoce a Dios (4,7).

Todo aquel que es nacido de Dios no practica el pecado, porque la simiente de Dios permanece en él; y no puede pecar, porque es nacido de Dios (3,9).

El que es nacido de Dios tiene la imagen de Dios restaurada y, por tanto, debería reflejar el carácter de Dios. Si Dios es justo, entonces sus hijas e hijos deberían ser justos (3,7). Si Dios es amor, sus hijas e hijos deberían amar. Entonces, la moral es un comportamiento que surge de y refleja nuestra identidad en Cristo. Es una manifestación de la imagen de Dios. La moral es una manera de amar a Dios porque refleja una coherencia entre quienes somos y qué hacemos. La moral no es un mero hecho de observar determinadas reglas morales sino una vivencia arraigada en nuestra identidad. Para el creyente es una manera de manifestar el carácter de Dios en el mundo.

Este enfoque de nuestra respuesta sirve de puente para el tercer enfoque. Amamos a Dios a través de nuestra relación con la humanidad y la creación.

Tercer enfoque: La humanidad y la creación

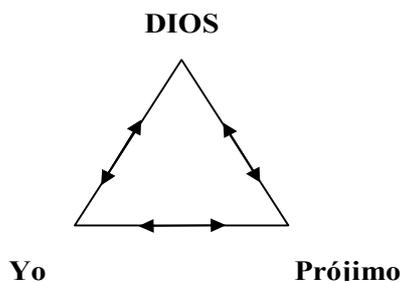
Escuchamos al autor de la primera epístola de Juan:

Amados, si Dios así nos ha amado, también debemos amarnos unos a otros. Nadie ha visto jamás a Dios. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor se ha perfeccionado en nosotros (4,11.12)

Si alguno dice: "Yo amo a Dios", pero odia a su hermano, es mentiroso, pues el que no ama a su hermano a quien ha visto, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ha visto? Y nosotros tenemos este mandamiento de él: "El que ama a Dios, ame también a su hermano" (4,20.21).

Amor para Dios y amor para el prójimo van en mano, como bien sabemos del gran mandamiento y de estos textos de 1 Juan. De hecho, hay una correspondencia directa entre el amor para Dios y para el prójimo. No se puede ser dualista en este respeto. Si me llevo mal con la hermana, afecta a mi relación con Dios. Pero, ¿por qué están relacionados estos dos enfoques del amor? Están vinculados porque vivimos en un triángulo de amor (Ilustración 1).

TRIÁNGULO DE AMOR



(Ilustración 1)

Dios me ama a mí y a mi prójimo. Ama a los dos igualmente. En principio, yo debería amar a Dios porque soy criatura suya y destinatario de su amor, y al prójimo le corresponde el amor para Dios sobre la misma base. Si yo odio al prójimo, estoy aborreciendo a alguien a quien Dios ama igual que a mí. No puedo reclamar para mí los beneficios del amor de Dios en Cristo, pero tratar al otro como si no se aplicasen los mismos beneficios. En otras palabras no es posible tener una relación exclusivista y excluyente con Dios en que yo recibo la plenitud de la gracia de Dios, pero que me da el derecho a negar el mismo amor al prójimo. En realidad estoy metido en un triángulo de amor

en que mi amor para Dios y para el prójimo van en mano, porque Dios ama a los dos igualmente. Yo no soy quien elige sino Dios es quien elige a quien debería yo amar.

En resumen, mi amor al prójimo tiene dos fundamentos. Primero, los dos somos creados a imagen de Dios, y segundo, Dios ama a los dos igualmente. En ambos casos Dios es el protagonista y nosotros respondemos a la iniciativa divina. Mi vínculo con el prójimo procede de Dios, y por eso no es de elección mía. Mi relación con el prójimo es a la vez un aspecto intrínseco de mi relación con Dios. Estamos metidos en un triángulo de amor.

Ahora bien, ¿puedo hacer una distinción entre el prójimo creyente y el no creyente? Es decir, ¿puedo amar al prójimo no creyente menos que al prójimo creyente? La primera epístola de Juan y Pablo aparentemente apoyarían esta postura. Cuando 1 Juan dice, "Amémonos unos a otros", está refiriéndose a creyentes. Y Pablo dice en Gálatas 6,10: "Según tengamos oportunidad, hagamos bien a todos, y especialmente a los de la familia de la fe".

¿Anula esta distinción el triángulo de amor? ¿O crea dos triángulos distintos? Yo creo que no. Dios ama al creyente y al no creyente igualmente. La escritura está clara: Dios no hace acepción de personas. La diferencia es que los creyentes reconocen y aceptan el amor de Dios en Cristo. El amor que se debería vivir dentro de la comunidad de fe sirve como testimonio visible del amor de Dios para todos. Es un tipo de anuncio del evangelio que proclama e invita a la respuesta adecuada. No es un club excluyente de los santos, sino una comunidad abierta que invita por su vivencia real del amor de Dios. Para usar otra metáfora, la comunidad de fe es un oasis de agua de vida en el desierto de la miseria y la desintegración humanas.

Nuestra relación con la creación es otro aspecto de nuestro amor para Dios. El Nuevo Testamento enfatiza constantemente el amor al prójimo y no suele hablar directamente de nuestro amor hacia la creación. Sin embargo, creo que es implícito y tiene la misma base. Dios ama la creación, y nosotros somos parte de la creación. Como criaturas hechas a su imagen, Dios nos ha encomendado un papel especial dentro de la creación. Así que nuestra relación a la creación es una expresión de nuestra relación con Dios.

En Romanos 8,20 Pablo sostiene que la creación ha sufrido los efectos del pecado humano: "Fue sujeta a la vanidad". Pero también la creación anhela su liberación y restauración cuando se revelen los hijos e hijas de Dios (8,21). La visión apocalíptica incluye el rescate

de la creación de los efectos del pecado. Una relación responsable, ecológica y sana con la creación es señal de esta redención y una expresión de nuestro amor para Dios. Aunque el Nuevo Testamento se enfoca en el amor al prójimo, nuestra relación con la creación es otra manera de vivir nuestro amor para Dios.

Conclusión

Dios me crea, me ama y me redime. ¿Cómo puedo responder adecuadamente? El gran mandamiento da la respuesta: ama a Dios y al prójimo. La primera epístola de Juan lo expresa en otras palabras:

Dios es amor, y el que permanece en amor permanece en Dios y Dios en él (1 Jn 4,16).

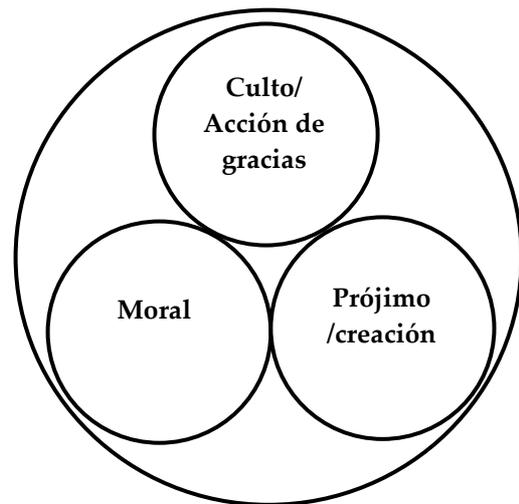
Nuestro amor para Dios es esencialmente una respuesta; por tanto, la clave para discernir la réplica adecuada es recordar quién es y cómo es Dios, y qué ha hecho a nuestro favor. El culto y la acción de gracias se fundamentan en estas realidades y, por eso, sirven como uno de los enfoques de nuestro amor.

El carácter y la acción de Dios son el fundamento de nuestra respuesta de amor, pero también está íntimamente involucrada nuestra propia identidad. Cuando amamos a Dios estamos afirmando que somos criaturas hechas a su imagen, y toda exigencia fluye de esta relación. La moral es donde procuramos vivir esta coherencia entre Dios creador y criatura hecha a su imagen. Sirve como un espejo en el cual los demás pueden ver reflejado el carácter de Dios.

Donde mejor vivimos diariamente en carne y hueso nuestro amor para Dios está en nuestra relación con el prójimo y con la creación. Precisamente aquí los tres lados se unen para formar un triángulo que, podemos decir, refleja la Trinidad misma. En el triángulo de amor, el amor de Dios para mí, y mi amor para Dios quedan reflejados en mi amor al prójimo y a la creación. Precisamente en esta relación con el prójimo afirmo que los dos somos criaturas hechas a imagen de Dios y destinatarios de la gracia. Mi postura hacia el prójimo debería reflejar la postura de Dios hacia mí. Sin embargo, como la relación es una de libertad y respeto, el prójimo puede rechazar mi amor, pero su rechazo no anula el amor.

Quizás un diagrama puede resumir mejor la espiritualidad de nuestro amor para Dios (Ilustración 2).

Espiritualidad del amor



[Ilustración 2]

El amor para Dios es nuestra espiritualidad, y la vivencia de esta espiritualidad incluye los tres enfoques en mutua relación. A través del culto y la acción de gracias reconocemos a Dios como es y damos gracias por lo que hace a nuestro favor. La moral procura reflejar el carácter de Dios en criaturas hechas a su imagen. No es base de la jactancia o de un sentido de superioridad sino que sirve como testimonio de cómo es Dios. Y el amor al prójimo y a la creación reconoce que somos parte de la creación, y destinatarios del amor de Dios igualmente.

Pero recordamos que estos tres enfoques se orientan por la definición cristológica del amor. El amor de Dios en Cristo sirve como norma y criterio del amor mismo, es decir, la cruz deja su huella en todo amor genuino. El amor es cruciforme. El Apóstol Pablo lo captura bien cuando dice:

El amor de Cristo nos impulsa, considerando esto: que uno murió por todos; por consiguiente, todos murieron. Y él murió por todos para que los que viven ya no vivan más para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos. (2 Corintios 5,14.15 Reina Valera Actualizada)

Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo, no tomándoles en cuenta sus transgresiones y encomendándonos a nosotros la palabra de la reconciliación. (5,19 RVA)

Hermanas y hermanos, amémonos unos a otros.

Conclusiones y reflexiones generales

Al final de la Jornada, Pedro Zamora nos guió en un breve tiempo de recogida de conclusiones y reflexiones sobre el tema tratado. Él mismo sintetizó de la siguiente manera lo que le quedaba en limpio del día, que calificó como «destellos» con enfoques muy diversos:

- De la conferencia sobre Reglas de amor, la idea de que no podemos vivir sin reglas.
- De la conferencia sobre el martirio, la exclamación: «¡Qué serio es el amor a Dios!»
- De la conferencia sobre los místicos del XVI, la observación de que estas expresiones suenan tan extrañas como las voces de los mártires; un amor que se sitúa en el «más allá» pero que penetra en el «más acá».
- De la yuxtaposición del amor de los mártires y el de los místicos, la necesidad que tenemos, de tales referentes excepcionales, que ayuden a orientar nuestras propias expresiones de amor a Dios.
- Del amor a Dios como seña de identidad, la reflexión de que Dios ama a mi prójimo con el mismo amor que me ama a mí.

Dionisio Byler opinó que en todas las conferencias y en la hora de culto como «Expresiones de nuestro amor a Dios» se observaba la idea de que la relación de amor entre Dios y nosotros es siempre por iniciativa de Dios —por mucho que exija nuestra respuesta de amor. Y que en todas las conferencias (aunque no se mencionara expresamente en la hora de culto) sobresalía la idea de que el amor a Dios y el amor al prójimo son inseparables. «Parece ser que hemos interiorizado bien la respuesta de Jesús a la pregunta sobre el más grande de los mandamientos: él no quiso hablar del amor a Dios sin a la vez hablar del amor al prójimo; y aquí hemos escuchado lo mismo».

Otras reflexiones que se oyeron:

- La ley y la gracia van de la mano; la fe y las obras son inseparables.
- El amor debe ser desinteresado, sin pensar en los beneficios que Dios nos pueda dar.
- El mundo es complejo, la vida es compleja (tanto así que incluso el amor requiere reglas).
- Hoy día la gente está dispuesta a pagar un precio, a «sacrificarse» por diferentes causas. El lenguaje del sacrificio personal por amor a Dios, incluso el

martirio, no debería sonarnos a cosa extraña, inconcebible en nuestra generación.

Posteriormente, escribía así en un correo electrónico Juan Sánchez Núñez:

«Como bien decía Raúl García citando a Rhaner, el más grande teólogo católico del siglo XX: “El cristiano del siglo XXI será místico o no será”. Es cierto. Estamos en una sociedad donde la vida cristiana no podrá consistir en *un rito, un mito y un ethos*, sin una base experiencial de encuentro con Dios. Rahner sabía muy bien que entre los católicos (y creo que se produce también en todas las confesiones...), es fácil pensar la vida religiosa como un conjunto de prácticas rituales, (el culto y la acción de gracias del que hablaba Marcos Abbott), la aceptación racional de una serie de doctrinas (dogmas - mito) y la observancia de unas reglas (¿las reglas del amor? —Jonathan Rowe) en un determinado comportamiento ético. Pues bien, si todo eso no es una respuesta (Abbott) a la experiencia íntima del encuentro con Dios, no tendrá una base sólida y el cristiano terminará por abandonar ese rito, ese mito y ese *ethos*... abandonando así el cristianismo. De ahí la importancia de volver a las grandes experiencias de amor (gracias, García) en nuestra relación con Dios. Como dice mi admirado Pikaza, extendiendo a todo hombre la frase de Rhaner: “El hombre del futuro será «místico» o no será; aprenderá a descubrir la realidad como encuentro de amor o se destruirá a sí mismo”.

«Creo que desde aquí es más fácil pensar en el martirio (Sergio Rosell) como expresión de los límites extremos a los que nos puede conducir el amor, ¡nunca como una exaltación de la muerte! Creo que desde aquí se puede vivir la vida —y en esto creo que consiste lo específico de la ética cristiana— como una respuesta de amor, una ética que brota del amor y que por lo tanto no puede encarnarse más que en una práctica de la justicia... (*Amor y justicia* —excelente librito de Paul Ricoeur). De ahí que sea cierta la frase de San Agustín: “Ama y haz lo que quieras”. ¡Lo único que quiere el amor es la justicia! Esta es la gran tensión que “sufre” la ética cristiana, que busca ampliar los límites de la justicia (lógica de la equivalencia — Ricoeur) en la dirección del amor (lógica de la sobreabundancia — Ricoeur). Y aquí, permítame Rowe un pequeño “disenso fraternal”: No veo que la moral surja del orden creacional en general, es decir teniendo en mente la naturaleza. La veo más bien surgiendo del

esfuerzo histórico humano por vivir la vida, eso sí, como un ser creado a imagen y semejanza de su Creador (este podría ser el punto de contacto con la creación), un ser de una dignidad tal que puede elevarse hasta «el cielo» o degradarse hasta «el infierno». Creo que conviene recordar que en la teología veterotestamentaria La Ley se coloca, no como una extensión de la creación, sino de la alianza de Yahvé con su pueblo, un pueblo liberado de la esclavitud que tiene por delante el proyecto histórico de ser un pueblo de hombres y mujeres libres (Ex. 19 y ss.)»

...Y el diálogo continúa y continuará mientras haya seres humanos en relación con Dios. Quizá, co-

mo era de esperar con un tema de tanta magnitud, en un único día que le hemos dedicado no hayamos hecho más que navegar la superficie. Sin duda fue un acierto interrumpir nuestras reflexiones sesudas con una hora de canto, salmos, poesías y adoración como pequeña comunidad de creyentes, reunidos en ese día para esta ocasión.

El amor a Dios, como todos los amores, es algo de lo que da gusto hablar — porque en silencio es casi insufrible. Pero más que hablarlo hay que vivirlo, y en eso creo que todos hemos coincidido.