

## TESTIMONIO

1. Cuando los términos «testigo» y «testimonio» son empleados en el NT en sentido religioso, tienen siempre un contenido específico determinado que no coincide con el concepto habitual de «testimonio cristiano» en sentido general.

Es conveniente, en este punto, referirse al NT, y no a la Biblia, porque en el AT no se encuentra un claro concepto religioso de testigo, sino solamente el empleo ocasional de la terminología relativa al testimonio para determinar la función de Israel entre Yahvé y los pueblos gentiles. Puede hablarse ciertamente de un concepto religioso de testigo en sentido amplio a propósito de dos pasajes del AT: según Is 43,9.10.12 y 44,8, en el juicio de Yahvé contra los ídolos y los pueblos paganos que les dan culto, → Israel es testigo ( **עֵד**; **עֵדוּת** hifil) de la veracidad, el poder profético y la exclusividad

de su Dios: «Vosotros mismos sois mis testigos». Israel tiene capacidad para dar semejante testimonio en virtud de la propia experiencia de la acción salvífica de Yahvé (→ Dios, II) en la historia de su pueblo. Los «pueblos» se ven obligados a enmudecer cuando se les pide un testimonio semejante (אָמַן) en favor de sus dioses. Por esta razón, el testimonio de Israel constituye una victoria de Yahvé sobre los dioses. En un solo pasaje (Neh 9,26) se describe también el reproche de los profetas como un testimonio que exhorta a la conversión.

En el NT, los términos «testigo» y «testimonio» poseen diversos significados. En nuestro estudio prescindiremos del sentido general y jurídico, cuya presencia en el NT está comprobada.

Destaquemos, en primer lugar, su empleo sin un determinado propósito teológico. En los sinópticos, la actividad kerigmática de los discípulos constituye un testimonio en sentido propio. Según Mc 6,11 (Lc 9,5), el gesto de sacudir el polvo de sus pies que deben hacer los apóstoles al salir de la ciudad que no quiera recibir su mensaje significa que ellos se distancian de los obstinados, lo cual será un testimonio acusador contra éstos en el juicio final. Los obstinados oyeron anunciar el mensaje evangélico y, por tanto, no podrán presentar disculpas de su incredulidad. Esta afirmación aparece con mayor claridad todavía en las palabras relativas a la persecución (Mc 13,19; Mt 10,18; en forma distinta Lc 21,13). La → confesión de los discípulos ante los tribunales no se hace para convencer a los perseguidores, sino para que sean inexcusables, de modo que el anuncio cristiano se convertirá en testimonio contra ellos en el juicio de Dios. También Mt 24,14 pertenece a este grupo. La predicación del → evangelio es anterior a la → decisión humana y constituye, por tanto, un testimonio que acusará o exonerará en el juicio final. Un significado análogo se encuentra en Sant 5,3.

También las epístolas del NT presentan repetidas veces el evangelio como un testimonio o el acto de dar testimonio (1 Cor 1,6; 2,1; 2 Tes 1,10; 1 Tim 2,6; 2 Tim 1,8; 1 Pe 5,12): como cualquier otra palabra importante, también el evangelio se propone y atestigua con vigor y autoridad, y de una manera digna de crédito. El mismo Dios atestigua en favor de la → predicación del evangelio con sus → milagros y signos que la acompañan (Heb 2,4). Las cosas de la antigua alianza que alcanzan ahora su sentido son atestiguadas por la Escritura o por el Espíritu (Heb 2,6; 7,8.17; 10,15; 12,1; 1 Pe 1,11). Estos ejemplos muestran el empleo espontáneo del concepto de testimonio para las circunstancias más diversas. En cambio, en los escritos de Lucas y de Juan se encuentra una terminología específica y sujeta a un determinado propósito teológico.

Para Lucas, el testimonio de la resurrección (→ resurrección de Jesús, I) tiene un significado central dentro de su peculiar descripción de los comienzos del cristianismo. Lucas circunscribe el concepto de testigo a un pequeño círculo, el cual no corresponde por su condición a la estructura del mismo concepto. Esta delimitación permite conocer qué papel desempeña en la teología de Lucas el testigo de la resurrección. Según él, no pueden considerarse propiamente como testigos de la resurrección (μαρτυρες τῆς ἀνασ-

τάσως) los que vieron a Cristo resucitado. El relato de la elección de Matías para ocupar el puesto vacante de Judas (Hch 1,15-26) indica que había más de un testigo ocular de los hechos de Jesús y, por tanto, eran varios los que podían ser elegidos para la misión de ser «testigos de la resurrección». El haber presenciado los hechos de Jesús y haber oído sus palabras, desde su bautismo en el Jordán hasta su ascensión a los cielos, era ciertamente un requisito previo, pero no constituía el criterio decisivo.

La moderna investigación sobre Lucas ha descubierto que la grave cuestión de la demora de la parusía y el problema de la escatología (→ reino de Dios) y de la historia (→ historicidad) son resueltos en los escritos de Lucas mediante la proyección histórica de las distintas épocas. Al «punto central del tiempo» (Conzelmann), el tiempo de Jesús, sigue el tiempo de la → Iglesia. En éste posee extraordinaria importancia el período de los → apóstoles, porque tiene carácter autoritativo y canónico. Representa el puente entre → Jesucristo y la Iglesia. Al destacar la función singular que correspondió a unos pocos hombres de la primera generación cristiana, Lucas se propuso demostrar que carece de importancia la distancia temporal respecto a los hechos de la crucifixión y la resurrección. Su concepto sobre el testigo sirve a este propósito. Así, pues, fundándonos tanto en el relato de la elección de Matías como en el hecho de que solamente los Doce sean testigos de la resurrección según Lc 24,48; Hch 1,8; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39; 10,41; 13,31, debemos decir que incluso la primera generación cristiana conocía la resurrección sólo por medio de los Doce. Jamás se concede importancia al testimonio de otros, porque no son «testigos». La credibilidad del testimonio debe estar garantizada por determinadas cualidades que se exigen a quien debe ser testigo en el sentido que da Lucas a este término. Primeramente, el testigo debe poder invocar la elección y la designación expresas por parte del Señor (Lc 24,48; Hch 1,8; cf. Hch 1,24; 10,41; 13,21). Además, tiene que habersele concedido el Espíritu de Dios (Hch 1,8). Por esta razón, el testimonio de los Doce sólo podía empezar con el acontecimiento de Pentecostés en el discurso de Pedro. No otra cosa se indica al decir en Hch 5,32 que el Espíritu Santo es también testigo juntamente con ellos.

Según esta exposición, el testimonio de la resurrección de Jesús queda ligado al círculo de los Doce por una ordenación positiva. Únicamente a ellos les fue confiada tal misión, aunque no puede descubrirse a primera vista la razón objetiva de este hecho, ya que también otros vieron a Jesús resucitado. Para el propósito de Lucas basta con que haya un grupo determinado, una institución auténtica de testigos a la cual se pueda apelar. El hecho de la resurrección y la verdad de la predicación evangélica quedan garantizados —incluso para la Iglesia posterior— por estos doce testigos. La función testifical adquiere un significado eclesiológico, y por ello se comprende que el número del grupo de los testigos no puede sufrir merma y que después de la ruina de Judas tenía que completarse nuevamente con la elección de otro que lo sustituyera (aunque el número de doce no puede explicarse por la simple idea de testigo). El hecho salvífico realizado en Jesús adquiere una nueva presencia en el testimonio de los Doce y pasa al tiempo de la



Iglesia al transmitirse lo que fue recibido de los Doce como atestiguado inmediatamente por ellos (→ tradición). Su autoridad y su refrendo por parte de Cristo garantizan que los hechos históricos de salvación fueron admitidos sinceramente desde el principio y anunciados a las generaciones posteriores.

Esta interpretación de los hechos tuvo grandes consecuencias para la conciencia histórica y eclesial de los primeros tiempos. Por medio de su predicación, la Iglesia continúa en posesión del testimonio transmitido que sigue viviendo después de la muerte de los testigos. En virtud de la presencia permanente del testimonio, la distancia al punto central del tiempo y a su fin carece de importancia. Lucas consigue esto mediante la descripción del paso desde el tiempo de Jesús al tiempo de la Iglesia por el puente formado por los apóstoles. En consecuencia, debemos hablar también aquí del concepto de apóstol (→ apóstol, I). No es una casualidad que el enlace del testimonio con los Doce en Lucas aparezca junto a la delimitación, igualmente específica, del concepto de apóstol al grupo de los Doce, ya que, a nuestro parecer, esta delimitación está condicionada por el concepto de testigo. El ministerio apostólico en Lucas se caracteriza primariamente por el concepto de testigo. La exigencia de que se ofreciera un testimonio fidedigno hizo que el mencionado concepto implicara el establecimiento de un pequeño grupo testificante. La adopción del número doce, cuyo uso aparece ya en casos más antiguos, muestra la asimilación de diferentes tradiciones.

Sorprendentemente, Lucas atribuye también a → Pablo la condición de testigo. Esto habría que explicarlo por el hecho de que él debió de tener en cuenta la evolución histórica. La importancia que Pablo tuvo para la Iglesia no permitió a Lucas subordinarlo a los Doce. Así, pues —sin detrimento de su rigurosa terminología—, en relación con su visión del camino de Damasco y no sin aludir a su elección y misión divinas, como las que recibieron los Doce, llama a Pablo testigo en sentido estricto en dos ocasiones (Hch 22, 15; 26,16). Para Lucas, Pablo es un testigo original y no se le hace depender —como una pieza de la tradición— del testimonio de los Doce. Los pasajes mencionados le atribuyen la misma autoridad de testigo e incluso de apóstol.

Finalmente, es dudosa la calificación de Esteban como testigo (Hch 22, 20). El mencionado contexto sobre el testimonio de la resurrección no ofrece ningún punto de apoyo para una explicación afirmativa. Probablemente, la denominación procede en este caso de una terminología espontánea y más antigua sobre el testigo de la predicación. Corresponde enteramente al concepto de testigo el que en los Hechos de los Apóstoles se considere repetidas veces la predicación como un testimonio (Hch 4,33; 22,18) y un atestiguar (Hch 2,40; 8,25; 10,42; 18,5; 20,21.24; 23,11; 26,22; 28,23). Sin embargo, la exacta delimitación del significado se relaciona sólo con el sustantivo *μάρτυς*, y no con el verbo *διαμαρτύρεσθαι*, usado frecuentemente.

Tras la concepción de Lucas aquí expuesta se halla la tendencia a proteger históricamente con todo cuidado el kerigma contra las falsas tradiciones (cf. Lc 1,1-4). Este propósito ha sido la causa de que las dos obras de Lucas cayeran en gran descrédito para la reciente exégesis crítica; de hecho,

Lucas —especialmente por su concepto del testimonio de la resurrección— nos hace plantearnos la cuestión de la legitimidad y la posibilidad de semejante garantía de la → fe. La respuesta debe deducirse de perspectivas más amplias, que rebasan las investigaciones de textos particulares. Para entender teológicamente la fe de la primitiva comunidad cristiana en la resurrección de Jesús, así como de los comienzos de la Iglesia, no basta en absoluto tener en cuenta solamente la concepción del testimonio expuesta por Lucas y el pensamiento sobre la historia que hay tras su concepción. Se trata aquí, en último término, de la calidad y la fundamentación de la fe cristiana. En un aspecto es todavía interesante en esta cuestión el concepto de testigo que propone Lucas: de igual modo que la primitiva Iglesia —en relación con su fe en la resurrección y, por consiguiente, respecto a su fe en general— se remite al testimonio de los Doce (y de Pablo), también las generaciones posteriores y la Iglesia de cualquier época se encuentran en la misma situación, es decir, llegan a tener noticia de la resurrección de Jesús, sólo por el camino que se remonta hasta el primer testimonio de los Doce (y de Pablo) y no necesitan otra seguridad distinta, que, por otra parte, tampoco pueden alcanzar. Como este testimonio es ya en su origen un testimonio de fe, otorga al «saber» sobre la resurrección el carácter de un saber por la fe. La resurrección es asequible para la Iglesia sólo en la fe de los primeros testigos, la cual está realmente segura de su fundamentación histórica.

El Evangelio y la primera epístola de Juan caracterizan la predicación cristiana de un modo completamente distinto cuando la designan como testimonio. Considerando formalmente la cuestión, Juan intenta aquí, como Lucas, demostrar que el evangelio es digno de fe porque es atestiguado y que, por tanto, es obligatorio. La obligatoriedad se encuentra en el mismo concepto del testimonio. Para Lucas, la garantía histórica de un testimonio se funda en que los testigos hayan visto y oído los hechos y sean hombres fidedignos. En cambio, la teología del testimonio apunta en Juan a una dimensión más profunda. Para Juan, el testimonio a favor de Jesús significa siempre lo que —en términos joánicos— se designa como testimonio de la verdad de lo que Jesús reivindicó para sí, a saber: que había sido enviado por el Padre, que decía la → verdad, que es la → vida, la → luz y el camino, que volvería al Padre, etc. Este testimonio fue dado por el Bautista (Jn 1,7.19.32.34), los evangelistas (Jn 19,35; 21,24; 1 Jn 1,2; 4,14), los discípulos (Jn 15,27), el pueblo (Jn 12,17), la samaritana (Jn 4,39) y, fundamental y principalmente, por el mismo Jesús (Jn 3,11.32s; 8,13s.18; 18,37). El escándalo que el testimonio de Jesús sobre sí mismo produjo entre los judíos (Jn 8,13) explica el carácter del testimonio en Juan. Si, en general, es ya difícil que un testimonio sobre sí mismo logre sin más la aceptación ajena, en el caso de Jesús no existía en absoluto probabilidad alguna, ya que su testimonio no se refería a hechos ocurridos y comprobables, sino que aspiraba a demostrar la verdad y la legitimidad de una exigencia trascendental e inaudita. Quien aquí dice de sí mismo tal cosa no aduce ninguna «prueba» en favor de la verdad de su testimonio, porque no hay nada que pueda aducirse para demostrar la verdad de estas afirmaciones. Según Jn 5,31s, Jesús



hace frente al reproche que se le dirigía (Jn 8,13), admitiéndolo aparentemente e introduciendo como segundo testigo al Padre. Pero, con ello, los judíos quedan en la misma situación que en Jn 8,14, donde el testimonio de Jesús sobre sí mismo se considera verdadero, sin hacer concesión alguna. El testimonio del Padre sólo puede encontrarse en las palabras de Jesús. En consecuencia, no es distinto de las palabras de Jesús.

No obstante, Jesús aduce, además del testimonio del Padre (Jn 5,38; 8,18), otros testigos, con los cuales no obtiene mejor suerte. Remite al Bautista (Jn 5,33.35), a sus propias obras (Jn 5,36; 10,25) y al testimonio de la Escritura (Jn 5,39). Pero la interpretación de la Escritura es discutible. Las obras de Jesús (ἔργα), es decir, toda su actividad reveladora, constituyen ciertamente para la fe bien dispuesta un testimonio corroborante, pero no pueden doblegar ineludiblemente la incredulidad de los judíos. Por otra parte, el testimonio del Bautista, como el de los discípulos y del Evangelista, es discutible, pues ¿qué puede capacitar a un hombre para dar un testimonio semejante en el sentido estricto de conocedor de los hechos y que puede hacer declaraciones que obligan a su aceptación? En Jn 1,33 el Bautista se remite a una revelación, por lo cual su testimonio es imposible de comprobar.

Aunque el testimonio de Juan es formalmente exacto (cf. Jn 8,17), no puede considerarse como absolutamente convincente. La decisión depende del hombre que lo escucha. El acceso está cerrado para los judíos, porque «juzgan según la carne» (Jn 8,14). Así, pues, el criterio resulta claro: no es el saber que el testimonio ofrece garantías de verdad, sino la previa aceptación y la apertura del hombre las que permiten al testimonio alcanzar su meta. Esto deriva de la estructura especial de este testimonio, la cual es reclamada por el objeto (la exigencia de Jesús). Se presupone que el testigo tiene conocimiento del objeto que ha de atestiguar y que solamente este conocimiento le pone en condiciones de serlo; pero en Juan, a diferencia de Lucas, tal conocimiento no constituye un saber fundado en la experiencia. Jesús puede atestiguar verdaderamente, porque él es sabedor del objeto atestiguado (cf. Jn 5,32), ya que bajó del cielo como portador de la revelación (cf. Jn 3,31). Y los hombres pueden, a su vez, atestiguar a otros el testimonio recibido, porque también ellos lo «saben» por la fe, pues la aceptación del testimonio no es otra cosa que la fe, así como su recusación es la incredulidad.

Ahora aparece claramente el carácter de mensaje que tiene el testimonio. Siempre que se aduce un testimonio formalmente bien fundado puede reconocerse en él un doble carácter de mensaje. Por una parte, la paradójica estructura del «testimonio inaceptable» demuestra que, fuera del mensaje que se atribuye al hombre en la → palabra y el signo, no ofrece ninguna legitimación y garantía por la cual pueda ser aceptado: el testimonio se identifica con la afirmación, el testigo es el mismo que aquel de quien se atestigua y el segundo testigo no se diferencia del primero. Sólo hay acceso para la fe, que no juzga según la carne (Jn 8,15). Por otra parte, la terminología del testimonio presenta el mensaje en su carácter obligatorio, y esto no aparece

aquí, como en Lucas, mediante el recurso a la autenticidad histórica, sino que el evangelio de Juan hace inmediatamente perceptible la exigencia de la fe por medio de esta terminología, aunque el testimonio expuesto por Lucas también se propone llevar a la fe y no reemplazarla por otra cosa.

El Apocalipsis, el único escrito del NT que de una manera directa llama testigo al mismo Jesús (Ap 1,5; 3,14), emplea el término «testimonio» para designar alternativamente la profecía apocalíptica proclamada en este libro, como se deduce de Ap 1,1-3 y de la comparación de Ap 19,10 con Ap 22,9 y de Ap 11,6 con Ap 11,7, donde testimonio significa lo mismo que profecía. No se ofrece sólo el testimonio de Cristo sobre sí mismo (Ap 1,2; 1,9; 6,9; 20,4), sino que se alude constantemente a la revelación escatológica que el → ángel «muestra» en cumplimiento de su misión (Ap 1,1; 22,16). Según Ap 6,9; 12,17; 19,10, determinados hombres «tienen» el testimonio (evidentemente) para proclamarlo. Precisamente por esta posesión, ellos ocupan una posición especial, a saber: la de profetas del Apocalipsis. Según Ap 17,6, éstos, como testigos de Jesús que poseen y transmiten su testimonio, pueden distinguirse de los «santos», los simples miembros de la comunidad. A la cabeza de esta serie de testigos se encuentra Cristo, el «testigo fiel y verdadero», el cual concede a su comunidad conocer el futuro para salvarla de la catástrofe. El testimonio se anuncia en los días inmediatos al fin ya inminente, de modo que todos aquellos a quienes el Apocalipsis considera μάρτυρες (Ap 1,5; 2,13; 3,14; 11,3; 17,6) son también los que llegaron a ser «mártires».

Si la predicación cristiana es un testimonio según Lucas y Juan, tiene las propiedades de lo que constituye un testimonio entre los hombres. El testimonio, como acto judicial, debe manifestarse ante las personas competentes, las cuales, si reúnen todos los requisitos necesarios, deben atenerse a su contenido y aceptarlo, ya que un testimonio debidamente garantizado no puede rechazarse. Como lo que se atestigua en la predicación cristiana es la revelación, su certeza sólo queda garantizada por la integridad y, sobre todo, por la autoridad de los testigos. Como hemos indicado, Lucas y Juan entienden de distinta manera la autoridad. Para Lucas, el testimonio es fidedigno por la garantía histórica del testimonio de la resurrección, mientras que para Juan lo es por la autoridad de Jesús como revelador y por la fe que da certeza.

Esta concepción supone que el testigo está obligado a dar su testimonio siempre que alguna verdad de la revelación de importancia decisiva es puesta en duda, es negada o es desconocida. El testigo habla en favor de la «cosa», y esto lo hace de una manera objetiva y como resultado de un conocimiento cierto. Como su conocimiento es una certeza de fe, su testimonio se convierte en una confesión.

2. Ya desde tiempos muy antiguos, la palabra griega μάρτυς se empleó como título y término técnico para designar al mártir cristiano; μαρτυρία y μαρτύριον significaban el martirio, y μαρτυρήσαι indicaba el haber muerto mártir. El testimonio de un mártir se considera en general como el grado



supremo del testimonio de la predicación. En el ámbito científico, esta consideración se halla condicionada probablemente por el hecho de que hasta ahora se ha aceptado predominantemente la interpretación que propusieron los protestantes en sus investigaciones sobre la idea que el cristianismo primitivo tenía sobre los mártires. Afín a esta interpretación es la que los considera como testigos verbales. Esta última interpretación sigue la ruta de las actas de los mártires —especialmente latinas— de época tardía, las cuales presentan realmente a los mártires como grandes oradores y testigos verbales. Los primeros relatos de martirios no contienen nada de esto. Es preciso, pues, remontarse en la investigación hasta ellos, ya que el título de mártir, con su significado habitual hasta nuestros días, puede encontrarse ya en el más antiguo escrito martirial cristiano, el martirio de Policarpo de Esmirna (no datable después de 160-170 d. C.). En relación con este título se han propuesto diferentes derivaciones de los conceptos neotestamentarios de testigos y testimonio, la mayor parte de las cuales admite que ya el NT había realizado el cambio de significado, pasando de *μάρτυς* como testigo a *μάρτυς* como mártir en algunos pasajes, tales como Hch 22,20; 1 Tim 6,13 y, sobre todo, en el Apocalipsis. Sin embargo, a esta derivación del título de mártir se oponen varios hechos. Las primeras actas martiriales no permiten considerar a los mártires como un tipo de testigos verbales. Además es completamente inexplicable, si el título de mártir se supone derivado del NT, por qué no se conoce al comienzo del siglo II ninguna denominación fija para designar a los mártires, aunque se la ha buscado, por ejemplo, en las epístolas de Ignacio. Por otra parte, una exégesis esmerada del concepto neotestamentario de testigo que tenga en cuenta todos los matices de su significado puede demostrar que el NT no conoce todavía el título de mártir, y su concepto de testigo y testimonio no estaba abierto al cambio de significado que supone el llegar a este título. El testigo, el sufrimiento de la persecución y la muerte del testigo aparecen hermanados en el NT sólo cuando se dice que los testigos son los primeros que sufren la persecución. Así, pues, aquellos a quienes el Apocalipsis llama testigos no lo son porque han muerto, sino que mueren como mártires porque eran testigos, como se expresa con toda claridad, incluso terminológicamente, en Ap 11,3-7. Es, además, difícil de comprender que los mártires hayan recibido su denominación específica a causa de un testimonio verbal y no precisamente por aquello que los hace mártires, a saber: por su muerte. Finalmente, ninguna interpretación de los mártires como testigos verbales puede explicar por qué surgió la distinción entre mártir y confesor, la cual es tan antigua como el concepto de mártir y se mantuvo con tanto rigor. El confesor era tan testigo como el mártir y la restricción de esta denominación al último sería, atendiendo al concepto, puramente casual.

Así, pues, de acuerdo con las anteriores consideraciones, es preciso considerar el título de mártir como una formación posterior al NT. Nació en la primera mitad del siglo II; en cualquier caso, antes del martirio de Policarpo. Las epístolas de Ignacio de Antioquía y el Pastor de Hermas —los dos se interesan por los «mártires»— todavía no conocen el uso martiroológico de



la terminología de testigo ni emplean ningún otro término acuñado ya de una manera definitiva para designar a los mártires, sino que utilizan denominaciones variables formadas mediante perífrasis. Digna de tenerse en cuenta por la investigación del concepto cristiano de mártir es una idea que se encuentra en Ignacio, la cual permite deducir el nacimiento del uso martiroológico de este término. En IgnSm 5,1, Ignacio declara indignado que los docetas no se dejaron convencer por el testimonio de los profetas, la → ley y el → evangelio, ni se persuaden ahora por «lo que nosotros, uno a uno, sufrimos». El mártir puede convertir con su muerte a un doceta «a la Pasión», es decir, a la fe en la realidad de la Pasión de Cristo (IgnSm 5,3). De forma inversa dicen lo mismo IgnTrall 10 e IgnSm 4,2. Según estos pasajes, lo que los herejes dicen sobre la Pasión del Señor repercute también inmediatamente en los mártires. La negación de la Pasión de Cristo puede también convertir «en ilusoria» la suerte del mártir, de igual modo que de la realidad del martirio puede concluirse la realidad de la Pasión. Esta concepción se comprende perfectamente si tenemos en cuenta la martirología y la «mística de Cristo» ignacianas, cuya exposición no es de este lugar. En relación con la idea de mártir en los tiempos más antiguos, resulta evidente que el martirio como hecho (no como testimonio verbal concomitante) tiene fuerza probatoria y carácter de testimonio, mientras que en el NT sólo era la consecuencia del testimonio. Objetiva y, sobre todo, terminológicamente importante es el pasaje de Ireneo en *Adv. Haer.* III, 18,5, donde los mártires son llamados *passibilis (sc. Christi) martyres facti*. En este pasaje, la palabra griega *μάρτυρες* no fue traducida al latín, sino simplemente transcrita y, por tanto, empleada como título. Dicha palabra encierra al mismo tiempo una especial función testifical que coincide con la antidocetista en Ignacio. Es también digno de mención que Policarpo, el maestro de Ireneo, habla en su epístola a los Filipenses 7,1 de un «testimonio de la cruz» —igualmente en sentido antidocetista—, el cual pudo influir tal vez terminológicamente en la forma de hablar de Ireneo. La concepción de Ignacio e igualmente la de Ireneo, las cuales se sirven ya del concepto de testigo, así como la idea de que la cruz de Cristo constituía un testimonio, señalan al Asia Menor como el lugar donde nació el título cristiano de mártir y donde éste era considerado exclusivamente como testigo. Las mencionadas citas referentes al testimonio antidocetista nos permiten comprobar en qué sentido entendió la Iglesia primitiva el martirio como testimonio: es un testimonio de sangre en el estricto sentido de la palabra, en cuanto que la sangre del mártir hace visible la muerte sangrienta de Jesús. Por esta razón, dado ese uso del término, el nombre de testigo no pudo aplicarse al confesor. Únicamente si el hecho del martirio se considera como un testimonio que sólo puede darse con la muerte sangrienta, se comprende que los mártires sean testigos en un sentido único y que formen un grupo especial dentro de la Iglesia.

H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Gotinga 1936; J. Smend, *Der Zeugnischarakter der christlichen Verkündigung*: ZSTh 13 (1936) 489-517; E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937; E. Günther, *Martyrs. Die Ge-*

*schichte eines Wortes*, Hamburgo 1941; H. Strathmann, *Μάρτυς*: ThW IV (1942) 477-520; J. R. Geiselman, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951; A. Rétif, *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres*: NRTh 73 (1951) 152-165; L. Cerfaux, *Témoins du Christ d'après le livre des Actes*: Recueil L. Cerfaux II (Gembloux 1954) 157-174; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Munich 1961 (bibliografía); W. Bieder, *Segnen und Bekennen. Eine biblische und historische Studie*, Basilea 1965; H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966; N. Brox, *Glaube als Zeugnis*, Munich 1966; K. Bornkamm, *Wunder und Zeugnis*, Tubinga 1968; H. Fries, *Herausgeforderter Glaube*, Munich 1968; L. Lippert, *Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe*, Stuttgart 1968; K. Hemmerle, *Wahrheit und Zeugnis: Theologie als Wissenschaft* (Friburgo 1970) 54-72.

N. BROX