
«Teología de los santos» o «teología de la santidad»

«*Theology of the Saints*» or «*Theology of Holiness*»

RECIBIDO 7 DE MAYO DE 2011 / ACEPTADO 23 DE JULIO DE 2011

Josep-Ignasi SARANYANA

Pontificio Comitato di Scienze Storiche
Città del Vaticano
jsaranyana@gmail.com

Resumen: Según la «teología de la santidad», la vida de los santos constituye un «lugar teológico». Así pues, las virtudes heroicas y las experiencias espirituales de los santos, expuestas en epistolarios, diarios íntimos y otros escritos, son fuentes del quehacer teológico sistemático (dogmático o moral). En cambio, la «teología de los santos» estudia, desde una perspectiva histórico-teológica, cómo han contribuido los gestos, actitudes y escritos de los santos, tanto al progreso de la cultura humana como a la inculturación del Evangelio, en definitiva, cómo ha interactuado el santo con su medio. En esta perspectiva epistemológica, la vida de los santos no es sólo un lugar teológico, sino mucho más. La complementariedad y distinción entre ambas teologías se ilustra con algunos gestos y palabras de san Josemaría Escrivá, al que se presenta como pionero de una nueva forma de entender la secularidad cristiana.

Palabras clave: Teología de los santos, Secularidad, San Josemaría Escrivá de Balaguer

Abstract: According to «theology of holiness», the lives of saints are a «theological place». Thus, the heroic virtues and spiritual experiences of saints, as presented in correspondence, private diaries and other writings, are studied by systematic theology (dogmatic or moral). In contrast, the «theology of the saints» focuses, from a historico-theological perspective, on the impact of saints' gestures, attitudes and works on the development of human culture and also on the inculturation of the Gospel, in short, how the saint has interacted with his environment. Within this epistemological perspective, the lives of saints are more than a theological place. Similarities and distinctions between the two theologies are illustrated by the gestures and words of St. Josemaría Escrivá, a pioneer of a new way of understanding Christian secularity.

Keywords: Theology of the Saints, Secularity, St. Josemaría Escrivá

1. PRELIMINARES (HIPÓTESIS DE TRABAJO)

Hay una cuestión relevante, aunque bastante orillada por la investigación teológica: el estudio de la interacción del santo con su medio, por el ejercicio de su profesión o estado, sus relaciones sociales y familiares, su temperamento, su manera de entender la vida, sus particulares gustos y aficiones, sus ideas teológicas, filosóficas o de otro estilo, difundidas en vida del santo y más conocidas después de su muerte. Apunto, pues, a su acción sobre el mundo mientras es viador y a las consecuencias de tales actos, después de su traspaso. Aunque son fundamentales para la santidad, no aludo, aquí, a los ejercicios ascéticos o devocionales que haya practicado, ni a sus experiencias espirituales y místicas recogidas en diarios, escritos íntimos u otros relatos similares, ni tampoco a su intercesión *post mortem*, fruto de esa entrañable solidaridad que la fe católica denomina «comunidad de los santos», misteriosa intermediación entre la Iglesia *in terris* y la Iglesia *in Patria*.

La especialidad teológica que se acerca a la santidad *in concreto*, contemplando cómo una vida santa repercute en la historia, en lugar de admirarla en sí misma con independencia de su contexto, se podría denominar «teología de los santos», por distinguirla de la «teología de la santidad», disciplina ya consolidada, desde los años treinta del siglo pasado, como una parte de la teología sistemática (dogmática o moral). La realidad *material* de la santidad se observa en la «teología de los santos» con un nuevo enfoque, porque cambia el objeto formal *quod*. La «teología de los santos» implica nueva metodología y, sobre todo, supone interdisciplinariedad.

Veamos un ejemplo de lo que sería «teología de los santos». Benedicto XVI ha destacado, al referirse a Juan Pablo II, dos vertientes vitales del nuevo beato, distintas aunque inseparables. De una parte, su actuación como Sumo Pontífice (gobierno de la Iglesia, recepción del Vaticano II, estrategias pastorales, dirección del trabajo de la curia, relaciones con el episcopado mundial, equitativa aplicación del derecho, actitud ante desviaciones teológicas, asunción de grandes retos geopolíticos, constructor de la paz, teólogo de la vida social, etc.). De otra parte, su heroico comportamiento, enseñando a envejecer cristianamente a una sociedad abocada aceleradamente a una pirámide demográfica inversa. He aquí, pues, un nuevo paradigma de santidad, que merece un estudio histórico-teológico. El anterior pontífice ha inaugurado un ejercicio peculiar del ministerio petrino y, además, y por su particular forma de co-

municarse, ha provocado un impresionante renacimiento de la religiosidad popular¹.

2. LA «IGLESIA DE LOS SANTOS»

El Vaticano II pronunció unas solemnes palabras al hablar del llamamiento universal a la santidad: «Creemos que la Iglesia es indefectiblemente santa»². La Iglesia profesa que es santa por muchos títulos, entre otros, porque en ella los fieles se hacen santos. Feliz y orgullosa de sus hijos, se atreve incluso a proclamarlos santos, con nombre y apellidos, cuando los canoniza.

Así, pues, la santidad de la Iglesia se puede contemplar desde dos ángulos: desde Dios y desde los santificados por la gracia. Son posibles dos acercamientos a esta propiedad de la Iglesia: desde la causa o fuente de la santidad, que es la vía teo-lógica; y desde el resultado alcanzable y alcanzado, que es la vía eclesio-lógica. La primera es desde arriba; la segunda es desde abajo.

Sólo la vía desde abajo es apta para la investigación histórica. Sólo la perspectiva eclesiológica es practicable para el historiador. Tal perspectiva ofrece dos vertientes: *in fieri* e *in facto esse*. Secuencialmente, primero están los «santos» que, al caminar hacia la santidad, conforman un proceso intrahistórico. «Os saludan todos los santos, y principalmente los de la casa del César», decía san Pablo al finalizar su epístola a los filipenses³. Esta santidad *in terris* es verdadera, aunque todavía imperfecta⁴. En segundo lugar están los «santos» que ya alcanzaron la meta (canonizados o no). Estos influyen en la historia, por las semillas que sembraron durante su paso terrenal. Tal influjo durante la vida y también *post mortem* no está directamente considerado en el artículo «creo en la comunión de los santos», en el que se contempla sólo la intercesión de los bienaventurados por los vivos y la oración de los viadores por los difuntos que se hallan todavía en trance de purificación.

¹ Aunque las dos facetas son relevantes para nuestro tiempo y también para el futuro, Benedicto XVI se ha fijado más en la primera. Por eso ha dicho que Juan Pablo II «abrió a Cristo la sociedad, la cultura, los sistemas políticos y económicos, invirtiendo con la fuerza de un gigante, fuerza que le venía de Dios, una tendencia que podía parecer irreversible. [...] Ayudó a los cristianos de todo el mundo a no tener miedo de llamarse cristianos, de pertenecer a la Iglesia y de hablar del Evangelio» (BENEDICTO XVI, *Homilía en la beatificación de Juan Pablo II*, 1 de mayo de 2011).

² *Lumen gentium*, 39. Esta es la confesión de fe desde los orígenes: «Et [credo in] unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam».

³ Phil. 4,22.

⁴ *Lumen gentium*, 48.

El historiador católico sabe con certeza que hay santos *in Patria* (al menos los canonizados). Pero, ¿cómo sabe que hay santos *in fieri*, o sea, *in terris*? Lo intuye indirectamente, cuando considera que la Iglesia declara, con infalibilidad doctrinal y disciplinar, que un fallecido pertenece al número de los definitivamente salvados. En efecto, a partir de la certeza teológica que inspiran las canonizaciones, el historiador puede deducir que en la Iglesia ha habido viadores que caminaron hacia la santidad y que se santificaron en ese camino. No puede asegurarlo de ninguna persona en concreto, mientras sea viadora; pero puede deducirlo, como hipótesis de trabajo, a partir de los procesos de canonización, pues, si la Iglesia pregunta, cuando instruye la causa, por las virtudes que practicó en vida un siervo de Dios, es que considera posible la vida virtuosa *in terris*, aunque tal vida no sea perfecta todavía.

Aunque en el proceso canónico interesen fundamentalmente las virtudes cristianas, tomadas como hábitos buenos que hacen buenos a los poseedores («*ut boni fiantur*», como decían los antiguos), el proceso también se interesa –y quizá debería interesarse más todavía– por el influjo de esa vida en la construcción de la ciudad terrestre: si han sido sembradores de paz, si han buscado el bienestar social y económico de sus conciudadanos, si han cooperado a la civilización de la sociedad, si han fomentado el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, si han prestigiado a la Iglesia, si han contribuido a que la fe se haga cultura, etc. *A sensu contrario*, y como anti-ejemplo, es posible imaginar cristianos, quizá «*subjetivamente virtuosos*», que hayan atropellado las libertades básicas de los demás. Por citar algunos casos extremos: un inquisidor que haya enviado herejes a la hoguera (¡de buena fe!, por supuesto) y que, al mismo tiempo, haya practicado todo tipo de ayunos y ejercicios ascéticos; o un empresario muy piadoso que haya sido traficante de esclavos; o un rey cristianísimo que haya llevado la guerra –¡con fines evangelizadores, obviamente!– contra los *infieles*, legítimos poseedores de sus propios dominios.

Recordemos, en este contexto, una observación de Juan Pablo II, en la bula de convocación del Año Santo de 2000:

«La historia de la Iglesia es una historia de santidad. El Nuevo Testamento afirma con fuerza esta característica de los bautizados: son “santos” en la medida en que, separados del mundo que está sujeto al Maligno, se consagran al culto del único y verdadero Dios. Esta santidad se manifiesta tanto en la vida de los muchos santos y beatos reconocidos por

la Iglesia, como en la de una inmensa multitud de hombres y mujeres no conocidos, cuyo número es imposible calcular (cfr. Ap 7,9). Su vida atestigua la verdad del Evangelio y ofrece al mundo el signo visible de la posibilidad de la perfección.

»Sin embargo, se ha de reconocer que en la historia hay también no pocos acontecimientos que son un anti-testimonio en relación con el cristianismo. Por el vínculo que une a unos y otros en el Cuerpo místico, y aún sin tener responsabilidad personal ni eludir el juicio de Dios, el único que conoce los corazones, somos portadores del peso de los errores y de las culpas de quienes nos han precedido. Además, también nosotros, hijos de la Iglesia, hemos pecado, impidiendo así que el rostro de la Esposa de Cristo resplandezca en toda su belleza. Nuestro pecado ha obstaculizado la acción del Espíritu Santo en el corazón de tantas personas. Nuestra poca fe ha hecho caer en la indiferencia y alejado a muchos de un encuentro auténtico con Cristo»⁵.

Hay, pues, una solidaridad en el bien y una solidaridad en el mal, aunque no exista una perfecta simetría, ni mucho menos, entre las dos solidaridades. En todo caso, el vínculo de unos con otros se realiza en el Cuerpo Místico. Somos, pues, portadores tanto del bien de los otros, como de los males de quienes nos ha precedido. A diferencia del resto de comunidades humanas, la Iglesia se reconoce como un sujeto histórico único⁶.

Dos años más tarde, Juan Pablo II volvía de nuevo su mirada a la bula que acabo de citar, durante la memorable jornada de petición de perdón, celebrada en la Basílica de San Pedro, y comentaba:

«[La bula] ha suscitado en la comunidad eclesial una profunda y provechosa reflexión, que ha llevado a la publicación, en días pasados, de un documento de la Comisión Teológica Internacional, titulado: *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*. Doy las gracias a todos los que han contribuido a la elaboración de este texto. Es muy útil para una comprensión y aplicación correctas de la auténtica petición de per-

⁵ JUAN PABLO II, Bula *Incarnationis mysterium*, de 29 de noviembre de 1998, n. 11.

⁶ Cfr. SARANYANA, J.-I., «Por qué la Iglesia pide perdón», *Palabra* 395-396 (1997) 28-30; IDEM, «La petición de perdón desde una perspectiva histórico-teológica», en AA.VV., *Diálogos de Teología II. Mesas redondas*, Valencia: Fundación Mainel, 2000, 21-33; y, sobre todo, IDEM, «Memoria histórica, remisión del tiempo y petición de perdón. A propósito del diálogo interreligioso», *Scripta Theologica* 37 (2005) 179-192.

dón, fundada en la *responsabilidad objetiva* que une a los cristianos, en cuanto miembros del Cuerpo místico, y que impulsa a los fieles de hoy a reconocer, además de sus culpas propias, las de los cristianos de ayer, a la luz de un cuidadoso discernimiento histórico y teológico. [...] Reconocer las desviaciones del pasado sirve para despertar nuestra conciencia ante los compromisos del presente, abriendo a cada uno el camino de la conversión»⁷.

El Papa se refería, como es obvio, a la repercusión histórica de hechos culposos y pecaminosos cometidos en épocas pasadas. Pienso que se podría aplicar un razonamiento análogo, *e converso*, a las virtudes y gestos de nuestros antepasados, que influyen positivamente en el presente. Quizá sea interesante recordar ahora, por su evidente actualidad, dos puntos de *Camino*, aunque se podrían citar otros pasajes en los escritos de san Josemaría Escrivá de Balaguer, referidos a contextos relativamente similares:

«Cuando bullen, “haciendo cabeza” de manifestaciones exteriores de religiosidad, gentes profesionalmente mal conceptuadas, de seguro que sentís ganas de decirles al oído: ¡Por favor, tengan la bondad de ser menos católicos!» (n. 371).

«Si tienes un puesto oficial, tienes también unos derechos, que nacen del ejercicio de ese cargo, y unos deberes. Te apartas de tu camino de apóstol, si, con ocasión –o con excusa– de una obra de celo, dejas incumplidos los deberes del cargo. Porque me perderás el prestigio profesional, que es precisamente tu “anzuelo de pescador de hombres”» (n. 372).

En definitiva, si hay procesos de canonización, es que hay santos *in terris*, aunque la confirmación en gracia y la consiguiente declaración eclesiástica sólo se produzcan después de morir, pues sólo después de morir se acaba el tiempo de merecer. Y, además, el bien que llevan a cabo esos santos todavía viadores repercute, vía Cuerpo Místico, en los demás (vivos e incluso por nacer), como también influyen, y para mal, las culpas de los demás.

* * *

⁷ JUAN PABLO II, *Homilía en la Santa Misa de la Jornada del perdón del Año Santo de 2000*, 12 de marzo de 2000, n. 3.

Resumendo: el teólogo-historiador debe considerar que los «santos» desempeñan, incluso en vida, un papel que trasciende la mera mediación o intercesión, porque hacen camino con su andar. Es obvio que la construcción de la ciudad terrena, en la que se mueve y vive la Iglesia *in terris*, influye de modo decisivo en el advenimiento del Reino. Esto queda muy claro en los santos fundadores; pero debe examinarse también en los demás santos. Es lo que Rahner ha denominado «la función eclesiológica de los santos durante su vida»⁸, un asunto que apenas ha recibido atención por parte de la teología dogmática, quizá porque no era tema suyo, aunque interesó de algún modo en los años ochenta del pasado siglo a los teólogos de la liberación.

El teólogo-historiador entiende, además, que la misión llevada a cabo por los santos se proyecta en el tiempo, de modo que se clarifica con los años, a medida que se observa su virtualidad en la historia. Considera, en última instancia, que los santos (canonizados o no) han contribuido a fortalecer y santificar la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, provocando desarrollos que explicitan el inabarcable tesoro que el Señor nos dejó en herencia; y que ellos también han cooperado al progreso de la humanidad. Con todo, la percepción más acabada de ese influjo no se alcanzará hasta que la historia toque a su fin y tenga lugar el juicio final, en el que se verán con claridad cómo habrán influido las obras de unos y otros en los demás. Esto es justamente lo que enseñan las parábolas sobre ese último juicio, especialmente Mt 25,31-46.

3. «CULTUS SANCTITATIS» Y «CULTUS SANCTORUM»

En ocasiones, la forma de vida, que los santos sancionaron con su santidad, fue poco evidente para sus contemporáneos, pasando por ello inadvertida. En tales casos es todavía más claro que la reflexión posterior tiene mucho que decir. Esta consideración es obviamente *more historico* o, para ser más exactos, es un asunto de «historia de la Iglesia». La apreciación de la vida de esos hombres y mujeres no se hace, por ello, desde la mera ejemplaridad, tomando al santo como modelo de virtudes, sino que va más allá.

Rahner se ha expresado con perspicacia cuando ha escrito que «la sola heroicidad de las virtudes de los santos canonizables no da razón, por sí misma, de su tarea especial en la Iglesia; esa heroicidad es condición exigida, pero no

⁸ RAHNER, K., «Die Kirche der Heiligen», *Stimmen der Zeit* 157 (1955/56) 81-91. Citaré por la traducción castellana en IDEM, *Escritos teológicos*, III, Madrid: Taurus Ediciones, 1961, 109-123.

es decisiva para promover un proceso»⁹. Dicho de otro modo: por la sola heroicidad de sus virtudes, probada escrupulosamente, la Iglesia no canonizaría a un fiel difunto. Si lo hace es porque entiende que ese nuevo santo ha tenido una tarea característica en la Iglesia y pretende descubrirla y ponerla de manifiesto. En la Iglesia no hay, por ello, *cultus sanctitatis*, sino *cultus sanctorum*; de lo contrario, bastaría estudiar la teología de la santidad, sin necesidad de recomendar la lectura de la vida de los santos. Hay que afirmar, en consecuencia, un cierto paralelismo entre la historia de los dogmas (y lo que se ha denominado técnicamente «evolución homogénea del dogma católico») y la historia de la santidad, entendida como historia de los santos, porque, como ha escrito Rahner:

«[Los santos canonizados] inician y crean modelos de santidad contingente, es decir, concreta, propuesta como tarea a un determinado período. Crean un nuevo estilo; demuestran que una forma de vida es una auténtica posibilidad real; muestran experimentalmente que también “así” se puede ser cristiano; convierten en fidedigno un tipo cristiano. Su importancia no empieza, por tanto, con su muerte»¹⁰.

Los santos son creadores de santidad contingente, en el sentido de que expresan formas accidentales y contextualizadas del único modo de ser santo, según el modelo divino; pero esa accidentalidad tiene una persistencia *historical*, porque se proyecta hacia el futuro *in sinu Ecclesiae*, como modelo para futuras generaciones, explicitando la inagotable riqueza de la Revelación sobrenatural, y tiene, además, un influjo real, por la solidaridad que todos tenemos en el Cuerpo místico de Cristo.

La vida de los santos, sobre todo la vida de algunos, sobrepasa las categorías de la mera ejemplaridad. Nadie discute la causalidad ejemplar de los santos, tomados como héroes de la ascética, pero no es todo lo que podemos deducir de sus vidas. Aporta mucho el conocimiento de su biografía y del tiempo y el espacio de esa trama. San Antonio Abad, por ejemplo, en un contexto de generalizada corrupción, ofreció, como nuevo Elías, una solución al naciente pelagianismo, iluminando la comprensión del «desierto», como espacio vacío y, por ello, preparado para la gracia; san Benito de Nursia, en un

⁹ RAHNER, K., «Die Kirche der Heiligen», cit., 116.

¹⁰ *Ibid.*, 118. Aunque Rahner se refiera aquí a los canonizados, es obvio que lo mismo se puede decir de los «santos» *in via*.

marco contemplativo extremo y en el que todo estaba por hacer después del hundimiento del Imperio, recordó la compatibilidad de la oración con la acción y, en especial, la función educadora y pacificadora de la Iglesia; san Francisco de Asís abordó, en las coordenadas de la primera explosión burguesa, el espinoso asunto de la pobreza, con mayor eficacia que los valdenses, aunque su vida y sus gestos provocaron reacciones dispares y dispararon la polémica sobre el *usus pauper*; san Ignacio de Loyola, en el escenario del nuevo humanismo, iluminó con la oración metódica la introspección psicológica promovida por la primera modernidad; santa Margarita María de Alacoque adelantó la solución al dilema del jansenismo teológico, al subrayar la misericordia del Corazón de Jesús y abrir camino a una correcta teología pastoral; santa Teresa de Lisieux mostró que la reclusión contemplativa en el claustro también tiene dimensión misionera, en un momento en que la fuerte expansión de las misiones católicas podía privilegiar la acción sobre la oración; y el beato Juan Pablo II ha recordado, últimamente, sin miedo a las nuevas tecnologías, que el ministerio petrino debe atender con solicitud a todas las iglesias, porque el mundo es como una aldea global, donde el papa es garante universal de la libertad religiosa.

Podríamos seguir, pero basten de momento los ejemplos referidos¹¹. Queda ya indicado por qué motivo estos santos interesan al teólogo-historiador: no tanto por su ascetismo ni en particular por sus experiencias espirituales, sino principalmente por la reflexión que desencadenaron, en un contexto que tiene pretensiones universalistas, y por la aceleración histórica que provocaron.

Benedicto XVI ha realizado una aproximación a la vida de los santos, desde el punto de vista de los caminos que abrieron en la historia de la Iglesia, que merece ser referida (los subrayados en cursiva son míos):

«Contemplemos finalmente a los Santos, a quienes han ejercido de modo ejemplar la caridad. Pienso particularmente en Martín de Tours († 397), que primero fue soldado y después monje y obispo: *casi como un icono, muestra el valor insustituible del testimonio individual de la caridad. A*

¹¹ «Atanasio es impensable sin la nueva experiencia de Cristo hecha por Antonio Abad, Agustín sin la pasión por su camino hacia la radicalidad cristiana, Buenaventura y la teología franciscana del siglo XIII sin la nueva e impresionante realización de Cristo en la figura de Francisco de Asís, Tomás de Aquino sin la pasión de Domingo por el Evangelio y la evangelización; y se podría seguir a lo largo de la historia de la teología» (RATZINGER, J., *Natura e compito della teologia*, trad. it., Milano: Jaca Book, 2005, 55).

las puertas de Amiens compartió su manto con un pobre; durante la noche, Jesús mismo se le apareció en sueños revestido de aquel manto, confirmando la perenne validez de las palabras del Evangelio: “Estuve desnudo y me vestisteis... Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis” (Mt 25,36.40). Pero ¡cuántos testimonios más de caridad pueden citarse en la historia de la Iglesia! Particularmente todo el movimiento monástico, desde sus comienzos con san Antonio Abad († 356), muestra un servicio ingente de caridad hacia el prójimo. Al confrontarse “cara a cara” con ese Dios que es Amor, *el monje percibe la exigencia apremiante de transformar toda su vida en un servicio al prójimo, además de servir a Dios. Así se explican las grandes estructuras de acogida, hospitalidad y asistencia surgidas junto a los monasterios.*

»[...] Figuras de Santos como Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Juan de Dios, Camilo de Lelis, Vicente de Paúl, Luisa de Marillac, José B. Cottolengo, Juan Bosco, Luis Orione, Teresa de Calcuta –por citar sólo algunos nombres– siguen siendo modelos insignes de caridad social para todos los hombres de buena voluntad. *Los Santos son los verdaderos portadores de luz en la historia*, porque son hombres y mujeres de fe, esperanza y amor»¹².

Este es el camino metodológico (y también epistemológico) que voy a proponer a continuación.

4. SOBRE LA «TEOLOGÍA DE LOS SANTOS»

Como ya se dijo, el estudio de la «función eclesiológica de los santos durante su vida» ha sido cosa hasta ahora preterida por la teología y por la historia de la Iglesia. En las tres primeras décadas del siglo XX se discutió mucho si la teología espiritual (tomada como disciplina teológica) tenía que primar el método deductivo (más propio de la teología dogmática) o el método, por así decir, inductivo, prestando mayor atención a los escritos de los santos y a las experiencias espirituales de estos¹³. La publicación en 1936 de *Teología mística*, de Anselm Stolz, causó un gran impacto, porque Stolz negó carta de natura-

¹² BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, n. 40.

¹³ Sigo la exposición de BELDA PLANS, M., *Guiados por el espíritu de Dios. Curso de teología espiritual*, Madrid: Palabra, 2006, 29-36.

leza, en la teología espiritual, a las experiencias psicológicas de los santos, por considerar que la comunión con Dios puede configurarse de muchas maneras, sin que ninguna de ellas tenga valor normativo. En 1950, Hans Urs von Balthasar insistió, más o menos, en la misma dirección, al publicar su famoso trabajo *Therese de Lisieux*: desaconsejó estudiar las experiencias psicológicas de los santos, y propuso más bien centrarse en el modo cómo cada uno de ellos ha acogido el misterio cristiano. Así, pues, ni Stolz ni Von Balthasar, que han determinado el curso de la teología espiritual o teología de la santidad, se han interesado directamente por el tema que nos ocupa aquí. Primaron la opción deductiva de la teología de la santidad, inscribiéndola en el ámbito de la teología dogmática y, más en concreto, de la cristología. En definitiva: «teología de la santidad» antes que «teología de los santos»¹⁴.

A medio camino entre la vía deductiva e inductiva, Michal Machejek se ha ocupado, aunque muy brevemente, del valor ejemplar de la vida de los santos en su artículo del *Diccionario de espiritualidad*¹⁵; Antonio María Sicari ha escrito un trabajo titulado «La vita dei santi come luogo teologico per la morale»; y Claudio Stercal ha dado a las prensas un tema sugestivo titulado «Sul'esercizio e sul'oggetto di una teologia dell'esperienza»¹⁶. Podríamos citar otros ejemplos.

Ha mostrado algún interés por la «teología de los santos», y no sólo por la «teología de la santidad», Manuel Belda Plans, al dedicar algunas páginas de su manual a la «secularidad y vida espiritual de los fieles»¹⁷. También José Luis Illanes, en su tratado sobre la vida espiritual, bosqueja algunas ideas que se podrían aprovechar para una «teología de los santos»¹⁸. De mayor interés

¹⁴ La opción de Von Balthasar produce cierta perplejidad, si se considera que durante diez años (de 1943 a 1953) transcribió taquigráficamente, casi a diario, los dictados de Adrienne von Speyr, que ocupan unos sesenta volúmenes. Tales dictados son consecuencia de muchas gracias de carácter extraordinario recibidas por Adrienne después de su conversión al catolicismo, en 1940. Sobre este tema cfr. VON BALTHASAR, H. U., *Adrienne von Speyr. Vida y misión teológica*, trad. cast., Madrid: Encuentro, 1986; y GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni Paoline, 1991, 109-132.

¹⁵ Cfr. MACHEJEK, M., «Santos», en ANCILLI, E. (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, trad. cast., Barcelona: Herder, 1984, III, cols. 355-357, especialmente en el epígrafe n. 3.

¹⁶ Ambos trabajos publicados en ANGELINI, G. y MELINA, L. (dirs.), *La sequela Cristi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Roma: Lateran University Press, 2003, 117-131 y 215-225, respectivamente.

¹⁷ BELDA PLANS, M., *Guiados por el espíritu de Dios*, cit., 220-222.

¹⁸ ILLANES, J. L., *Tratado de teología espiritual*, Pamplona: Eunsa, 2007, 542-544 (epígrafe «Santificar las realidades que conforman y estructuran el concreto vivir»).

es un estudio de Antonio Aranda, en el que discute con cierta amplitud sobre los «santos como acontecimiento teológico» y los «santos como lugar teológico»¹⁹. Aranda hace la siguiente afirmación, glosando a Von Balthasar:

«Todos los que han sido llamados a vivir en Cristo, y en el Espíritu a alcanzar la santidad, han recibido también una misión, con la que deben identificarse y en la que han de encontrar su verdadera identidad personal y social.

»Pero a lo largo de la historia de la Iglesia se han dado llamadas a la santidad especialmente representativas –las de los grandes santos–, acompañadas de misiones extraordinarias, dotadas de una gran capacidad de influjo sobre la sociedad cristiana, y derivadamente sobre toda la humanidad. La de esos hombres y mujeres santos, que el Señor regala directamente a la Iglesia para estimular e influir en todo el pueblo cristiano, puede ser denominada una *existencia teológica*, esto es, una existencia personal que tiene relevancia teológica por la misión y las gracias recibidas en Cristo»²⁰.

Nótese que Aranda se refiere a «misiones extraordinarias», cuando reclama que los santos se «consideren como acontecimiento teológico». Es indiscutible que tales misiones han revolucionado la comprensión del misterio cristiano. Mi pretensión anda, sin embargo, por otro camino: entiendo que no es necesario apelar a esas misiones extraordinarias, acompañadas muchas veces de abundantes gracias *gratis datae*, para llegar a la conclusión de que los «santos», aunque unos más que otros, tienen una «función eclesiológica durante su vida», y que toca al teólogo-historiador descubrir ese influjo duradero, desarrollando un análisis fenomenológico serio y profundo. Vayamos a un ejemplo. El arquitecto Antonio Gaudí Cornet, ahora «siervo de Dios», construyó una escuela para los hijos de los albañiles que trabajaban en la Basílica de la Sagrada Familia; una humilde escuela en la que, para economizar materiales, ensayó novedades constructivas que abarataran la edificación. Esa obra, tan modesta y provisional, entusiasmó, por su originalidad y vanguardismo, al mítico Le Corbusier, cuando la visitó en 1928, y marcó decisivamente la posterior actividad del arquitecto suizo-francés y de otros muchos. He aquí una obra de misericordia que influye en la evolución de la arquitectura moderna,

¹⁹ Cfr. ARANDA, A., «La teología y la experiencia espiritual de los santos», *Scripta Theologica* 43 (2011) 31-58.

²⁰ IDEM, «La teología y la experiencia espiritual de los santos», 42-43.

demostrando que la genialidad artística es compatible con una vida fuertemente virtuosa. Concomitantemente con tales ensayos, Gaudí pudo alumbrar el maravilloso Templo de la Sagrada Familia, en el que ensayó, no sólo soluciones técnicas revolucionarias (como el arco parabólico, los enlaces paraboloideos y un ingenioso cálculo antifunicular), sino que ideó nuevas formas de evangelización, sacando los retablos del interior al exterior, poniéndolos a la vista de un mundo urbano e industrial, que ya no acudía a la iglesia a contemplar la catequesis de los retablos, sino que pasaba de largo sin osar entrar en la casa de Dios. Una novedad constructiva genial, apta para la cristianización de una nueva época. ¡Así la fe se hace cultura!

5. ¿ACASO LA VIDA DE LOS SANTOS ES UN «LUGAR TEOLÓGICO»?

Al hilo de las anteriores consideraciones, es fácil recordar el *De locis theologicis* de Melchor Cano²¹. Al comienzo de esa obra colosal, que es una cantera inagotable para cualquier teólogo que se precie, hallamos la definición de *lugar teológico*:

«En el primero de los catorce libros enumeraré brevemente los *lugares* de donde el teólogo puede sacar argumentos idóneos para probar sus conclusiones o para refutar las contrarias. Seguirán otros diez [libros] que enseñen con más detalle y cuidado qué fuerza tiene cada uno de los lugares, es decir, de dónde se pueden sacar argumentos ciertos y de dónde sólo probables»²².

Son *lugares* a los que puede acudir el teólogo para probar o refutar. Cano se inspira directamente en el proceder del Estagirita²³, y por esto abunda:

²¹ Como se sabe, la obra quedó inacabada, por la muerte de Cano en 1560. De los catorce libros previstos, sólo redactó doce. Cito por la edición en lengua castellana CANO, M., *De locis theologicis*, Belda Plans, J. (ed.), Madrid: BAC, 2006.

²² CANO, M., *De locis*, lib. I, cap. 1 (ed. Belda, 7): «[...] quemadmodum Aristóteles in *Topicis* proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur, sic nos peculiares quosdam theologiæ locos proponimus, tamquam domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum, invenient». El texto latino puede encontrarse en: www.bac-editorial.com/ficha.php?id=13537 (es el texto de la edición príncipe, también preparado por Juan Belda Plans para la conmemoración del quinto centenario del nacimiento de Melchor Cano). Consulta realizada el 21 de abril de 2011.

²³ Otra fuente del *De locis* es TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a.8, ad 2. Véase BELDA PLANS, J., *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma*, Pamplona: Eunsa, 1982.

«Así como Aristóteles propuso en sus *Tópicos* unos lugares comunes como sedes y señales de argumentos [...] de manera análoga nosotros nos proponemos también ciertos lugares propios de la teología, como domicilios de todos los argumentos teológicos, de donde los teólogos puedan sacar todas sus argumentaciones bien para probar bien para refutar»²⁴.

Los lugares teológicos son, por tanto, sedes y señales de argumentación teológica («quasi argumentorum sedes et notas»), en las cuales se hallan los recursos más apropiados para mostrar (o demostrar) las verdades reveladas. Son materiales que facilitan la argumentación teológica, agrupados por clases, según una jerarquización que se expone cuidadosamente. En este sentido, y con terminología más moderna, diríamos que los lugares son autoridades para desarrollar los argumentos. Pero no son fuentes de la Revelación. La distinción es importante. Cano desplegó una lógica, una metodología y una epistemología del conocimiento teológico²⁵.

El planteamiento caniano se enmarca en el contexto de controversia. Basta echar una mirada a los años de su composición para comprenderlo. En cualquier caso, y con independencia de su marco histórico, la sistematización de los lugares era entonces –y también lo es ahora– una tarea metodológica muy necesaria, para revestir de rigor y seriedad cualquier investigación teológica. De ahí el éxito del *De locis*, desde los primeros pasos de la escolástica barroca hasta mediados del siglo XX.

Sin embargo, entre las diez fuentes argumentativas canianas no están las vidas de los santos. La sexta fuente, que trata la autoridad de los santos antiguos²⁶, se refiere a los Padres de la Iglesia y, algunas veces, a los *ecclesiastici auctores*, pero no estudia los santos en el sentido que nos interesa en este ensayo. Es más, al presentar la séptima fuente, es decir, los *doctores escolásticos*, se limita a señalar que su autoridad no es relevante para la doctrina de la fe, aunque sí para la vida cristiana, es decir, sólo como función ejemplar²⁷. Siguen después tres lugares más: los argumentos de razón natural, la autoridad de los filósofos y la autoridad de la historia humana. No hay, en definitiva, un *lugar* para la vida de los santos, aunque habría encajado perfectamente en el proyecto caniano.

²⁴ CANO, M., *De locis*, lib. I, cap. 3 (ed. Belda, 9).

²⁵ Cfr. FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel Referencia, 1994, I, *ad vocem*.

²⁶ CANO, M., *De locis*, lib. VII (ed. Belda, 415-451).

²⁷ BECKER, K. J., «Presentación», en *De locis*, ed. Belda, XVII.

En el inmediato posconcilio, Gustavo Gutiérrez puso nuevamente de moda la cuestión de los tópicos, cuando popularizó su tesis de que el *pobre* es el lugar teológico privilegiado de la teología de la liberación. Sin embargo, no estaba hablando de lo mismo que Cano. Gutiérrez provocó un vuelco hermenéutico con relación al teólogo salmantino. Para Cano, el *lugar* es una fuente de argumentación teológica, para profundizar en los misterios de la fe. Para Gutiérrez, en cambio, el *lugar* es fuente, en sentido propio, de la Revelación. (No se confundan, por tanto, las propuestas del primer Gutiérrez con los planteamientos teológicos de los victorinos del siglo XII, con los esbozos de Aquino ni con las pretensiones canianas).

En todo caso, hecha la salvedad de que Cano y Gutiérrez no dicen lo mismo; y considerado también que los lugares teológicos canianos no son fuentes de la Revelación, sino sólo canteras de argumentaciones teológicas, conviene advertir que la «teología de los santos», que en este ensayo se propone como nueva vía histórico-teológica, no sólo no toma, ni siquiera principalmente, la vida de los santos como lugar teológico (en el sentido técnico de la expresión), sino que pretende un aprovechamiento diferente de sus vidas: las considera ante todo como misteriosa causa eficiente, segunda y subordinada, del advenimiento del Reino²⁸ y, accidentalmente, como causa ejemplar.

6. TRES SUGERENCIAS DE JUAN PABLO II Y UNA DE JOSEPH RATZINGER, POR ORDEN CRONOLÓGICO

Como ya apunté, a partir de los años cincuenta algunos teólogos, sobre todo Karl Rahner, comenzaron a fijarse en la «función eclesiológica de los santos durante su vida». Si bien el tema todavía no ha entrado de lleno en la historiografía, no faltan pistas que señalan un posible camino para hacerlo.

Por su interés me detendré en tres indicaciones de Juan Pablo II y una de Joseph Ratzinger, donde reflexionan sobre la vida de algunos «santos» (canonizados o no), tomados como origen de una nueva inteligencia de la Revelación.

a) La primera indicación se remonta a 1993 y pertenece a la intervención de Joseph Ratzinger en el simposio organizado en Roma, con motivo de las enseñanzas teológicas de Josemaría Escrivá. El prefecto de la Doctrina de la Fe decía entonces:

²⁸ Cfr. el capítulo tercero de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, especialmente las siguientes palabras: «Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios» (n. 39).

«Resulta oportuno, e incluso necesario, que en cuanto teólogos escuchemos la palabra de los santos para descubrir su mensaje: un mensaje multiforme, por cuanto los santos son muchos y cada uno ha recibido su carisma particular; y al mismo tiempo unitario, porque los santos remiten al único Cristo, al que se unen y cuya riqueza nos ayudan a penetrar».

Ratzinger muestra, hasta aquí, buena sintonía con las consideraciones de Hans Urs von Balthasar, antes comentadas. Se inclina hacia una teología espiritual de carácter deductivo, es decir, de porte dogmático-cristológico. A continuación, sin embargo, parece apuntar una vía nueva epistemológica, que se acerca a lo que he denominado «teología de los santos»:

«En esta sinfonía múltiple y unitaria, en la que, como diría [Johann Adam] Möhler, consiste la tradición cristiana, ¿qué acento lleva consigo el beato Josemaría Escrivá?, ¿qué impulso recibe a su luz la Teología? No me corresponde responder ahora a estas preguntas: los relatores del Congreso aportarán sus personales reflexiones, a las que se sumarán las de cuantos, participando del espíritu del beato Josemaría Escrivá y en conexión con su mensaje, se dediquen, con el pasar de los años, a la enseñanza y a la investigación teológica»²⁹.

b) La segunda indicación es también de 1993 y se halla así mismo en las actas del simposio teológico organizado en Roma para estudiar las enseñanzas de san Josemaría Escrivá. En la alocución de Juan Pablo II a los congresistas se lee lo siguiente:

«Manifestación evidente de la Providencia divina [que dirige la historia del mundo y la historia de la Iglesia] es la presencia constante a lo largo de los siglos de hombres y mujeres, fieles a Cristo, que iluminan con su vida y su mensaje las diversas épocas de la historia»³⁰.

El Romano Pontífice recuerda que la historia de la Iglesia y la historia del mundo (que no son lo mismo, aunque estén entrelazadas) se desarrollan bajo la guía de la providencia divina. En tal marco sitúa al Papa a «hombres y mu-

²⁹ RATZINGER, J., «Mensaje inaugural», en BELDA, M. et al. (eds.), *Santidad y mundo. Actas del Simposio teológico de estudio en torno a las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá (Roma, 12-14 de octubre de 1993)*, trad. cast., Pamplona: Eunsa, 1996.

³⁰ JUAN PABLO II, «Alocución a los participantes en el Simposio», en BELDA, M. et al. (eds.), *Santidad y mundo*, cit., n. 2.

jeros fieles a Cristo» que han influido en la historia, sin circunscribirse, en su apreciación, al estrecho círculo de las personas canonizadas. La alocución subraya que tales personas «iluminan con su vida y su menaje las diversas épocas de la historia»; sus vidas son, por ello, más que un lugar teológico.

c) La tercera indicación es de 1997, y se halla en la carta apostólica que declara a santa Teresa de Lisieux *doctora* de la Iglesia. Juan Pablo II dice:

«Aunque Teresa no tiene propiamente un cuerpo doctrinal, sus escritos irradian particulares fulgores de doctrina que, como por carisma del Espíritu Santo, captan el centro mismo del mensaje de la Revelación en una visión original e inédita, presentando una enseñanza cualitativamente eminente»³¹.

Aunque se presenta a santa Teresa como lugar teológico, en el sentido técnico del concepto, el Pontífice va más allá. Constata, ante todo, que santa Teresa no ofreció un cuerpo doctrinal sistemático, es decir, que no fue una teóloga académica. Ello no obstante, sus escritos, más o menos ocasionales (diarios, cartas y notas tomadas de sus últimas conversaciones), ofrecen una nueva comprensión del misterio revelado. Tal enseñanza no sólo tiene una significación cuantitativa, como quien ha tenido muchos alumnos o ha vendido muchos libros, ni siquiera sólo ejemplar; sino una eminencia *cualitativa*, porque implica novedad, es decir, una visión original e inédita, que la Iglesia reconoce y agradece. Se refiere probablemente al «caminito de infancia», que supondría, con otras vías (como la del «amor misericordioso» y otras análogas), la definitiva superación del jansenismo teológico y, con ello, un cambio radical en la piedad cristiana, favoreciendo la frecuencia de los sacramentos.

El Papa atribuye la profundidad de doctrina teresiana a una gracia especial del Espíritu Santo. Conviene advertir que las gracias del Espíritu Santo abundan y que muchos fieles las han tenido eminentes, aunque después su influencia histórica ha sido menor (recuerdo ahora el caso de Francisca Javiera del Valle, cuya extraordinaria pneumatología no habría tenido especial repercusión, si san Josemaría Escrivá no hubiese promovido su difusión)³². Es pues la historia la que reconoce el influjo particular de algunos y de algunas, de lo cual se hace eco la Iglesia.

³¹ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Divini amoris scientia*, de 19 de octubre de 1997, n. 8.

³² DEL VALLE, F. J., *Decenario del Espíritu Santo*, 19 ed. Madrid: Rialp, 2010.

d) La cuarta indicación es de 1998 y está tomada de la encíclica *Fides et ratio*. Hablando de la fecunda relación entre filosofía y Revelación, Juan Pablo II nombra varios santos antiguos y medievales, a los cuales añade una relación de pensadores más recientes. Entre los occidentales cita a John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson y Edith Stein; y entre los orientales, a Vladimir S. Soloviov, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Losskij. Y termina con una categórica afirmación:

«Una cosa es cierta: prestar atención al itinerario espiritual de estos maestros ayudará, sin duda alguna, al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados alcanzados al servicio del hombre. Es de esperar que esta gran tradición filosófico-teológica encuentre hoy y en el futuro continuadores y cultivadores para el bien de la Iglesia y de la humanidad»³³.

Es obvio que el Pontífice no se refiere a determinada escuela o corriente filosófico-teológica, porque las personas citadas mantienen puntos de vista muy distintos y aun a veces opuestos en asuntos de no poca importancia. El Papa destaca, incluso, que al proponer esa relación no avala ningún aspecto de su pensamiento. Sólo los propone como «ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica, que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe»³⁴.

No interesa ahora cómo han llegado a la notoriedad tales personas; el Papa no lo dice. Sólo desea que prestemos atención a sus «itinerarios espirituales», porque considera que ese análisis contribuirá al bien de la humanidad, o sea, ayudará a profundizar en la verdad. Juan Pablo II presenta la vida de esos maestros como modélica y nos anima a meditar su actitud cristiana y su itinerario intelectual.

Al leer las palabras del Santo Padre he recordado el dramático enfrentamiento entre Marie-Dominique Chenu y Réginald Garrigou-Lagrange, allá por los años 1936 a 1942, a propósito de una conferencia del primero, titula-

³³ JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, de 14 de noviembre de 1998, n. 74. Sobre este pasaje, cfr. SESÉ, J., «Fe, razón y santidad. Un caso emblemático: Santa Edith Stein», en ARANGUREN, J., BOROBIA, J. J. y LLUCH, M. (dirs.), *Fe y razón. I Simposio Internacional «Fe cristiana y cultura contemporánea»*, Pamplona: Eunsa, 1999, 91-100.

³⁴ *Ibid.*

da *Une école de théologie: le Saulchoir*³⁵. ¿Qué se discutía entonces? Entre otras cosas, si Tomás de Aquino podía tomarse principalmente como maestro de vida espiritual y de modo de hacer teológico o, por el contrario, más como autor de una síntesis teológica excepcional y atemporal. En la polémica se enfrentaron de modo demasiado unilateral las dos propuestas, cuando más bien parece que eran complementarias. Es cierto que el caso de Aquino es único o, al menos, muy particular; pero también es innegable que fue hijo de su tiempo. Ahora, en cambio, cuando el Papa ofrece esa larga relación de intelectuales, no nos pide que asintamos a la elaboración filosófico-teológica de un pensador cristiano concreto, sino que ponderemos la vida y el itinerario espiritual de esos pensadores, tratando de descubrir en su biografía y en su talante el origen de unas actitudes que contribuyeron al desvelamiento de la verdad y, por ende, al progreso de la humanidad y a la implantación del Evangelio. Nos presenta un puñado de escritores cristianos, algunos de los cuales han sido elevados con posterioridad a los altares, como personas que han abierto nuevas sendas en el itinerario de la humanidad en pos de la plenitud del conocimiento; y nos invita a considerar sus vidas (no tanto la ascética de sus vidas, sino sobre todo su mismo trabajo intelectual) y a tomarlas como referencia, sin sacarlas de su contexto. Es lo que ha escrito José Morales:

«La santidad se desarrolla siempre dentro de unas coordenadas de tiempo y lugar, dado que el ser humano es histórico. El hombre y la mujer no son únicamente una esencia. Son una esencia más una historia, que en este caso solemos denominar biografía. [...] Las circunstancias y el marco histórico son esenciales para entender y narrar adecuadamente la vida de un santo. Junto a una cierta sintonía con el hecho de la santidad cristiana, este es el primer principio metodológico que exige en un escritor la redacción de una semblanza hagiográfica solvente»³⁶.

7. UNA APLICACIÓN PRÁCTICA DE MI HIPÓTESIS DE TRABAJO

Hasta aquí unas consideraciones teóricas acerca de una nueva vía teológica. La siguiente pregunta es: ¿cómo articular una línea de investigación o, si

³⁵ CHENU, M.-D., *Une école de théologie: Le Saulchoir*, reedición con el mismo título a cargo de Giuseppe Alberigo et al., con prefacio de R. Rémond, Paris: Les Editions du Cerf, 1985, 91-176.

³⁶ MORALES, J., *Los santos y santas de Dios*, Rialp: Madrid 2009, 125.

se quiere, una técnica de investigación, que nos permita acceder a la «función eclesiológica de los santos»? Para ejemplificar el problema, me remito a la cuestión de la «secularidad cristiana», tan debatida en nuestra hora, y lo haré al hilo de la vida y la obra de san Josemaría Escrivá, indiscutible referente en la materia.

Parece generalmente aceptado que san Josemaría concedió un relieve extraordinario a la *secularidad cristiana*, en un contexto, sobre todo el español, que todavía bogaba en las aguas del Antiguo Régimen. Una serie de gestos y actitudes revelan, ya desde hora muy temprana, cómo enfocó san Josemaría este asunto. Con posterioridad vinieron enseñanzas más especulativas sobre la materia, en particular la importante homilía pronunciada en el campus de la Universidad de Navarra, en octubre de 1967³⁷. Veamos, ante todo, qué se entiende por secularidad cristiana.

a) *Sobre la secularidad cristiana*

La secularidad cristiana ha sido estudiada hasta ahora con poca fineza lógica. La noción de *secularidad* tiene contornos imprecisos. El término *secular* es análogo, y hay que proceder con mucho tiento al usarlo técnicamente³⁸. Además, es preciso distinguir en cada caso el plano epistemológico en que se desenvuelve el análisis. En teología dogmática, *secular* apunta a las relaciones naturaleza-gracia y, por ende, al ámbito de los caracteres sacramentales, y también a la relación entre el orden intrahistórico y el orden escatológico; en teología espiritual, indica la distinción entre la inserción espiritual en el mundo y la huida ascética de este; en derecho canónico señala los diferentes estados canónicos, con las consiguientes obligaciones religiosas y jurídicas, derivadas de los compromisos adquiridos; en derecho público eclesiástico se refiere a la distinción entre los fueros civil y eclesiástico, a la separación Iglesia-Estado y la distinción entre lo diocesano y lo regular (así, por ejemplo, los Austrias y los Borbones hablaban de secularizar las diócesis o las doctrinas, sustrayéndolas al clero regular para pasarlas al clero diocesano, o incluso discutieron sobre la viabilidad de diócesis regulares, por oposición a las seculares). En último tér-

³⁷ Recogida en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid: Rialp, 1968, nn. 113-123.

³⁸ «Cabe un uso análogo del término “secularidad” que permite referirlo a cualquier miembro de la Iglesia, pero no del mismo modo» (BURKHART, E. y LÓPEZ, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría. Estudio de teología espiritual*, I, Madrid: Rialp, 2010, 100).

mino, el análisis de la *secularidad* incide en el complejo debate sobre la especificidad del laico, donde discuten, aunque desde distinta orilla, juristas y teólogos, sin explicitar a veces las diferencias que los separan³⁹.

Veamos, a modo de ejemplo, un enfoque que –por no distinguir planos epistemológicos– resulta impracticable. Si se entiende por *secularidad* estar-en-el-mundo o en la historia, entonces es secular toda la Iglesia *in terris*, distinguida esta de la Iglesia *in Patria*⁴⁰. He aquí una conclusión teológico-dogmática, con especial acento eclesiológico. De tal planteamiento algunos han deducido que todos los miembros de la Iglesia son seculares. Así ha surgido la distinción entre forma ordinaria de la secularidad (propia de los laicos) y forma extraordinaria de secularidad o secularidad consagrada (propia de los religiosos u otras formas de vida equiparadas), sin advertir que hemos pasado del análisis teológico al análisis jurídico-canónico, aunque sigamos usando categorías teológicas⁴¹. He aquí una falacia lógica, un sorites que contamina todo análisis posterior.

Más fecunda que la distinción entre forma ordinaria y forma extraordinaria de secularidad me parece, desde luego, una antigua distinción acuñada por Étienne Gilson, allá por el año 1931, después retomada y madurada por

³⁹ Refiero un caso. En una ponencia leída en la Universidad de Navarra en 1987, el teólogo Pedro Rodríguez afirmó que, «por una falsa inteligencia de la doctrina del Concilio [Vaticano II], se había producido un deslizamiento que había identificado la “vocación cristiana” recibida en el Bautismo con la vocación *propia* de los laicos, sin matices». Y a continuación se proponía «identificar el *proprium* teológico de los laicos dentro de la común vocación cristiana del Pueblo de Dios» (RODRÍGUEZ, P., «La identidad teológica del laico», en SARMIENTO, A., RINCÓN-PÉREZ, T. y YANGUAS, J. M. (dirs.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona: Eunsa, 1987, 73). El canonista Javier Hervada, que participaba también en el encuentro, se mostró muy crítico, como revelan las actas del simposio, con la intervención de Pedro Rodríguez. Para Hervada, el laico es el bautizado sin más.

⁴⁰ Que toda la Iglesia es secular es una expresión utilizada por vez primera por Pablo VI, en un discurso de 2 de febrero de 1972, dirigido a los institutos seculares. La confusión posterior surge no tanto por la afirmación (que toda la Iglesia peregrina está en la historia), cuanto por el contexto (un discurso dirigido a miembros que hacen profesión de los consejos evangélicos).

⁴¹ El deslizamiento semántico ha ido todavía más lejos. La *forma ordinaria* de la secularidad cristiana se ha equiparado a la *índole secular* característica de los laicos, tomando prestadas unas palabras de Juan Pablo II: «En esta contribución a la familia humana de la que es responsable la Iglesia entera, los fieles laicos ocupan un puesto concreto, a causa de su “índole secular”, que les compromete, con modos propios e insustituibles, en la animación cristiana del orden temporal» (Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 30 de diciembre de 1988, n. 36). Al equiparar «forma ordinaria» con «índole secular» se ha pasado de un planteamiento eclesiológico a otro jurídico-canónico, para terminar en uno propio de la teología espiritual y pastoral. Por eso, algunos afirman que la vocación laical es secular ordinaria, y que la vocación a los consejos evangélicos es secular extraordinaria.

Jacques Maritain, en 1934⁴². Maritain contrapuso actuar «en tant que chrétien» y actuar «en chrétien», es decir: actuar en cuanto cristiano, de modo confesional, comprometiendo a la Iglesia en el actuar, o, por el contrario, actuar cristianamente, bajo la estricta y personal responsabilidad⁴³. Se trata, obviamente, de una perspectiva socio-religiosa.

En 1937, poco después de que Maritain publicara su *Humanisme intégral*, Giovanni Battista Montini escribió sobre la relación entre profesión y vocación. Montini consideraba que el nuevo ideal histórico no debía ser «sacral-cristiano», sino «profano-cristiano». No nos engañe, sin embargo, la terminología, porque, cuando el cardenal Suhard dio a conocer su célebre pastoral de la cuaresma de 1947⁴⁴, Montini glosó elogiosamente el texto suhardiano y alabó la iniciativa de los sacerdotes-obreros⁴⁵. Atención: ¡sacerdotes-obreros, y no obreros-sacerdotes!

¿Quién sabe si la citada distinción mariteniana pudo inspirar a san Josemaría Escrivá, al diferenciar entre cristiano-ciudadano (que él rechazaba) y ciudadano-cristiano (que él aceptaba)?⁴⁶. Recordemos que san Josemaría, al describir qué es el sacerdote del presbiterio de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei, no hablaba de «sacerdotes-psicólogos, sacerdotes-biólogos o sacerdotes-sociólogos», sino más bien de ingenieros o médicos que recibían el or-

⁴² Jacques Maritain impartió un ciclo de conferencias en la Universidad Menéndez Pelayo, de Santander, en 1934, publicado, con ligeras ampliaciones, en Madrid, en 1935, con el título: *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. La edición francesa revisada apareció en 1936. Brevemente, «Maritain quiso construir un nuevo proyecto de acción política y social para los cristianos del siglo XX que rompiera de una vez por todas con el paradigma de la Cristiandad Medieval, como modelo [...] de unión entre cristianismo y sociedad» (BURGOS, J. M., «Prólogo», en MARITAIN, J., *Humanismo integral*, trad. cast., Madrid: Ediciones Palabra, 1999, 10).

⁴³ Véase un amplio y acertado comentario a esta obra en VIOTTO, P., *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, Roma: Città Nuova, 2003, 183-194. Viotto traduce las dos citadas expresiones como: «agire in quanto cristiano» y «agire da cristiano» (p. 194).

⁴⁴ Cfr. SUHARD, E.-C., «Lettre pastorale pour le Carême de l'an de grâce 1947», en *La Documentation Catholique*, 30-III-1947, cols. 385-398.

⁴⁵ Cfr. DE GIORGI, F., «Giovanni Battista Montini nella prima metà del Novecento: dalla "civiltà cattolica" alle modulazioni diverse della "civiltà cristiana"», en *Verso la civiltà dell'amore. Paolo. VI e la costruzione della comunità umana. XI Colloquio Internazionale di Studio, del Istituto Paolo VI (Concesio-Brescia), el 24 de septiembre de 2010*, Istituto Paolo VI: Concesio (BS), en prensa (*pro manuscripto*).

⁴⁶ Refiriéndose a las ideas aportadas por Maritain en *Humanisme intégral*, Burkhardt y López afirman: «Sus ideas encontraron resonancia en los ambientes culturales de España [poco antes de la guerra civil española]. No sabemos si san Josemaría [Escrivá] las conoció ya por entonces» (BURKHART, E. y LÓPEZ, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría. Estudio de teología espiritual*, I, cit., 82, n. 162).

den sacerdotal⁴⁷. Estas apreciaciones no son ya meramente socio-religiosas, sino fundamentalmente teológicas, y como tales se desarrollan tanto en la homilía de san Josemaría pronunciada en Pamplona, en 1967, como en otra de 1973, titulada *Sacerdote para la eternidad*.

Visto todo lo anterior, pasemos ya al caso que nos ocupa: si los gestos y dichos de san Josemaría ejemplifican un modo determinado de entender la secularidad cristiana y pueden, por ello, ser tomados como lugar teológico, es decir, fuente de argumentación teológica, o quizá son algo más.

b) *Cómo analizar la biografía de san Josemaría*

De forma muy sumaria, me atrevo a señalar unos cuantos gestos de san Josemaría, expresivos de una nueva forma de entender la «secularidad». Sólo años después vendría una teorización sobre esta nueva comprensión de un tema teológico tan capital.

Con muchísima frecuencia san Josemaría se refirió al binario «alma sacerdotal y mentalidad laical», como una fórmula precisa que explica el «estar plenamente en el mundo» siendo «plenamente cristiano», que era una de las fórmulas que había acuñado para referirse a la secularidad cristiana. El primer elemento del binario no ofrece dificultad ninguna, desde el punto de vista especulativo. Es una expresión técnica de carácter teológico, que ha sido ilustrada con amplitud por el Concilio Vaticano II: todos los bautizados tienen, por el bautismo, la condición sacerdotal; sin embargo, entre el sacerdocio de los bautizados y el sacerdocio de los que, además, han sido ordenados *in sacris* hay una distinción esencial, y no sólo de grado. El segundo elemento del binario requiere, en cambio, algunas consideraciones. Hay que buscar expresiones que caractericen la «mentalidad laical». Jorge Miras Pouso señala que esa mentalidad laical se determina –según san Josemaría– por tres coordenadas: amor a la libertad, con todas sus consecuencias; responsabilidad e iniciativa personales; y afán de cristianizar desde dentro las instituciones y las circunstancias, respetando las leyes propias de la naturaleza⁴⁸.

⁴⁷ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Sacerdote para la eternidad*, Madrid: Cuadernos MC, 1973, 13. ¿Quién sabe si san Josemaría no estaría polemizando, al emplear esta nomenclatura, con la experiencia de los sacerdotes-obreros, tan generosa, aunque finalmente liquidada por Juan XXIII?

⁴⁸ Tengo a la vista MIRAS, J., *Fieles en el mundo. La secularidad de los laicos cristianos*, Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones (Cuadernos del Instituto Martín de Azpilcueta), 2000; y del mismo autor: «La secularidad de los fieles laicos, despliegue de la esperanza cristiana», *Romana* 21/41

En tal contexto, san Josemaría ejemplificaba que los fieles de la Prelatura no están separados de los demás fieles cristianos «ni por el canto de un papel de fumar»⁴⁹, y que la Obra no saca a nadie de su sitio. Dispuso que no se excluyera a nadie de las obras corporativas de apostolado de la Obra por sus ideas religiosas y que no se molestara a nadie por tales convicciones. Recomendó a algunos fieles del Opus Dei, encarcelados en Madrid, a los comienzos de la guerra civil española, que jugasen al fútbol con los demás presos, cualesquiera que fueran sus ideas religiosas y políticas, y que se mezclasen con ellos en otros equipos, sin hacer equipo propio. Siempre se resistió a facilitar estadísticas de las actividades apostólicas de la Obra, en el marco de repetidas indicaciones para preservar la «humildad colectiva», como solía decir, o por otras razones, como en el caso de Kenya (para que los fieles de la Prelatura no fuesen equiparados a los misioneros de los institutos religiosos que laboran pastoralmente en aquellas tierras, porque no lo eran ni lo son). Dispuso que los presbíteros no llevasen el gobierno de la Obra, con las pocas excepciones exigidas para asegurar la configuración jurídica del Opus Dei en el seno de la Iglesia. Recomendó constantemente a los sacerdotes que se abstuvieran por completo de actividades políticas e incluso que no manifestasen sus opiniones en asuntos tan controvertidos⁵⁰. Se negó a que los colegios y otras labores apostólicas promovidas por la Obra en diversa medida, llevasen nombres de santos o explícitamente confesionales. Insistió en que los fieles de la Prelatura cobrasen siempre los justos honorarios por sus prestaciones profesionales, incluso a los eclesiásticos, y en que nunca acudiesen en grupo, «ni siquiera a un castillo de fuegos artificiales»⁵¹. Se esforzó por adecuar tanto la terminología espiritual como la nomenclatura jurídica de la Obra al carisma fundacional, evitando ciertas palabras o adoptando el léxico propio de distintos ámbitos

(2005) 353-379; y *Secularidad y mentalidad laical: algunos aspectos*, Documento de trabajo, fechado en Madrid, diciembre de 2010, *pro manuscrito*.

⁴⁹ Alusión a una práctica, ahora casi desaparecida, que consistía en *liar* el tabaco con un papelito finísimo y engomado, obtenido, por lo general, del lino, el cáñamo o el arroz. Se vendía en unos sobres con unos cuantos centenarios. En los años de la predicación de san Josemaría era costumbre muy extendida que los fumadores comprasen tabaco para liar («picadura») y se hiciesen sus propios pitillos o cigarrillos.

⁵⁰ Es obvio que, *per se*, los sacerdotes seculares no quedan excluidos de la vida política, económica, etc. Hay, no obstante, una prohibición prudencial, por razones pastorales, a la vista de la experiencia histórica de la Iglesia. Cfr. CIC de 1983, c. 285 § 3.

⁵¹ En alguna reunión con fieles de la Obra había dicho: «No vayáis nunca en manada, formando grupo» (recogido en *Crónica*, [1966/VII] 58b).

profesionales seculares y creando modos nuevos de decir, para orillar indebidas equiparaciones con el estado religioso. Recordemos finalmente su heroica actitud de «ocultarse y desaparecer», que, a mi entender, no sólo tenía raíces espirituales (por humildad personal), sino también motivaciones teológicas.

La reflexión teológica sobre la cuestión vendría poco a poco, aunque ya tempranamente en *Camino* algunos puntos apuntaban específicamente a la cuestión de la secularidad, sobre todo los números 799, 925 y 971, donde se trata acerca de los «primeros cristianos»⁵². En todo caso, los gestos de san Josemaría que he apuntado y otros muchos que obvio aquí, juntamente con su predicación y sus escritos, debidamente contextualizados en una época concreta, constituyen algo más que un lugar teológico, en el sentido caniano del término: abren vías modernas y frescas al existir cristiano en una nueva era que se estrena.

⁵² Cfr. los comentarios a estos números en ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Camino*, edición crítico-histórica prepara por P. Rodríguez, Madrid: Rialp, 2002.

Bibliografía

- ARANDA, A., «La teología y la experiencia espiritual de los santos», *Scripta Theologica* 43 (2011) 31-58.
- BELDA PLANS, J., *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma*, Pamplona: Eunsa, 1982.
- BELDA PLANS, M., *Guiados por el espíritu de Dios. Curso de teología espiritual*, Madrid: Palabra, 2006.
- BURGOS, J. M., «Prólogo», en MARITAIN, J., *Humanismo integral*, trad. cast., Madrid: Ediciones Palabra, 1999.
- BURKHART, E. y LÓPEZ, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría. Estudio de teología espiritual*, I, Madrid: Rialp, 2010.
- CANO, M., *De locis theologicis*, ed. y trad. de Juan Belda Plans, Madrid: BAC, 2006.
- CHENU, M.-D., *Une école de théologie: Le Saulchoir*, reedición con el mismo título a cargo de ALBERIGO, G. et al., con prefacio de R. Rémond, Paris: Les Editions du Cerf, 1985, 91-176.
- DE GIORGI, F., «Giovanni Battista Montini nella prima metà del Novecento: dalla “civiltà cattolica” alle modulazioni diverse della “civiltà cristiana”», en *Verso la civiltà dell’amore. Paolo. VI e la costruzione della comunità umana. XI Colloquio Internazionale di Studio, dell’Istituto Paolo VI (Concesio-Brescia), 24 settembre 2010*, Istituto Paolo VI: Concesio (BS), en prensa (*pro manuscripto*).
- DEL VALLE, F. J., *Decenario del Espíritu Santo*, 19 ed. Madrid: Rialp, 2010.
- DORIA, P., *La condanna della «dottrina Maritain»*, Roma: Aracne, 2008.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Camino*, edición crítico-histórica preparada por P. Rodríguez, Madrid: Rialp, 2002.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid: Rialp, 1968.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Sacerdote para la eternidad*, Madrid: Cuadernos MC, 1973.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel Referencia, 1994, 4 vols.
- GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni Paoline, 1991.

- ILLANES, J. L., «Hacia una recuperación de las relaciones entre teología y espiritualidad», en ILLANES, J. L. y SARANYANA, J.-I., *Historia de la teología*, 3 ed. Madrid: BAC, 2002, 335-337.
- ILLANES, J. L., *Tratado de teología espiritual*, Pamplona: Eunsa, 2007.
- MACHEJEK, M., «Santos», en ANCILLI, E. (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, trad. cast., III, Barcelona: Herder, 1984, cols. 355-357.
- MIRAS, J., *Fieles en el mundo. La secularidad de los laicos cristianos*, Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones (Cuadernos del Instituto Martín de Azpilcueta), 2000.
- MIRAS, J., «La secularidad de los fieles laicos, despliegue de la esperanza cristiana», *Romana* 21/41 (2005) 353-379.
- MIRAS, J., *Secularidad y mentalidad laical: algunos aspectos*, Documento de trabajo, fechado en Madrid, diciembre de 2010, *pro manuscripto*.
- MORALES, J., *Los santos y santas de Dios*, Madrid: Rialp, 2009.
- RAHNER, K., «Die Kirche der Heiligen», *Stimmen der Zeit* 157 (1955/56) 81-91. Se cita la traducción castellana: IDEM, *Escritos teológicos*, III, Madrid: Taurus Ediciones, 1961, 109-123.
- RATZINGER, J., «Mensaje inaugural», en BELDA PLANS, M. et al. (eds.), *Santidad y mundo. Actas del Simposio teológico de estudio en torno a las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá (Roma, 12-14 de octubre de 1993)*, trad. cast., Pamplona: Eunsa, 1996.
- RATZINGER, J., *Natura e compito della teologia*, trad. ital., Milano: Jaca Book, 2005.
- RODRÍGUEZ, P., «La identidad teológica del laico», en SARMIENTO, A., RINCÓN-PÉREZ, T. y YANGUAS, J. M. (dirs.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona: Eunsa, 1987, 71-111.
- SARANYANA, J.-I., «Por qué la Iglesia pide perdón», *Palabra* 395-396 (1997) 28-30.
- SARANYANA, J.-I., «La petición de perdón desde una perspectiva histórico-teológica», en AA.VV., *Diálogos de Teología II. Mesas redondas*, Valencia: Fundación Mainel, 2000, 21-33.
- SARANYANA, J.-I., «Memoria histórica, remisión del tiempo y petición de perdón. A propósito del diálogo interreligioso», *Scripta Theologica* 37 (2005) 179-192.
- SESÉ, J., *Fe, razón y santidad. Un caso emblemático: Santa Edith Stein*, en ARANGUREN, J., BOROBIA, J. J. y LLUCH, M. (dirs.), *Fe y razón. I Simposio Internacional «Fe cristiana y cultura contemporánea»*, Pamplona: Eunsa, 1999, 91-100.

- SICARI, A. M., «La vita dei santi come luogo teologico per la morale», en ANGELINI, G. y MELINA, L. (dirs.), *La sequela Cristi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Roma: Lateran University Press, 2003, 117-131.
- STERCAL, C., «Sul'esercizio e sul'oggetto di una teologia dell'esperienza», en ANGELINI, G. y MELINA, L. (dirs.), *La sequela Cristi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Roma: Lateran University Press, 2003, 215-225.
- SUHARD, E.-C., «Lettre pastorale pour le Carême de l'an de grâce 1947», *La Documentation Catholique* (30-III-1947), cols. 385-398.
- VON BALTHASAR, H. U., *Adrienne von Speyr. Vida y misión teológica*, trad. cast., Madrid: Encuentro, 1986.