

# ¿Qué impulso puede recibir la teología de las enseñanzas de san Josemaría?

Fernando Ocariz\*

## 1. Los santos y las fuentes de la teología

En 1993, en el contexto de un Congreso sobre las enseñanzas de san Josemaría, el cardenal Joseph Ratzinger explicaba que el teólogo «debe ser hombre de ciencia; pero también, y precisamente en cuanto teólogo, hombre de oración. No sólo ha de atender al despliegue de la historia y al desarrollo de las ciencias, sino también —y todavía más— al testimonio de quien, habiendo recorrido hasta el fondo el camino de la oración, ha alcanzado ya en la tierra las vetas más altas de la intimidad divina; es decir, al testimonio de quienes, en el lenguaje ordinario, denominamos con el calificativo de santos»<sup>1</sup>.

La Teología contemporánea reconoce el valor inspirador de la vida espiritual y, por tanto, de los grandes santos. Se supera así la fractura de los siglos pasados entre *teólogos* y *espirituales*<sup>2</sup>. Sin embargo, aun afirmando la conexión entre teología y espiritualidad, no parece que se tengan suficientemente en cuenta las enseñanzas de los santos, al menos explícitamente, fuera de las cuestiones más inmediatamente referidas a la espiritualidad. En muchos casos, los testimonios de los santos tienen una influencia más o menos importante en los enfoques o en la verificación de las conclusiones del trabajo teológico, pero no constituyen verdaderas fuentes (o “lugares”) de ese trabajo. De hecho se les cita poco, o nada, quizá porque los santos no han expuesto sus enseñanzas de una manera discursiva y deductiva y, en no pocos casos, se refieren más directamente a los estados subjetivos del

\* El autor es Vice Gran Canciller de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz. Este texto es la traducción castellana de la conferencia *Quale impulso può ricevere la Teologia dall'insegnamento di San Josemaría?* pronunciada el 14 de noviembre de 2013, durante el congreso *San Josemaría e il pensiero teologico* celebrado en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz.

1. JOSEPH RATZINGER, *Mensaje inaugural del Congreso teológico de estudio sobre las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá* en AA.VV. *Santidad y mundo*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1996, p. 29. Cfr. ID., *Mirar a Cristo. Ejercicios de Fe, Esperanza y Amor*, Edicep, Valencia 1989, pp. 35-36.
2. Cfr. LUCAS FRANCISCO MATEO-SECO, *Teología y Espiritualidad*, en “Scripta Theologica” 25 (1993) pp. 155-174.

alma que a los temas objetivos de la dogmática<sup>3</sup>. Pero en realidad, como observaba en 2011 la Comisión Teológica Internacional, «la teología no es sólo una ciencia sino también una sabiduría (...). La persona humana no se satisface con las verdades parciales, sino que busca unificar las diferentes partes y áreas de conocimiento en una comprensión de la verdad última de todas las cosas y de la vida humana misma. Esta búsqueda de la sabiduría, que indudablemente anima a la teología, otorga a ésta una relación inmediata con la experiencia espiritual y la sabiduría de los santos»<sup>4</sup>.

No nos estamos refiriendo, evidentemente, a los santos que han expuesto su doctrina de modo científico, como santo Tomás de Aquino, sino a aquellos que, con sus escritos y con su ejemplo, nos han dejado una amplia doctrina sobre el modo práctico de responder a la llamada de Dios a la santidad: sobre todo aquellos que han sido “maestros de vida espiritual”.

Se ha afirmado que «los grandes maestros espirituales, cada uno con sus matices distintos, aportan siempre luces particularmente intensas no tanto sobre la teología propiamente dicha cuanto sobre el contenido y significado del existir cristiano (...), que no es sino la imitación e identificación con Cristo por parte de los cristianos»<sup>5</sup>. Sin embargo, estas luces pueden iluminar, y no poco, la reflexión teológica académica. Por lo demás, el hecho de que se trate de maestros de vida espiritual no excluye que en algunas cuestiones puedan ofrecer directamente luces a la teología sistemática y ser fuente de inspiración para el trabajo teológico. Juan Pablo II se expresó en ese sentido sobre san Josemaría Escrivá de Balaguer, afirmando que «como otras grandes figuras de la historia contemporánea de la Iglesia, también puede ser fuente de inspiración para el pensamiento teológico. En efecto, la investigación teológica, que lleva a cabo una mediación imprescindible en las relaciones entre fe y cultura, progresa y se enriquece acudiendo a la fuente del Evangelio, bajo el impulso de la experiencia de los grandes testigos del cristianismo»<sup>6</sup>. Existe de hecho un conocimiento teológico al que se

3. Cfr., por ejemplo, HANS URS VON BALTHASAR, *Verbum caro*, Cristiandad, Madrid 2001, pp. 205-208.

4. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 29-XI-2011, n. 86.

5. ANTONIO ARANDA, *La teología y la experiencia espiritual de los santos. En torno a la enseñanza de san Josemaría Escrivá*, en “Scripta Theologica” 43 (2011) p. 49.

6. JUAN PABLO II, *Alocución a los partipantes Congreso teológico de estudio sobre las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá* en AA.VV. *Santidad y mundo*, cit., p. 19.

accede mediante un proceso discursivo de la razón, pero hay otro que se hace posible por la connaturalidad que crea el amor de Dios. Este último es típico de los santos, y el teólogo debería tenerlo en cuenta.

De este tema hablan muchos autores, sea para sostener que los santos son los verdaderos teólogos (han conocido profundamente a Dios porque le han amado mucho), sea para subrayar que el teólogo debe ser un hombre de oración, un hombre que ama a Dios<sup>7</sup>. La razón es, según las palabras de san Josemaría, que «la caridad, infundida por Dios en el alma, transforma desde dentro la inteligencia y la voluntad»<sup>8</sup>. La caridad, efectivamente, implicando una comunión afectiva con Dios, abre el alma a un conocimiento más profundo de Él: abre a la contemplación, a aquel *simplex intuitus veritatis ex caritate procedens*<sup>9</sup>. «La comprensión de la fe –leemos en la encíclica *Lumen fidei*, publicada por el Papa Francisco– es la que nace cuando recibimos el gran amor de Dios que nos transforma interiormente y nos da ojos nuevos para ver la realidad»<sup>10</sup>. Y añade: «se trata de un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o visión común de todas las cosas»<sup>11</sup>.

## 2. Los santos, entre el *Auditus fidei* y el *intellectus fidei*

En la encíclica *Fides et ratio*, Juan Pablo II recordaba que «la teología se organiza como ciencia de la fe a la luz de un doble principio metodológico: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*. Con el primero, asume los contenidos de la Revelación tal y como han sido explicitados progresivamente en la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio vivo de la Iglesia. Con el segundo, la teología quiere responder a las exigencias propias del pensamiento mediante la reflexión especulativa»<sup>12</sup>. El *auditus fidei* y el *intellectus fidei* no deben separarse, porque se integran mutuamente.

7. Se ha afirmado incluso que «todos los santos son teólogos; sólo los santos son teólogos». FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance: la théologie des saints*, Éditions du Carmel, Venasque 1980, p. 3. La traducción es nuestra.

8. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa* (edición crítico-histórica preparada por Antonio Aranda), Rialp 2013, n. 71.

9. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, qc. 1 c; *Summa theologiae*, II-II, q. 180, a. 6 ad 2; *Summa contra gentiles*, IV, c. 22.

10. FRANCISCO, Enc. *Lumen Fidei*, 29-VI-2013, n. 26.

11. *Id.*, n. 27.

12. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1998, n. 65.

Podemos entonces plantear la pregunta: para la teología, la enseñanza de los santos ¿pertenece al *auditus fidei* o al *intellectus fidei*? Ante todo es necesario considerar que mediante el *intellectus fidei* no se confiere inteligibilidad a un *auditus fidei* que no tenga ya un contenido inteligible. El *intellectus fidei* lleva a término el proceso teológico, confiriéndole unidad, pero revelando también su circularidad y poniendo a la razón creyente en condiciones de profundizar más en lo que Dios ha revelado, cuya verdad es conocida ya a través de la escucha de la Palabra acogida con fe<sup>13</sup>. Por eso, en una primera aproximación, podemos decir que la enseñanza de los santos pertenece tanto al *auditus fidei* como al *intellectus fidei*. Pero se debe hacer una ulterior precisión sobre la relación de esta enseñanza con la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia.

Sobre los santos y la interpretación de la Escritura, encontramos la siguiente afirmación de Benedicto XVI en la exhortación apostólica *Verbum Domini*: «La interpretación de la Sagrada Escritura quedaría incompleta si no se estuviera también a la escucha de *quienes han vivido realmente la Palabra de Dios, es decir, los santos*»<sup>14</sup>. En este sentido, la enseñanza de los santos adquiere el carácter de *intellectus fidei*, en cuanto *interpretación* de la Escritura. El mismo Pontífice añade: «Acudir a su escuela [de los santos] es una vía segura para emprender una hermenéutica viva y eficaz de la Palabra de Dios»<sup>15</sup>.

Es decir, la enseñanza de los santos sobre la Escritura es interpretación (o comprensión) de ella, pero al mismo tiempo fuente de interpretación (o de comprensión). «Cada santo es como un rayo de luz que sale de la Palabra de Dios»<sup>16</sup>, afirma Benedicto XVI, y cita algunos ejemplos, entre ellos «san Josemaría Escrivá y su predicación sobre la llamada universal a la santidad»<sup>17</sup>. En este doble sentido, no sólo de interpretación sino también de fuente de interpretación, se comprende a santo Tomás cuando afirma, siguiendo a san Agustín, que «*dicta et praecepta sacrae Scripturae ex factis sanctorum interpretari possunt et intelliguntur*,

13. Cfr. FERNANDO OCÁRIZ, *Teología sistemática ed esegesi bíblica*, en AA.Vv. (M. SODI, ed.), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, p. 62.

14. BENEDICTO XVI, Ex. Ap. *Verbum Domini*, 30-IX-2010, n. 48.

15. *Ibidem*, n. 49.

16. *Ibidem*, n. 48.

17. *Ibidem*.

*cum idem Spiritus Sanctus qui inspiravit prophetis et aliis sacrae Scripturae auctoribus, moverit sanctos ad opus»<sup>18</sup>.*

La Tradición, inseparable de la Escritura y del Magisterio de la Iglesia<sup>19</sup>, es también fuente insustituible de la teología. Esta Tradición no es una transmisión por vía de simple repetición, sino una realidad viva que, transmitiendo sólo lo recibido, «progresas en la Iglesia —explica el Concilio Vaticano II— con la asistencia del Espíritu Santo: puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cfr. *Lc* 2, 19 y 51), ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad»<sup>20</sup>. Por eso los testimonios de la Tradición no son sólo los Padres de la Iglesia, aunque éstos tengan una especial importancia, por su antigüedad —ceranía a la Fuente—, por su santidad y su profundidad de doctrina.

Toda la Iglesia transmite en cada época todo lo que ella misma es y todo lo que cree<sup>21</sup>. En su interior, los santos son importantes testigos de la Tradición, como leemos claramente en este texto de la Constitución *Lumen gentium*: «En la vida de aquellos que, siendo hombres como nosotros, se transforman con mayor perfección en imagen de Cristo (cfr. *2 Co* 3, 18), Dios manifiesta al vivo ante los hombres su presencia y su rostro. En ellos Él mismo nos habla y nos ofrece un signo de su reino, hacia el cual somos atraídos poderosamente con tan gran nube de testigos que nos envuelve (cf. *Hb* 12, 1) y con tan gran testimonio de la verdad del Evangelio»<sup>22</sup>.

Los santos, a excepción de los Padres de la Iglesia, no fueron considerados entre los *loci theologici* en la célebre obra de Melchor Cano<sup>23</sup>, que por lo demás no es una obra exhaustiva (por ejemplo, no menciona

18. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Ev. Ioannis*, c. 18, lect. 4.

19. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 10.

20. *Ibidem*, n. 8.

21. Cfr. *Ibidem*.

22. CONC. VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 50.

23. Cfr. CYRILLE MICHON, *Luoghi teologici*, en J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dizionario critico di Teologia*, Città Nuova, Roma 2005, p. 786; KARL J. BECKER, *Presentación*, en M. CANO, *De locis theologis* (ed. JUAN BELDA PLANS), BAC, Madrid 2006, p. XVII; JOSEP-IGNASI SARANYANA, *Teología de los santos vs. Teología de la santidad. Una hipótesis de trabajo*, en "Scripta Theologica" 43 (2011) p. 606.

la liturgia ni el arte sacro como lugares teológicos). Sin embargo, creo que se puede afirmar, partiendo de las reflexiones precedentes, que las enseñanzas de los santos (no sólo sus palabras, sino también sus obras) constituyen un *locus theologicus*, un “lugar” del que extraer luces que ayuden a los teólogos a penetrar más profundamente en la Revelación, cosa que expresa claramente la circularidad y la inseparabilidad entre *auditus fidei e intellectus fidei*. Por lo demás, se debe recordar también que, entre las perspectivas generales adoptadas por el Vaticano II, se encuentra la de la orientación de la teología al servicio del hombre en vistas a la salvación, es decir, a la santidad<sup>24</sup>. En todo caso, al reconocer en los santos un verdadero *lugar teológico*<sup>25</sup> se debe subrayar que «es importante conocer no sólo los *loci* sino también su peso relativo y la relación que se da entre ellos»<sup>26</sup>.

¿Cómo utilizar entonces las enseñanzas de los santos en el trabajo teológico? Obviamente, no de la misma forma en todos los casos. En general, podemos afirmar a partir de lo visto hasta ahora que la comprensión de Dios que testimonian los santos no se reduce a confirmar lo ya adquirido por la teología científica, ni a un posible e indiscutido punto de partida para un argumento particular. Los santos ofrecen de hecho no sólo conclusiones o razonamientos en el ámbito del *intellectus fidei*, sino también, con frecuencia, luces nuevas sobre aspectos de la Revelación que representan para el teólogo materia del *auditus fidei*.

### 3. San Josemaría y la teología

Me parece oportuno recordar ante todo que, aunque san Josemaría tenía una óptima formación teológica, no es ésa la razón principal por la que constituye una fuente de inspiración para la teología. El origen de su potencialidad de influencia teológica, a cuya amplitud y profundidad me referiré a continuación, es de naturaleza carismática –sobrenatural– y tuvo su origen en la iluminación fundacional del Opus Dei, recibida el 2 de octubre de 1928<sup>27</sup>. Pero se debe subrayar también que la conciencia

24. Cfr. CONC. VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instr. *Donum veritatis*, 24-V-1990, n. 7.

25. Cfr. PIERO CODA, *La santità come luogo teologico*, en AA.VV., *Il martirologio romano. Teologia, liturgia, santità*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004, p. 40.

26. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Teología hoy. Perspectivas, principios y criterios*, 29-XI-2011, n. 20.

27. Cfr. JOSÉ LUIS ILLANES, *Dos de octubre de 1928. Alcance y significado de una fecha*, en AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 1985, pp. 65-107.

de la trascendencia de la fe y de la relevancia eclesial del carisma recibido no llevó nunca a san Josemaría a minusvalorar la dimensión propiamente científica de la teología; es más, le llevó a apreciarla, no sólo teóricamente, sino también en su actividad. De hecho, durante toda su vida, y por tanto también en los períodos intensos de su experiencia mística, se dirigió a la ciencia teológica como alimento de la propia vida espiritual<sup>28</sup>.

San Josemaría no publicó tratados académicos ni monografías científicas, a excepción del estudio teológico-jurídico *La Abadesa de las Huelgas*. Como es bien sabido, casi todos sus escritos publicados –traducidos a muchas lenguas y con una difusión de más de cinco millones de ejemplares– son antologías de homilías y de otros textos de espiritualidad, dirigidos de modo directo y vivo a ayudar a los lectores a progresar en la vida cristiana: agrupaciones de puntos de meditación (*Camino, Surco, Forja*), reflexiones sobre los misterios del Rosario y sobre el *Via Crucis*, etc. A esto se añaden los escritos aún inéditos, llamados por san Josemaría *Instrucciones y Cartas*, en los cuales expone, de una forma igualmente directa y viva y sin pretensiones sistemáticas, a la luz del carisma recibido de Dios, los rasgos precisos de su enseñanza, con frecuentes referencias históricas.

No se trata por tanto de textos de teología científica; sin embargo –como ha escrito el venerable, próximamente beato, Álvaro del Portillo, refiriéndose a las homilías publicadas, aunque la afirmación se puede extender a todas las obras de san Josemaría– se caracterizan por «la profundidad teológica (...). Nótese, por ejemplo, cómo el autor comenta el Evangelio. No es nunca un texto para la erudición, ni un lugar común para la cita. Cada versículo ha sido meditado muchas veces y, en esa contemplación, se han descubierto luces nuevas. (...) La segunda característica es la conexión inmediata que se establece entre la doctrina del Evangelio y la vida del cristiano corriente»<sup>29</sup>.

28. Cfr. FERNANDO OCÁRIZ, *El Beato Josemaría Escrivá de Balaguer y la Teología*, en "Scripta Theologica" 26 (1994) pp. 977-991.

29. ÁLVARO DEL PORTILLO, Presentación a *Es Cristo que pasa*, cit., pp. 139-140. Acerca del uso de la Sagrada Escritura en las obras de san Josemaría cfr. en particular SALVATORE GAROFALO, *El valor perenne del Evangelio*, en C. FABRO – S. GAROFALO – M.A. RASCHINI, *Santos en el mundo. Estudios sobre los escritos del beato Josemaría Escrivá*, Rialp 1993, pp. 136-165. Véase también SANTIAGO AUSÍN, *La lectura de la Biblia en las "Homilías" del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, en "Scripta Theologica" 25 (1993) pp. 191-220.

El valor inspirador para la ciencia teológica de san Josemaría –que posee, como escribió Cornelio Fabro, *el temple de un Padre de la Iglesia*<sup>30</sup>– alcanza a muchos sectores de la Teología. Sus textos constituyen siempre enseñanzas sobre la vida cristiana, y a eso mismo se dirigen las referencias explícitas a los fundamentos dogmáticos que a menudo se encuentran en sus obras y que frecuentemente están cargadas de novedad. Por poner un ejemplo, se puede pensar en el modo, bastante original y aparentemente paradójico, de referirse a la kenosis del Verbo eterno: «Dios que se humilla hasta hacerse hombre, y que no se siente degradado por haber tomado carne como la nuestra (...). Él no se rebaja con su anonadamiento»<sup>31</sup>. No se trata de una contradicción, sino de una luz a desarrollar, en el sentido de reconocer el *anonadamiento* de Dios al asumir una naturaleza que por sí sola, sin Dios, no sería nada, viendo al mismo tiempo en esta misma humanidad de Cristo la cima y la plena perfección de la creación, a la cual, en su unión sin confusión con la divinidad en la unidad de la Persona, se dirige toda la creación, según la afirmación de san Pablo a los Colosenses (cfr. *Col 1, 16*)<sup>32</sup>.

Podemos recordar algunos de los temas a propósito de los cuales, más directamente, se pueden encontrar en las enseñanzas de san Josemaría textos de notable profundidad y fuerza inspiradora para la Teología: la universalidad de la vocación a la santidad y al apostolado; el sentido cristiano de las actividades temporales como materia y lugar de santificación y de apostolado; la identidad y la misión de los laicos en la Iglesia; la centralidad de la filiación divina del cristiano y su identificación con Jesucristo; la Santa Misa como centro y raíz de la vida cristiana; la santificación del trabajo y la posibilidad de la contemplación en las actividades profesionales, familiares y sociales; la relación entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial; la unidad de vida; la bondad original del mundo, y la historia como proceso para reconstituir, después del pecado, la ordenación a Dios de todas las cosas; etc.<sup>33</sup> Como es sabido, en relación con varias de estas cuestiones –en particular con la llamada universal a la santidad y con la identidad y misión del laico en

30. CORNELIO FABRO, *El temple de un Padre de la Iglesia*, en C. FABRO – S. GAROFALO – M.A. RASCHINI, *Santos en el mundo. Estudios sobre los escritos del beato Josemaría Escrivá*, cit., pp. 23-135.

31. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 2004, n. 178.

32. Cfr. ERNST BURKHART – JAVIER LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, vol. II, Rialp, Madrid 2011, pp. 51-53.

33. Para un amplio estudio de estos temas en clave principalmente de teología espiritual, véase los tres volúmenes de ERNST BURKHART – JAVIER LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, cit.

la Iglesia— son ya muchos los autores (entre los cuales se debe citar en primer lugar el próximamente santo Juan Pablo II) que han reconocido en el Fundador del Opus Dei un precursor del Concilio Vaticano II<sup>34</sup>. El influjo de san Josemaría en el Vaticano II ha sido tratado ya ampliamente en la Relación de S.E. Mons. Javier Echevarría.

#### 4. La raíz cristológica de las enseñanzas de san Josemaría

Los aspectos que hemos visto hasta ahora están profundamente ligados entre sí y en cada uno de ellos se descubren luces nuevas. No es posible en esta sede, como es obvio, tratarlos exhaustivamente, de modo que procuraré mostrar cómo el modo en que san Josemaría contempla su común *raíz teológica* les confiere unidad y, por tanto, una particular fuerza inspiradora para la teología. Esta raíz no podía ser otra que una profunda contemplación del misterio de la Encarnación: el cristocentrismo de san Josemaría «presenta una gran coherencia de fondo. Al cambiar la clave de lectura que se utiliza —el sentido de la filiación divina, la unidad de vida, la identificación con Cristo o el ejemplo que Él nos da como verdadero Dios y verdadero hombre— se encuentran inalterados los contenidos esenciales de su mensaje espiritual: de la vida de oración a la santificación del trabajo; de la llamada universal a la santidad al empeño por corredimir con Cristo. Más que de diversas claves, sería más correcto hablar de una única clave de comprensión de la existencia cristiana en el mundo, Cristo mismo y el misterio de su Encarnación, al cual podemos acceder a través de varias líneas de fuerza paralelas»<sup>35</sup>.

Como se lee en el Decreto Pontificio sobre la heroicidad de las virtudes de san Josemaría, «Gracias a una vivísima percepción del misterio del Verbo encarnado, comprendió que el entero tejido de las realidades humanas se compenetra, en el corazón del hombre renacido en Cristo,

34. Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso*, 19.VIII.1979, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2 (1979) p. 142; *Homilía* en la Misa de Beatificación de Josemaría Escrivá, 17.V.1992 y *Discurso*, 18.V.1992, en "L'Osservatore Romano", 18/19-V-1992, pp. 4-5 y 6. Cfr. también CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Decreto sobre las virtudes heroicas del Siervo de Dios Josemaría Escrivá*, 9-IV-1990, en AAS 82 (1990) pp. 1450-1455.

35. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, "Perfectus Deus, perfectus homo". *Reflexiones sobre la ejemplaridad del misterio de la Encarnación del Verbo en las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá*, en "Romana" 25 (1997) p. 380. Cfr. también JOAQUÍN PANIELLO, *En torno al núcleo de la mirada cristológica de S. Josemaría Escrivá de Balaguer*, en "Annales Theologici" 18 (2004) pp. 449-468.

con la economía de la vida sobrenatural, y se convierte en lugar y medio de santificación»<sup>36</sup>.

Ante todo, se debe considerar el modo en que san Josemaría contempla a Cristo en cuanto revelación de Dios. Ciertamente se puede tener un conocimiento de Dios sin referencia explícita a Jesucristo. Sin embargo, sólo en el misterio de Cristo se desvela el misterio supremo de la Trinidad: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre», ha dicho Jesús (*Jn* 14, 9). San Josemaría expresa esta fundamental verdad cristiana de muchos modos; particularmente esclarecedor me ha parecido siempre este comentario sobre la acción humana del Señor: «Cada uno de esos gestos humanos es gesto de Dios (...). Toda obra de Cristo tiene un valor trascendente: nos da a conocer el modo de ser de Dios, nos invita a creer en el amor de Dios, que nos creó y que quiere llevarnos a su intimidad»<sup>37</sup>. Considerar que la humanidad de Jesús nos muestra “el modo de ser de Dios” ofrece una perspectiva de notable interés, en la que la teología debe profundizar con la mediación de la metafísica. De hecho, reconociendo con santo Tomás la unidad del acto de ser en Cristo, contemplamos su naturaleza humana como el modo de ser humano de la Persona divina, que hace visible su modo de ser divino, unido a ella sin confusión<sup>38</sup>. Por eso, toda profundización en la humanidad de Cristo –sus palabras, reacciones, sentimientos, acciones– nos habla de cómo es Dios.

Es particularmente central que «Dios es amor» (*1 Jn* 4, 8) y que en Cristo se manifiesta en el modo más completo el amor de Dios por nosotros. Conocer este amor de Cristo en la fe es conocer a Dios, así como la unidad del designio divino de la creación y la redención; redención que no es sólo remisión de los pecados sino también participación en la intimidad divina. Esta participación ha sido siempre considerada por san Josemaría en clave cristológica, no sólo en el orden de la eficiencia –Cristo es el Redentor y el Santificador con su Espíritu, el Espíritu Santo– sino también en el orden formal. De hecho, la elevación sobrenatural nos constituye en hijos de Dios en Cristo, como recuerdan desde hace ya bastantes años la teología y el Magisterio de la Iglesia.

36. CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Decreto*, 9-IV-1990, cit., p. 1451. La traducción es nuestra.

37. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 109.

38. Cfr. FERNANDO OCÁRIZ – LUCAS F. MATEO-SECO – JOSÉ ANTONIO RIESTRA, *El Misterio de Jesucristo*, Euns, Pamplona, 4ª ed. 2010, pp. 266-285.

Así, por ejemplo, en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, leemos: «Lo que el hombre no puede concebir ni los poderes angélicos entrever, es decir, la relación personal del Hijo hacia el Padre, he aquí que el Espíritu del Hijo nos hace participar de [ello]»<sup>39</sup>.

San Josemaría, de acuerdo con la mejor tradición teológica –y en particular con santo Tomás de Aquino–, considera nuestra filiación divina como una participación en la Filiación de Cristo: «Por la gracia bautismal hemos sido constituidos hijos de Dios. Con esta libre decisión divina, la dignidad natural del hombre se ha elevado incomparablemente: y si el pecado destruyó ese prodigio, la Redención lo reconstruyó de modo aún más admirable, llevándonos a participar todavía más estrechamente de la filiación divina del Verbo»<sup>40</sup>. La expresión “más íntimamente” muestra que san Josemaría considera la Encarnación no sólo como el “medio” para darnos la filiación divina adoptiva, del cual sucesivamente se podría prescindir (como el puente, una vez lo hemos atravesado), sino también y sobre todo como el fin del designio de Dios, que es recapitular todo en Cristo (cfr. *Ef* 1, 10). Por eso, cuando decimos que somos “hijos en el Hijo”, queremos decir “en Cristo”, unidos a Él a través de su Humanidad.

En las enseñanzas de san Josemaría, la filiación divina adoptiva es participación en la Filiación encarnada y redentora, participación en el Verbo hecho carne, participación de Cristo. Esta participación comporta una identificación con Él que no se limita al orden moral –a la identidad de sentimientos con Jesús, etc.–, sino que pertenece más radicalmente al orden ontológico, metafísico, y supone no sólo semejanza con Cristo y dependencia causal con respecto a Él, sino también la presencia misma de Cristo, Verbo encarnado, en el cristiano. Ciertamente, la presencia de la humanidad del Señor en nosotros no es una presencia sustancial, como en la Eucaristía, pero sí una verdadera presencia operativa de esta santísima humanidad gloriosa que trasciende el espacio y el tiempo. Esto se comprende aún mejor si se profundiza en el misterio de la gracia que, en nosotros, es participación en la plenitud de gracia de la humanidad de Cristo<sup>41</sup>.

39. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 2780.

40. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Carta 19-III-1967*, n. 93.

41. Cfr. FERNANDO OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona 2000, pp. 105-108.

San Josemaría expresaba muchas veces esta realidad afirmando que el cristiano, por la gracia, es —y debe ser cada vez más— no sólo *alter Christus* sino *ipse Christus*<sup>42</sup>. La profundidad con la que entendía esta expresión no echaba sus raíces en la especulación teológica sino en la contemplación espiritual, sobre todo cuando, en 1931, Dios le hizo experimentar de un modo extraordinario la filiación divina. Años más tarde, él mismo lo recordaba así: «Cuando el Señor me daba aquellos golpes, allá por el año treinta y uno, yo no lo entendía. Y de pronto, en medio de aquella amargura tan grande, esas palabras: Tú eres mi hijo (Sal 2, 7), tú eres Cristo. Y yo sólo sabía repetir: Abba, Pater!; Abba, Pater!, Abba!, Abba!, Abba! Y ahora lo veo con una luz nueva, como un nuevo descubrimiento: como se ve, al pasar los años, la mano del Señor, de la Sabiduría divina, del Todopoderoso. Tú has hecho, Señor, que yo entendiera que tener la Cruz es encontrar la felicidad, la alegría. Y la razón —lo veo con más claridad que nunca— es ésta: tener la Cruz es identificarse con Cristo, es ser Cristo, y, por eso, ser hijo de Dios»<sup>43</sup>.

Son muchas las luces que emergen de este texto: no sólo sobre la filiación divina como identificación con Cristo, sino también sobre la sustancia cristológica del sentido del sufrimiento, de la relación entre sufrimiento y alegría, etc. Querría de todos modos detenerme brevemente en la conexión entre el cristiano como *ipse Christus* y otro aspecto central de las enseñanzas de san Josemaría: la valoración positiva del mundo y la grandeza de la vida ordinaria. «Cuando luchamos por ser verdaderamente *ipse Christus*, el mismo Cristo, entonces en la propia vida se entrelaza lo humano con lo divino. Todos nuestros esfuerzos —aun los más insignificantes— adquieren un alcance eterno, porque van unidos al sacrificio de Jesús en la Cruz»<sup>44</sup>. La Encarnación de Dios en Cristo es no sólo causa eficiente sino también ejemplar de la vida cristiana, en la cual se verifica, en “todos nuestros esfuerzos”, la unión sin confusión de lo divino y lo humano.

Por eso san Josemaría afirma que «no se puede decir que haya realidades —buenas, nobles, y aun indiferentes— que sean exclusiva-

42. Cfr., por ejemplo, sólo en *Es Cristo que pasa*, nn. 8, 11, 96, 104, 107, 115, 120, 121, 183, 185. Acerca del cristiano como *ipse Christus* según san Josemaría, cfr. ERNST BURKHART – JAVIER LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, cit., vol. II, pp. 78-95.

43. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Meditación*, 28-IV-1963 (citado en F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, cit., p. 180).

44. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Via Crucis*, Rialp, Madrid 2002, 10ª estación, n. 5.

mente profanas, una vez que el Verbo de Dios ha fijado su morada entre los hijos de los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos, ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte (...). Hemos de amar el mundo, el trabajo, las realidades humanas. Porque el mundo es bueno; fue el pecado de Adán el que rompió la divina armonía de lo creado, pero Dios Padre ha enviado a su Hijo unigénito para que restableciera esa paz. Para que nosotros, hechos hijos de adopción, pudiéramos liberar a la creación del desorden, reconciliar todas las cosas con Dios»<sup>45</sup>. El concepto de “profano” no es unívoco. En el pensamiento de san Josemaría, “no ser exclusivamente profano” no significa “ser sacro”, sino ser ocasión y medio de encuentro con Cristo, porque «hay *un algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes»<sup>46</sup>, que conservan sin embargo su propia consistencia natural, secular. Este “algo divino”, que según san Josemaría cada uno debe descubrir<sup>47</sup>, es la presencia de Dios, de Cristo, en cada cosa, que subsiste en Él y ha sido creada en vista de Él (cfr. *Col* 1, 16-17), así como el designio de la Providencia que, en cada situación, es expresión del amor de Dios por nosotros<sup>48</sup>.

“Hechos hijos de adopción” –afirma san Josemaría–, es decir, transformados en *ipse Christus* y, por eso, capaces de cumplir las obras de Cristo: liberar al mundo del desorden y reconciliarlo con Dios, a través de todas las realidades humanas honestas, en particular a través del trabajo santificado. En la vida de Cristo en la tierra, también en los años transcurridos en Nazaret, trabajo y oración se fundían en la unión de lo humano y de lo divino en su Persona divina. Cuanto más se convierte el cristiano en *ipse Christus*, mejor puede unir oración y trabajo en su vida cotidiana, convirtiendo el trabajo en oración y santificando de ese modo el trabajo mismo; y a través de esa misma santificación del trabajo se transforma más intensamente en *ipse Christus*. Convertir el trabajo y las otras realidades humanas en oración es el modo en que verdaderamente se puede “orar siempre” (*Lc* 18, 1; cfr. *1 Tes* 5, 17).

45. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, n. 112; cfr. n. 120.

46. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer* (edición crítico-histórica preparada bajo la dirección de José Luis Illanes), Rialp, Madrid 2012, n. 114.

47. Cfr. *ibidem*.

48. Cfr. ERNST BURKHART – JAVIER LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, cit., vol. III, pp. 56-63.

San Josemaría explicó de muchos modos y con muchos matices la santificación del trabajo<sup>49</sup>. Me limitaré a recordar aquí, en el contexto de la valoración positiva del mundo y de la vida ordinaria, esta enseñanza suya: «Un cristiano sincero, coherente con su fe, no actúa más que cara a Dios, con visión sobrenatural; trabaja en este mundo, al que ama apasionadamente, metido en los afanes de la tierra, con la mirada en el Cielo»<sup>50</sup>. En otro lugar san Josemaría presenta este encontrarse al mismo tiempo en el cielo y en la tierra como consecuencia y exigencia del ser hijos de Dios, y por tanto del ser *ipse Christus*, humanos y divinos (*divinos*, obviamente, por participación): «Si aceptamos nuestra responsabilidad de hijos suyos, Dios nos quiere muy humanos. Que la cabeza toque el cielo, pero que las plantas pisen bien seguras en la tierra»<sup>51</sup>.

## 5. Conclusión

La fuerza inspiradora para la teología que encierran las enseñanzas de san Josemaría varía en función de la diversidad de las cuestiones tratadas, pero está latente en toda su potencialidad en el modo en que se contempla su raíz cristológica. El misterio de Cristo es de hecho la luz que hace resplandecer con claridad siempre nueva que Dios es Amor; que la filiación es identificación con Cristo; que las realidades terrenas, el trabajo y toda la vida ordinaria son lugar y medio de encuentro con Dios. Por lo demás, podríamos continuar diciendo que san Josemaría, a la luz del misterio de la Encarnación, ve la Iglesia como Cristo que se hace presente en la historia con su palabra y sus sacramentos —sacramentos que son como las “huellas” que el Señor ha dejado en esta tierra—, y ve la identidad del sacerdote centrada en la de Jesucristo. Sobre estos y muchos otros temas, a los que también he hecho alusión antes, las enseñanzas de san Josemaría contienen no sólo interpretaciones particulares que se podrían localizar en el ámbito del *intellectus fidei*, sino también luces que abren nuevas perspectivas y que, en este sentido, pertenecen más al *auditus fidei*, según la mutua implicación y circularidad entre *auditus* e *intellectus* mencionados más arriba.

49. Sobre la cuestión, cfr., por ejemplo, JAVIER ECHEVARRÍA, *Itinerarios de vida cristiana*, Planeta, Barcelona 2001, pp. 209-221; JOSÉ LUIS ILLANES, *La santificación del trabajo*, Palabra, Madrid 2001; ERNST BURKHART – JAVIER LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, cit., vol. III, pp. 134-221; AA.VV., *Trabajo y Espíritu: sobre el sentido del trabajo desde las enseñanzas de Josemaría Escrivá en el contexto del pensamiento contemporáneo*, Eunsa, Pamplona 2004.

50. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, cit., n. 206.

51. *Ibidem*, n. 75.

De la raíz cristológica que ilumina y confiere unidad a muchos de los temas de las enseñanzas de san Josemaría, surge un espíritu de vida cristiana marcado por la unidad de vida<sup>52</sup>, necesariamente centrado en Cristo como el camino al Padre en el Espíritu Santo, y que reconoce en María, Madre de Cristo, la Madre de todos los que por la gracia llegan a ser *ipse Christus*.

52. Acerca de la unidad de vida en san Josemaría, cfr. IGNACIO DE CELAYA, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, en FERNANDO OCÁRIZ – IGNACIO DE CELAYA, *Vivir como hijos de Dios*, Eunsa, Pamplona, 6ª ed. 2013, pp. 133-181; ERNST BURKHART – JAVIER LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, cit., vol. III, pp. 617-653.