

católica, apostólica y romana, que para nosotros es tanto como universal.

Fe, finalmente, hijas e hijos queridísimos, para demostrar al mundo que todo esto no son ceremonias y palabras, sino una realidad divina, al presentar a los hombres el testimonio de una vida ordinaria santificada, en el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y de Santa María.

Una vida santa en medio de la realidad secular

La homilía de San Josemaría Escrivá
en el *campus* de la Universidad de Navarra:
sentido y mensaje*

Pedro Rodríguez

* Conferencia pronunciada en el Aula Magna de la Universidad el 18 de enero de 2003 en la sesión organizada por la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra (ADA).

San Josemaría Escrivá, Fundador y primer Gran Canciller de la Universidad de Navarra, con ocasión de la II Asamblea General de ADA, celebró la Santa Misa en el campus de la Universidad y pronunció una homilía que ahora, cuarenta años después, ya podemos calificar de histórica¹. Para la generación de profesores, alumnos y amigos que la escucharon, pasó enseñada a ser, sencillamente, la «homilía del campus», y con este nombre se la designa hoy de manera muy generalizada. A aquella ocasión se consagran estas consideraciones.

1. Rememoración de un evento

Era el domingo 8 de octubre de 1967 y la liturgia correspondía al antiguo Domingo XXI después de Pentecostés. Josemaría Escrivá celebró la Santa Misa al aire libre, situado el altar junto a las columnas que sostienen el pórtico del antiguo Edificio de Bibliotecas. Una muchedumbre impresionante –miles de personas– se unió a los Amigos en aquella santa celebración, ocupando la gran explanada que enmarcan el Edificio Central y el antiguo de Bibliotecas. Era un día de sol

¹ De esta homilía me ocupé de manera más extensa en el capítulo titulado «Vivir santamente la vida ordinaria» del libro AA.VV., *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, Prólogo de ÁLVARO DEL PORTILLO, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 225-258.

radiante. Mons. Javier Echevarría –actual Prelado del Opus Dei– y Don Alfredo García Suárez, q.e.p.d., ayudaban en la Misa que celebraba el Fundador.

Permítaseme recordar una gracia que quiso concederme el Señor: la de oficiar como diácono en aquella Eucaristía. Me correspondió, en consecuencia, proclamar el santo Evangelio que a continuación San Josemaría iba a predicar. Soy testigo de la emoción de sus ojos cuando le presenté el Libro sagrado para besarlo. Después, y durante unos treinta y cinco minutos, San Josemaría leyó con fuerza extraordinaria, con detención y pausa, el texto íntegro de la homilía, que llevaba mecanografiada en unos folios. Mientras resonaba su voz en aquella inmensa Catedral al aire libre, se palpaba el impacto que sus palabras producían en el pueblo fiel. De aquella homilía se conserva la cinta magnetofónica y cinco o seis minutos de filmación, que constituyen una de las mejores joyas del tesoro histórico de la Universidad de Navarra.

Quiero subrayar algo que, ya entonces, me pareció singular. Era la primera vez –y entiendo que fue la única– que Josemaría Escrivá anunciaba el Evangelio leyendo el texto de la predicación. Había leído discursos, pero no homilías. Su labor homilética, abundantísima, inolvidable, siempre fue directa, con el libro de los Evange-

lios en la mano; a lo más, con un pequeño guión, o alguna ficha, para ordenar las ideas. Así fue, por ejemplo –y muchos de Vds. lo recordarán como otra gran ocasión–, la primera homilía que predicó en nuestra Universidad. Me refiero a la de la Misa que celebró en la Catedral de Pamplona –octubre de 1960– con motivo de la erección como Universidad por el Papa Juan XXIII del hasta entonces Estudio General de Navarra. La edición ulterior de algunas de sus homilías solía hacerla a partir del texto de notas –taquigráficas o no– tomadas por los asistentes a la predicación, –o reproducido de la cinta magnetofónica–, revisado después para la publicación. Aquí, no fue así. El texto estaba escrito con puntos y comas. Más todavía. No sólo llevaba San Josemaría los folios que leyó, sino que había mandado que se imprimiera previamente el texto, que se entregó a buena parte de los asistentes al terminar la Santa Misa². Los ejemplares de aquella edición

² Homilía pronunciada por el Excmo. y Revmo. Sr. Mons. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, Gran Canciller de la Universidad de Navarra, durante la Misa celebrada en el campus de la Universidad, con ocasión de la Asamblea General de la Asociación de Amigos, 8 de octubre de 1967, Pamplona, MCMLXVII, 16 págs. Está impresa en E.M.E.S.A., Madrid. Es de notar la belleza tipográfica de esta edición. Hay otras ediciones exactas, hechas también por la Universidad, que se diferencian de la primera en el pie de imprenta de la última página. En estas otras se lee: GRAFINASA, Pamplona.

primera, impresa en Madrid, son ya desde hace tiempo cosa buscada por los bibliófilos.

Si señalo estos detalles tan menudos es porque manifiestan de alguna manera la peculiar significación que el propio Fundador otorgaba a la «homilía del *campus*». Era su texto, evidentemente, algo que traía meditadoísimo, palabra por palabra, y que quería decir en y desde la Universidad de Navarra.

Hay otra consideración que hacer para darles a Vds. este encuadre externo de nuestra homilía. Hasta octubre de 1967, Mons. Escrivá de Balaguer, que había escrito mucho y constantemente, sólo había dado a la luz pública muy poco de sus obras. Aparte de la hermosa meditación de los misterios del Rosario³, en el ámbito de la espiritualidad cristiana el nombre del Fundador del Opus Dei iba unido en el mundo entero a *Camino*, el conocido *best-seller* de la espiritualidad contemporánea⁴. Ambos escritos eran de hacía más de 30 años y respondían a un género literario completamente diverso: dialógico, meditativo, entrecortado: los célebres «puntos»

³ Vid. *Santo Rosario*, Madrid 1934.

⁴ Ahora se dispone ya de la edición crítica: JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, edición crítico-histórica a cargo de Pedro Rodríguez, prólogo de Javier Echevarría, vol. 1 de la Serie I de la «Colección de Obras Completas», Rialp, 1ª ed., Madrid 2002; 3ª ed. corregida y aumentada, 2003.

de *Camino*⁵... Ahora, en cambio, se trataba de un texto unitario, que, en su brevedad, abordaba discursivamente aspectos nucleares de una espiritualidad que, a los que asistían a aquella celebración dominical, les había entrado por los poros a través de los «puntos» del pequeño gran libro. Esto explica también el interés que suscitó la homilía que comentamos⁶.

Los estudiosos del pensamiento y la doctrina de San Josemaría han puesto de relieve, una vez y otra, la riqueza teológica de este texto, en el que les parece encontrar, de manera especialmente sintética y compendiada, los aspectos más centrales del mensaje espiritual del Fundador del Opus Dei. Puedo darles un dato en este sentido, o tal vez sea sólo una impresión mía, pero la contrasté con muchos de los par-

⁵ Ciertamente, los miembros del Opus Dei habíamos leído y meditado sus *Instrucciones y Cartas*, que circulaban entre nosotros con inmensa veneración, y lo mismo las que nos fue escribiendo hasta su muerte. Es un material extraordinario, que verá también la luz pública en la «Colección de Obras Completas» que acabo de citar. Pero ahora me estoy refiriendo a sus obras publicadas, llamémosle así, en edición comercial. Dejo aparte, claro está, su investigación sobre la Abadesa de las Huelgas, que pertenece al género científico-histórico.

⁶ A partir de entonces, Mons. Escrivá de Balaguer dio a la imprenta otras homilías, que fueron después agrupadas en *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, en *Amigos de Dios*, Madrid 1977 y *Para amar a la Iglesia*, Madrid 1986; ediciones póstumas estas dos últimas.

icipantes. La homilía del *campus* fue tal vez el escrito más citado en las sesiones plenarias del Congreso sobre Josemaría Escrivá, Roma 2002, cuyos volúmenes ya han sido editados. Los estudios sobre esta homilía, con ocasión del Centenario de San Josemaría han sido numerosos. Aludiré tan sólo a la conferencia que pronunció en abril de ese mismo año el filósofo y teólogo de la Universidad de Lovaina André Léonard, actualmente Obispo de Namur. Lo que ha retenido la atención de Léonard y da título y cuerpo a su estudio es el «materialismo cristiano», la expresión con la que los editores franceses, como veremos enseguida, titularon la primera edición de la homilía en aquella lengua.

A esos aspectos centrales señalados por los teólogos querría yo dedicar el resto de mi intervención, pero me parece que debo hacer antes una incursión por la titulación originaria del texto que analizamos.

2. El título de la homilía

En efecto, una primera aproximación al mensaje de la homilía es la que ofrece la diversa titulación que se le fue dando en las distintas ediciones. Como es sabido, en la edición príncipe –la que se entregó en el *campus*– la homilía carecía de título en sentido propio. Tampoco

incluía ladillos o títulos intermedios. Lo mismo debe decirse de las ediciones que hicieron las revistas *Palabra* y *Nuestro Tiempo*⁷. Por las mismas fechas, en cambio, otras dos revistas europeas –*La Table Ronde*, de París, y *Studi Cattolici*, de Milán– ofrecieron a sus lectores traducciones adornadas con una titulación propia, por lo demás claramente intencionada: la primera, «Le matérialisme chrétien»⁸; la segunda, «Amare il mondo apassionatamente»⁹.

Los editores de *La Table Ronde* se fijaron en esa expresión de la homilía, porque creyeron captar en ella *assez bien* el sentido total de su mensaje. Así lo dicen expresamente en una nota de redacción que antecede al texto¹⁰. Se trata, en

⁷ *Palabra* n° 27, noviembre de 1967, pp. 23-27 reproducía *qua talis* el título de la edición príncipe. *Nuestro Tiempo* 28, diciembre de 1967, pp. 601-609, incluyó la homilía en un cuaderno de carácter monográfico dedicado a la II Asamblea de Amigos de la Universidad, donde se titula sencillamente: «Homilía del Gran Canciller».

⁸ *La Table Ronde*, n° 239-240, noviembre-diciembre 1967, pp. 231-241.

⁹ *Studi Cattolici*, n° 80, noviembre 1967, pp. 35-40.

¹⁰ Allí se lee: «El materialismo cristiano: éste el título, tomado de una frase de Mons. Escrivá, que ha elegido la Redacción de nuestra revista para el texto que publicamos a continuación. Nos parece que refleja *assez bien* el sentido de una espiritualidad que, por moderna que sea, no deja por eso de ser tradicional» (p. 229).

efecto, de una fórmula paradójica¹¹ y sorprendente, de lo que es bien consciente el predicador, que la escribe en cursiva. Nada, en efecto, hay a primera vista más antitético y autoexcluyente que estos dos términos: «cristianismo» y «materialismo», que sin embargo el Fundador del Opus Dei reúne y acopla, al decirnos que es lícito hablar de un «*materialismo cristiano*, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu» (n. 115). El horizonte espiritual y la antropología implícita en esta expresión es, sin duda, de una gran trascendencia: Josemaría Escrivá –es lo que sin duda quisieron subrayar los editores de París– estaría proponiendo una manera de entender la relación del hombre con Dios que, arrancando de lo más material (el Verbo se hizo *carne*) y expresándose a través de la

¹¹ Quizá la figura retórica más exacta para calificar esta expresión no sería la «paradoja» –me hacía notar mi colega el Prof. Jaime Nubiola–, sino el «oxímoron», que contempla de manera más enérgica el enfrentamiento de los términos acoplados. Vid. sobre el tema M. A. GARRIDO GALLARDO, *Retórica*, en GER, 20, pp. 178–182, donde dice que la razón de estas figuras literarias es «hacer del discurso no un mero indicador transparente hacia la cosa significada o referente, sino un medio opaco que recabe atención por sí mismo y condicione en un sentido preciso la interpretación del mensaje que propone al lector» (p. 180). Me parece esto muy exacto aplicado a nuestro caso y en el contexto de toda la homilía.

materia de este mundo, se levanta hasta Dios. A ello hemos de volver más adelante.

El editor de Milán, por su parte, presentó ese núcleo espiritual sirviéndose de otra hermosa expresión de la homilía. Está tomada del n. 118 *in fine*, cuando el Fundador del Opus Dei se refiere por un momento a sí mismo, diciendo que es un «sacerdote de Jesucristo, que ama apasionadamente el mundo». La Redacción de la revista dice, al presentar la homilía, que se trata de la primera traducción italiana «de un nuevo documento del espíritu, de la doctrina, del apasionado amor a las almas de Mons. Escrivá de Balaguer». Habría, sin duda, que decir que hay matices diferentes en cada una de estas expresiones: «amor a las almas» y «amor al mundo», que es la propia de la homilía. Pero, en todo caso, la titulación que emplea la revista italiana, en contraste con la francesa, va de manera directa a la actitud de espíritu desde las que brotaban las palabras de Mons. Escrivá y desde ahí se contempla el contenido doctrinal objetivo de la homilía. Subyace también en esta expresión un componente paradójico: *sacerdote* parece indicar al hombre de lo sacro, al testigo de lo trascendente a este mundo; y, sin embargo, aparece caracterizado ese sacerdote no por el despego del mundo, sino por lo contrario: por el amor al mundo, por un amor que califica de apasionado. Si esto es así en un

sacerdote, la existencia del cristiano común ha de tener, a mayor abundamiento, esa dimensión radical: «Amar al mundo apasionadamente». La titulación de la revista italiana es la que ha prevalecido en la historia del texto: la homilía del *campus* fue poco después incluida con este título –y en vida de nuestro primer Gran Canciller– en el libro *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*¹², que ha tenido múltiples ediciones en numerosos idiomas. El título «Amar al mundo apasionadamente» debe considerarse como formando parte del *textus receptus*. Y la razón última es bien clara: fue el propio Josemaría Escrivá el que tituló así su homilía al prepararse la traducción italiana¹³.

¹² *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid 1968, pp. 171-181. En las numerosas ediciones posteriores de esta obra, lo mismo que en las traducciones a otros idiomas, el texto de la «homilía del *campus*» comprende los números marginales o párrafos 113 a 123. A esta edición refiero las citas de la homilía poniendo entre paréntesis el número marginal correspondiente (y una letra cuando el número marginal comprende varios párrafos).

¹³ *Esto se supo con ocasión de unas declaraciones de Álvaro del Portillo al diario italiano La Stampa (Torino, 18-IV-1992), que traduzco: «Recuerdo que en 1967, hablando a los estudiantes y a los graduados de la Universidad de Navarra, en España, tituló su homilía Amar al mundo apasionadamente. Era un admirador del mundo y de su belleza [...] Amaba el mundo, Mons. Escrivá, pero no se dejaba distraer por el mundo. Era un terco (testarudo) servidor de Dios».*

Ambas titulaciones señalan, como habrán visto Vds., aspectos importantísimos de la homilía. Sin embargo, a la hora de captar el núcleo doctrinal de nuestro texto, no nos dispensan, sino que nos incitan a la detenida lectura del texto. Y lo voy a hacer ahora de esta manera: no yendo directamente a los contenidos de la homilía, sino rastreando primero su estructura, el fluir de las ideas y del lenguaje que las expresa. Nuestro estudio se mueve, pues, en el interior del texto mismo, de su lenguaje y de su intencionalidad. Pasemos, pues, del título al texto, para avanzar así en nuestra lectura.

3. El mensaje de la homilía

Ante todo un breve esquema de la homilía, que a la vez puede servir como guía de lectura:

1. **Punto de partida:** introducción eucarística (nn. 113a-113b)

2. Desarrollo de la homilía:

a) **línea ascendente** (nn. 113c-115); tres tesis:

Tesis 1^a –La vida ordinaria en medio del mundo –de este mundo, no de otro– es el verdadero lugar de la existencia secular cristiana (nn. 113c-113d)

Tesis 2^a –Las situaciones que parecen más vulgares, arrancando desde la materia mis-

ma, son metafísica y teológicamente valiosas: son el medio y la ocasión de nuestro encuentro continuo con el Señor (nn. 113f-114a)

Tesis 3^a – No hay dos vidas, una para la relación con Dios; otra, distinta y separada, para la realidad secular; sino una única, hecha de carne y espíritu, y ésta es la que tiene que ser santa y llena de Dios (nn. 114d-115)

b) **la cumbre**: «vivir santamente la vida ordinaria» (nn. 116a-116c)

c) **línea descendente** (nn. 116d-122); tres temas:

– «vuestra actuación como ciudadanos en la vida civil» (nn. 116d-118a)

– *excursus* sobre los Amigos de la Universidad de Navarra (nn. 118b-120f)

– «el amor humano, el amor limpio entre un hombre y una mujer» (nn. 121-122)

3. **Conclusión**: tránsito a la profesión de Fe y a la Eucaristía, misterio de Fe y de Amor (nn. 123a-123g)

Debemos decir ante todo que se trata de eso, de una homilía, y que el predicador concibe, por tanto, su servicio como un anuncio de los *magnalia Dei*, que van a tener su momento culminante –dice– «en esta impresionante Eucaristía que hoy celebramos en el *campus* de la Universidad de Navarra» (n. 113a). En el seno de ese caminar litúrgico hacia el Cuerpo y la Sangre de Cristo,

Josemaría Escrivá irá entretejiendo el cuerpo de su homilía sin perder en ningún momento el marco eucarístico. Esta intencionalidad de todo el discurso se hará especialmente vibrante en las palabras finales, cuando llame a los fieles a la fe:

«Fe viva en estos momentos –decía–, porque nos acercamos al *mysterium fidei* (1 Tim 3, 9), a la Sagrada Eucaristía; porque vamos a participar en esta Pascua del Señor, que resume y realiza las misericordias de Dios con los hombres» (n. 123g).

El cuerpo de la homilía arranca precisamente de la «significación escatológica» del sagrado Misterio. Pues bien, la secuencia expositiva de ese cuerpo doctrinal, también desde el punto de vista del fluir de las ideas, se nos aparece como la escalada de un monte: tiene un desarrollo que es, primero, ascendente; después, «se hace cumbre» y se contempla el paisaje; luego, el descenso por otra ladera. El predicador va razonando y proponiendo su mensaje de manera que, al terminar el párrafo 116b, puede considerarse terminada también la ascensión: está ya adquirido lo esencial del patrimonio de doctrina que quiere inculcar a los fieles. Poco antes había dicho que lo que acababa de exponer era «doctrina de la Sagrada Escritura, que se encuentra –como sa-

béis- en el núcleo mismo del espíritu del Opus Dei» (n. 116a). Es ése el momento en que se divide plenamente el paisaje. Estamos en la cumbre:

«En la línea del horizonte, hijos míos, parecen unirse el cielo y la tierra. Pero no, donde de verdad se juntan es en vuestros corazones, cuando vivís santamente la vida ordinaria...» (n. 116b).

El texto impreso señala aquí unos puntos suspensivos. La pausa que hizo el predicador en la lectura los reflejó con toda exactitud. El párrafo inmediato se inicia con una pausada repetición:

«Vivir santamente la vida ordinaria, acabo de deciros. Y con esas palabras me refiero a todo el programa de vuestro quehacer cristiano» (n. 116c).

Ahí comienza, en efecto, el descenso: desde ahí San Josemaría irá desgranando las consecuencias prácticas de la doctrina espiritual hasta entonces elaborada, en dos etapas principales: la primera, «vuestra actuación como ciudadanos en la vida civil» (comprende los nn. 116d a 118a), y la segunda, «el amor humano, el amor limpio entre un hombre y una mujer» (nn. 121 y 122); entre ambas se sitúa un interesante *excursus*, sobre diversas cuestiones doctrinales relacionadas con el momento histórico concreto (libertad ciudadana, carácter secular de la Universidad de Navarra y de las obras apostólicas del Opus Dei;

nn. 118b a 120f). Ese descenso es también lineal hasta llegar al encuentro con Cristo en la Eucaristía, con el que terminó su predicación.

Pero, para captar mejor el mensaje, volvamos a la frase que se repite en la «cumbre» –en ese tránsito de los párrafos 116b y 116c–, porque ella es la que designa el tema de la homilía y la zona más central de su mensaje, su contenido más radical:

«vivir santamente la vida ordinaria».

Con esa expresión quiere referirse el autor, según sus propias palabras, a

«todo el programa de vuestro quehacer cristiano».

Eso es, pues, lo que Josemaría Escrivá quiso exponer en la homilía del *campus*: qué es la santificación de la vida normal y corriente de un hombre o de una mujer cristianos, de la vida ordinaria. El análisis literario del texto muestra que, efectivamente, esa expresión es la dominante a lo largo de toda la homilía, constituyendo como su eje doctrinal.

Por eso, no será inútil hacer el elenco de los pasajes en que aparece¹⁴, pues son todos de una gran densidad.

¹⁴ Al hacer este elenco ponemos en entre comillas simples las expresiones que comentamos. La cursiva, en cambio, aquí como en todas las citas de la homilía, pertenece al texto original.

En la que hemos llamado «fase ascendente», y antes de llegar al citado tránsito 116b-c, encontramos la expresión en dos lugares.

El primero se encuentra después de la descripción de los elementos de aquel templo singular, que era en aquellos momentos el *campus* de la Universidad. Decía el predicador:

«¿No os confirma esta enumeración, de una forma plástica e inolvidable, que es la 'vida ordinaria' el verdadero *lugar* de nuestra existencia cristiana?» (n. 113f).

El segundo ofrece esta tajante formulación:

«No hay otro camino, hijos míos: o sabemos encontrar en nuestra 'vida ordinaria' al Señor, o no lo encontraremos nunca» (n. 114f).

En la «cumbre» (n. 116b-c) acuña, como hemos visto, la expresión 'vivir santamente la vida ordinaria', que adquirirá un sentido técnico en el resto de la homilía.

En el «descenso» aparece la expresión en contextos muy notables. Especialmente relevante el primero:

«Se ve claro que, en este terreno como en todos [está hablando de la actuación social y política de los cristianos], no podríais realizar ese programa de 'vivir santamente la vida ordinaria', si

no gozarais de toda la libertad, etc.» (n. 117b).

Josemaría Escrivá nos ofrece aquí, como vemos, una fórmula aún más acabada para captar el contenido esencial de su homilía y vuelve a usar por segunda vez el término «programa» —en esta ocasión más en el sentido de «proyecto»— para referirse a ese «vivir santamente la vida ordinaria» que está predicando a los fieles.

El segundo pasaje sirve para introducir otra dimensión importante de ese «programa»:

«Y ahora, hijos e hijas, dejadme que me detenga en otro aspecto —particularmente entrañable— de la 'vida ordinaria'. Me refiero al amor humano, al amor limpio entre un hombre y una mujer» (n. 121a).

La conclusión de una homilía es, pastoralmente, el momento en que se subraya e intensifica, cara al Misterio, lo que ha sido el mensaje del predicador. Por eso no es de extrañar que en ese breve espacio, que los liturgistas llaman «paso al rito», aparezcan los tres últimos pasajes que nos interesan. El primero de ellos es el inicio mismo de la conclusión:

«Debo terminar ya, hijos míos. Os dije al comienzo que mi palabra querría anunciaros algo de la grandeza y de la misericordia de Dios. Pienso haberlo

cumplido, al hablaros de 'vivir santamente la vida ordinaria': porque una vida santa en medio de la realidad secular -sin ruido, con sencillez, con veracidad-, ¿no es hoy acaso la manifestación más conmovedora de las *magnalia Dei* (Eccli 18, 4), de esas portentosas misericordias que Dios ha ejercido siempre, y no deja de ejercer, para salvar al mundo?» (n. 123a).

Es evidente que aquí es el mismo autor de la homilía el que nos dice cuál ha sido el tema de su predicación: «vivir santamente la vida ordinaria». Interesante subrayar que San Josemaría estimaba que predicar y difundir este «programa» es hoy -son sus palabras- la forma más conmovedora de anunciar la grandeza y la misericordia de Dios.

Poco después el predicador comenzaba su vibrante llamada a la fe, con la que acabará la homilía, porque

«sin la fe [decía], falta el fundamento mismo para 'la santificación de la vida ordinaria'» (n. 123d).

Las últimas palabras, ya ante el Misterio inminente, son éstas:

«Fe, finalmente, hijas e hijos queridísimos, para demostrar al mundo que todo esto no son ceremonias y palabras,

sino una realidad divina, al presentar a los hombres el testimonio de 'una vida ordinaria santificada', en el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y de Santa María» (n. 123g).

Nuestras consideraciones sobre la estructura del texto nos han llevado a esta conclusión. Según Josemaría Escrivá, el objetivo de su homilía era exponer los rasgos fundamentales de lo que es la vida ordinaria santificada de un hombre o de una mujer cristianos. Un título de la homilía no paradójico, sino temático, pero tomado también de las expresiones mismas del predicador, sería, pues, el que hemos visto: «Vivir santamente la vida ordinaria». O también esta otra fórmula, perfecta, que acabamos de encontrar en la conclusión de la homilía y que hemos elegido como título de esta conferencia: «Una vida santa en medio de la realidad secular».

Tras la sencillez de estos títulos y de este tema, el Fundador de la Universidad de Navarra estaba proponiendo en realidad, en sus rasgos hondos, lo que podríamos llamar, ya con nuestras palabras, su «teología de la secularidad cristiana». Es decir, en la homilía del *campus* se encuentra una comprensión de la Revelación divina y de la misión de la Iglesia -y, por tanto, del cristiano-, en la que la tarea histórica del hombre, en sus grandes y en sus más pequeñas

realizaciones terrenas, aparece plenamente redimida, asumida e integrada en la dinámica de la salvación. Esa comprensión se construye y se manifiesta, sobre todo, como es lógico, en lo que he llamado «línea ascendente» de la homilía. La «línea descendente» será obtener consecuencias y explicitar y hacer entender en la práctica lo ya fundamentalmente adquirido en el ascenso¹⁵. A esa comprensión se dedican las páginas que siguen.

4. Tres tesis sobre la secularidad cristiana

El Fundador del Opus Dei construyó su homilía como una reflexión en torno al doble binomio espíritu / materia y espiritualismo / materialismo. Sobre él va a sentar las que nos parecen ser las tres tesis fundamentales de su discurso. En ellas se condensa su mensaje. Las formulo con mis propias palabras, que se siguen muy de cerca de las del predicador. Veámoslas.

a. Sobre el «lugar» de la existencia cristiana (Tesis 1ª)

La tesis primera podríamos formularla así:

¹⁵ A la «línea descendente» dediqué mi atención en la segunda parte del estudio citado en nota 1.

La vida ordinaria en medio del mundo –de este mundo, no de otro– es el verdadero lugar de la existencia secular cristiana

El punto de partida de todo su discurso fue, como Vds. recuerdan, la descalificación de los falsos espiritualismos, es decir, de una falsa noción de lo espiritual. Quería Josemaría Escrivá salir al paso de un equívoco que ha comportado graves consecuencias históricas: la existencia cristiana entendida

«como algo solamente *espiritual* –espiritualista, quiero decir–, propio de gentes *puras*, extraordinarias, que no se mezclan con las cosas despreciables de este mundo, o, a lo más, que las toleran como algo necesariamente yuxtapuesto al espíritu, mientras vivimos aquí» (n. 113c).

Según el Fundador del Opus Dei, para esta concepción del hombre «el templo se convierte en el lugar por antonomasia de la vida cristiana». La consecuencia es clara:

«ser cristiano es, entonces, ir al templo, participar en sagradas ceremonias, incrustarse en una sociología eclesial, en una especie de *mundo* segregado, que se presenta a sí mismo como la antesala del cielo, mientras el mundo común recorre su propio camino» (n. 113d).

Ya se perfilan aquí las antinomias espíritu / materia, mundo eclesiástico / mundo común, templo / vida ordinaria, etc., que son características del «monismo» espiritualista. La descalificación teológica y pastoral de estas actitudes tiene en la homilía una desusada solemnidad y es previa a toda argumentación:

«En esta mañana de octubre, mientras nos disponemos a adentrarnos en el memorial de la Pascua del Señor, respondemos sencillamente *que no* a esa visión deformada del Cristianismo» (n. 113e).

El argumento en que va a apoyar la «tesis» —que claramente entiende compartida por aquella inmensa asamblea— no es deductivo, sino existencial. Remite a los oyentes a que consideren la experiencia cristiana que están viviendo en aquella liturgia:

«Reflexionad por un momento en el marco de nuestra Eucaristía: nos encontramos en un templo singular».

Y el predicador va nombrando lo que tenían ante nuestros ojos: el campus, las Facultades universitarias, la maquinaria que levantaba los nuevos edificios, la Biblioteca, el cielo de Navarra... A partir de ahí, el Fundador del Opus Dei llega a ese primer punto de condensación de su discurso que hemos llamado primera tesis: La vida ordinaria, verdadero *lugar* de la exis-

tencia secular cristiana. Esta sencilla afirmación, que será glosada y explicada de las formas más diversas a lo largo de la homilía, contiene *in nuce* toda su teología de la secularidad.

Permítanme una palabra sobre el *lugar* de la existencia cristiana. Lugar tiene aquí, como en otros escritos del Fundador del Opus Dei, un sentido técnico: es una categoría antropológica y teológica, que le sirve para señalar las coordenadas históricas del encuentro con Cristo y, por tanto, de la existencia humana concreta. Pues bien, lo que Josemaría Escrivá nos estaba diciendo en el campus es que el *lugar* no es el «templo» —entendido como «fenómeno» de la sociología eclesiástica—, sino «la vida ordinaria», en su acontecer personal y plurivalente, que el propio predicador desglosa así:

«allí donde están vuestros hermanos los hombres, allí donde están vuestras aspiraciones, vuestro trabajo, vuestros amores, allí está el sitio de vuestro encuentro cotidiano con Cristo» (n. 113f).

Al plantear así las cosas, Josemaría Escrivá ha puesto a la persona humana, es decir, al hombre de carne y hueso, con su vida de cada día, en el centro de la vida y de la misión de la Iglesia. Este desplazamiento del templo al mundo, es el que ya tenía presente San Agustín, cuando decía, predicando precisamente en un templo:

«La casa de nuestras oraciones es ésta, la casa de Dios somos nosotros mismos»¹⁶.

Estamos ante el tema del templo de piedras vivas, que se encuentra en la primera Carta de San Pedro y domina la liturgia de la dedicación de los templos. Es éste el horizonte que señalará Juan Pablo II, ya desde la *Redemptor hominis*, cuando diga una vez y otra que «el hombre es el camino de la Iglesia»¹⁷. San Agustín concluía:

«Si la casa de Dios somos nosotros mismos, eso quiere decir que estamos siendo edificados en el tiempo histórico para ser dedicados en la consumación final»¹⁸.

El resto de la «línea ascendente» de nuestra homilía es una explicación de cómo se va fabricando en este mundo ese templo de piedras vivas que será consagrado en la escatología.

b. Sobre el valor y la dignidad de la «materia» (Tesis 2ª)

Llegados a este punto, nos sale al paso la segunda tesis, que podemos formular así:

¹⁶ «Domus nostrarum orationum ista est, domus Dei nos ipsi» (Sermón 36, 1; PL 38, 1471).

¹⁷ Enc. *Redemptor hominis*, 14.

¹⁸ «Si domus Dei nos ipsi, nos in hoc saeculo aedificamur ut in fine saeculi dedicemur».

Las situaciones que parecen más vulgares, arrancando desde la materia misma, son metafísica y teológicamente valiosas: son el medio y la ocasión de nuestro encuentro continuo con el Señor.

En efecto, San Josemaría avanza en su exposición mostrando, ahora positivamente, lo que los espiritualismos ignoran o niegan: el valor de la materia. Esta segunda parte de la ascensión, desde el punto de vista del vocabulario, se inicia en las últimas líneas del n. 113:

«Es, en medio de las cosas más materiales de la tierra, donde debemos santificarnos, sirviendo a Dios y a todos los hombres».

Aquí encontramos por vez primera en la homilía la palabra «materia», que reaparecerá abundantemente en la sección.

Ahora la idea central es que esa *vida ordinaria*, de la que venía hablando en los párrafos precedentes, ese *lugar* de la existencia cristiana, comprende en su seno también las realidades *materiales* y sólo se acaba de entender desde la estimación positiva de la *materia*. Esa positiva estimación es el presupuesto metafísico y antropológico de la teología de la secularidad cristiana que el Gran Canciller iba desgranando en el *campus*. No puede, pues, extrañarnos la desusada intensidad con que, dentro de la brevedad

de la homilía, se detuvo a tratar este punto. Siguiendo su habitual manera de afrontar el tema, fundamentó su tesis en el relato bíblico de la Creación del mundo en su realidad material y espiritual: «Yaveh lo miró y vio que era bueno» (n. 114a). El hombre está hecho de materia y espíritu y Dios lo ha puesto a vivir en medio de las realidades materiales.

En el contexto de esta sección segunda aparece un término y un concepto –«desencarnación»– que ilumina la intencionalidad de todo el discurso. En realidad es otra manera de nombrar a los falsos espiritualismos. Lo que Mons. Escrivá tiene contra estas antropologías no es, claro está, su estimación positiva de la realidades espirituales, sino, como ya he dicho, su tendencia monista a la hora de mirar al hombre. Con sus propias palabras:

«El auténtico sentido cristiano –que profesa la resurrección de toda carne– se enfrentó siempre, como es lógico, con la desencarnación, sin temor a ser juzgado de materialismo» (n. 115a).

«Desencarnación»: ésta es la palabra y éste es el concepto. Desde este enfoque de la vida, perfección del hombre, unión con Dios, santidad, etc. vendrían entendidos como «superación» de la carne, del cuerpo, de la materia y de lo que esa realidad material comporta. Josemaría Escrivá

afirmó en el *campus* de Navarra todo lo contrario. Es éste, para él, podríamos decir, sirviéndonos de una vieja expresión, *articulus stantis et cadentis hominis christiani*; es decir, algo que, si se da, se mantiene firme la existencia cristiana; si no se da, el cristianismo del hombre cristiano se derrumba. La «desencarnación» deforma, es cierto, toda concepción cristiana del hombre, pero en lo relativo a teología cristiana de la secularidad no es ya que la dificulte, sino que elimina radicalmente todo posible acceso a ella. De ahí la fórmula paradójica y pedagógica:

«Es lícito, por tanto, hablar de un materialismo cristiano, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu» (n. 115a).

Ya se ve lo que esto significa para Escrivá: una afirmación de la doctrina bíblica y patristica tradicional –el hombre compuesto de alma y cuerpo, de espíritu y materia–, pero poniendo argumentativamente el acento en la realidad material, ignorada o negada por los espiritualismos. Materia, pues, abierta al espíritu, en contraste con las diversas formas de materialismo monista, que denunció la Const. *Gaudium et Spes*, y que nuestro Fundador llama aquí «los materialismos cerrados al espíritu».

Es cierto que podría haberse dicho lo mismo invirtiendo los términos y hablando de un «es-

piritualismo cristiano» que estaría en contraste con los «espiritualismos cerrados a la materia»: el hombre vendría aquí entendido no como un ángel sino como un espíritu encarnado y por tanto «abierto a la materia». Pero este enfoque quitaría toda su fuerza a la *intentio docendi* del texto, toda ella tan próxima a la expresión «materialismo cristiano». Procede esta doctrina de la enseñanza de San Pablo acerca del hombre, abundantemente citada en la homilía, pero que tendrá un momento especialmente revelador en la «línea descendente» cuando, hablando del amor humano, diga a los fieles:

«La oración contemplativa surgirá en vosotros cada vez que meditéis en esta realidad impresionante: algo tan material como mi cuerpo ha sido elegido por el Espíritu Santo para establecer su morada..., ya no me pertenezco..., mi cuerpo y mi alma –mi ser entero– son de Dios...» (n. 121e).

Este pasaje ilumina nuestro tema. Como en San Pablo, nuestra homilía considera al hombre en su totalidad, pero arrancando desde abajo, desde lo más humilde, desde el cuerpo, desde lo material, que no se «yuxtapone» al espíritu, sino que es –el cuerpo, y no sólo el espíritu– «templo del Espíritu Santo».

El tema de la «materia», como digo, es tan central en la homilía que nuestro Gran Canciller estimó que debía ofrecer a los fieles una fundamentación no sólo «teológica» –desde el Génesis, como vimos–, sino sobre todo cristológica. Lo que él está proponiendo a los fieles, viene a decirnos, es pura coherencia con la *lex incarnationis* que preside la economía de la gracia. Pero no se detiene en la Cristología propiamente tal, que da por conocida, sino que avanza hacia los signos sacramentales que la manifiestan, «huellas de la Encarnación del Verbo, como afirmaron los antiguos» (n. 115b), lo que le permite considerar de nuevo el sentido de la Eucaristía.

«¿Qué son los sacramentos [...] sino la más clara manifestación de este camino, que Dios ha elegido para santificarnos y llevarnos al Cielo? ¿No veis que cada sacramento es el amor de Dios, con toda su fuerza creadora y redentora, que se nos da sirviéndose de medios materiales? ¿Qué es esta Eucaristía –ya inminente– sino el Cuerpo y la Sangre adorables de nuestro Redentor, que se nos ofrece a través de la humilde materia de este mundo –vino y pan–, a través de *los elementos de la naturaleza, cultivados por el*

hombre, como el último Concilio Ecuménico ha querido recordar?» (n. 115b)¹⁹.

Cristo, pues, al hacerse hombre, más aún, como dice San Juan, al hacerse carne; y como consecuencia, toda la economía sacramental, que asume la materia al servicio de la Redención; Cristo y la economía divina, digo, revelan y fundamentan, según San Josemaría Escrivá, la doctrina de la secularidad cristiana. De ahí que el Gran Canciller de la Universidad manifestara ante los fieles una sorprendente tarea, de la que ellos eran responsables:

«Por eso puedo decir que necesita nuestra época devolver –a la materia y a las situaciones que parecen más vulgares– su noble y original sentido, ponerlas al servicio del Reino de Dios, espiritualizarlas, haciendo de ellas medio y ocasión de nuestro encuentro continuo con Jesucristo» (n. 114e).

En esta inesperada misión se funden los dos planos de la economía divina: el originario de la Creación y el nuevo plano de la Redención por Jesucristo. De esta fórmula procede, como habrán observado Vds., la que hemos llamado segunda gran tesis de la homilía.

Consideremos ahora la *materia* como en la tesis primera hicimos con el *lugar*. «Materia», en el

¹⁹ Nota de la homilía: “Cfr. *Const. Gaudium et Spes*, 38”.

lenguaje de nuestra homilía, es un término utilizado para nombrar, desde su dimensión más humilde –desde la *ignobilior pars*–, toda la gama de lo «ordinario», la totalidad de lo «corriente», que debe ser santificada y llevada hasta Dios. Es, en efecto, un lenguaje que desde sus bases metafísicas se abre e incluye las realidades más antropológicas. De ahí que las fórmulas sean normalmente enumerativas: «Dios os llama a servirle en y desde las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana» (n. 114a), «a ese Dios invisible, lo encontramos en las cosas más visibles y materiales» (n. 114c), hay que devolver «a la materia y a las situaciones que parecen más vulgares...» (n. 114e). En resumen: la posición metafísica y teológica de la «materia», en el discurso de Josemaría Escrivá, es ésta: comparte con el espíritu un mismo destino –el destino del hombre– y su dignidad –la dignidad de la materia– radica precisamente en su relación con el espíritu, en su capacidad de servir al espíritu y de ser penetrada por él, encontrando en ese servicio su plenitud. La tarea de recuperar el «noble y original sentido» de las realidades materiales viene descrita por el Fundador del Opus Dei precisamente con esta expresión: «espiritualizarlas»; no, ciertamente, en el sentido de los espiritualismos, que se avergüenzan de lo material, sino en este otro bien preciso: hacerlas par-

ticpar con el espíritu del destino del hombre. O lo que es lo mismo en términos soteriológicos: hacer «de ellas medio y ocasión de nuestro encuentro continuo con Jesucristo» (n. 114e).

Para la comprensión de esta segunda tesis hemos de reparar en que San Josemaría tenía siempre en el fondo de su exposición esa gran ley de la economía salvífica, que podríamos formular así: en la vida cristiana, todo es, a la vez, don y tarea, indicativo e imperativo, regalo divino y responsabilidad humana. El aspecto «tarea» es el formalmente subrayado en el párrafo que acabo de transcribir. Pero ese imperativo es posible y tiene sentido porque la realidad misma que buscamos nos ha sido dada por Dios: en la economía de la gracia, el imperativo se basa siempre en el indicativo. Dicho de otra manera: la tarea de buscar a Cristo sólo es posible porque Él, graciosamente, se nos ha dado y se nos da: «Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos» (Mt 26, 28). Volviendo a nuestro discurso: el esfuerzo que San Josemaría nos pide para hacer de la materia en «medio y ocasión» del encuentro con Cristo se basa en que el Señor ¡está allí!:

«en todo el inmenso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día» (n. 114b).

El don y la tarea se recubren hermosamente en esta fórmula:

«hay un *algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir» (n. 114b).

«Os aseguro, hijos míos, que cuando un cristiano desempeña con amor lo más intrascendente de las acciones diarias, aquello rebosa de la trascendencia de Dios» (n. 116b).

Aquí el don y la misión aparecen fundidos en la vida real del cristiano, cuyo vivir en medio de las realidades seculares comienza a ser ya «una vida escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3). Pero con esta afirmación casi invadimos el campo de la tercera tesis.

c. Sobre la «unidad de vida» del cristiano (Tesis 3ª)

No hay dos vidas, una para la relación con Dios; otra, distinta y separada, para la realidad secular; sino una única, hecha de carne y espíritu, y ésa es la que tiene que ser santa y llena de Dios

La articulación de las dos tesis precedentes es ésta: si la vida ordinaria es el lugar de la existencia cristiana (tesis 1ª), esto es así porque la materia y lo que parece más vulgar han pasado

a ser, en el orden de la gracia, medio y ocasión del encuentro con Cristo (tesis 2ª). Pues bien, de esas dos tesis Josemaría Escrivá concluye esta tercera, con la que me parece que avanza de manera resolutiva hacia la cumbre.

El concepto y la expresión «unidad de vida» son característicos de la doctrina espiritual de San Josemaría y pueden encontrarse analizados en la bibliografía que se ha ocupado del tema²⁰. Ahora nos interesa solamente comprender esta doctrina desde la dinámica interna de la homilía y, por tanto, en su íntima conexión con las dos tesis precedentes. Nuestro Gran Canciller contempla aquí el gran desafío que ofrece el horizonte espiritual contemporáneo: la separación entre fe y vida, que ya el Concilio Vaticano II²¹ calificó como uno de los errores más graves de nuestra época, y que el Fundador del Opus Dei trataba ya de explicar –nos dice– «a aquellos universitarios y a aquellos obreros, que venían junto a mí por los años treinta».

La tesis sobre la «unidad de vida», como las otras dos que la preceden, tiene en nuestra homilía su contexto inmediato también en el análisis

²⁰ Vid. I. de Celaya, «Unidad de vida y plenitud cristiana», en F. OCÁRIZ-I. de Celaya, *Vivir como hijos de Dios*, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 93-128. También ANTONIO ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, Pamplona 2000, pp. 121-146.

²¹ Const. *Gaudium et Spes*, 43.

del falso espiritualismo. El Fundador del Opus Dei viene a decirnos que, a partir de estos espiritualismos –que veía tan extendidos entre los cristianos–, caben dos «soluciones» al problema. La primera, que Escrivá describe al principio de la homilía, es la formalmente «espiritualista»: la unidad de la vida se busca en la «sociología del templo», en el sentido de la expresión a que antes nos hemos referido. Este enfoque renuncia *de facto* a una proyección salvífica sobre la historia humana, y se refugia en la precaria unidad que ofrece esa

«especie de mundo segregado, que se presenta a sí mismo como la antesala del cielo, mientras el mundo común recorre su propio camino» (n. 113d).

Por otra parte están los que han recibido una «formación» cristiana planteada desde el espiritualismo, pero que viven y quieren seguir viviendo en el «mundo común». De estos cristianos es de los que se ocupa Escrivá en los pasajes de la homilía que ahora consideramos. Son los hombres y las mujeres que, al no plegarse sin más a la tesis espiritualista, se ven como obligados a una doble vida:

«la vida interior, la vida de relación con Dios, de una parte; y de otra, distinta y separada, la vida familiar, profesional

y social, plena de pequeñas realidades terrenas» (n. 114c).

El diagnóstico de la situación viene formulado con el nombre de una grave enfermedad, bien conocida por los psicólogos: «esquizofrenia». Se ha provocado en grandes sectores de los fieles cristianos una especie de esquizofrenia espiritual, ante la que San Josemaría reaccionó con fuerza inolvidable. El pasaje merece ser reproducido en su tenor literal:

«¡Que no, hijos míos! Que no puede haber una doble vida, que no podemos ser como esquizofrénicos, si queremos ser cristianos: que hay una única vida, hecha de carne y espíritu, y ésa es la que tiene que ser –en el alma y en el cuerpo– santa y llena de Dios: a ese Dios invisible, lo encontramos en las cosas más visibles y materiales» (n. 114d).

Con estas expresiones, el Gran Canciller de la Universidad de Navarra afirmaba la tercera tesis en su contenido positivo: no se limita, en efecto, a señalar la esquizofrenia, es decir, las dos formas de doble vida (la formalmente espiritualista y la derivada), sino que afirma además dónde está la «salud espiritual», que él llama «unidad de vida». Pero esa «unidad de vida» no adviene al cristiano a través de complicadas operaciones en zonas recónditas del espíritu, sino viviendo

la vida corriente, esa vida del «mundo común», infravalorada por la postura espiritualista. Para nuestro Fundador hay una «única vida» y el acento está puesto, como no era menos de esperar a partir de las otras dos tesis, en que lo que unifica esa vida es el encuentro con el Dios invisible en cuanto que acontece en las cosas más visibles y materiales:

«En todo el inmenso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día» (n. 114b).

Quizá la fórmula más acabada para describir esta dinámica unificante de la vida sea ésta, que viene a continuación:

«Sabadlo bien: hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir» (n. 114b).

Aquí está, tal vez, el punto culminante de la tercera tesis: la unidad entre la vida de relación con Dios y la vida cotidiana –trabajo, profesión, familia– no viene desde fuera, sino que se da en el seno mismo de esta última, porque aquí, en la vida común y corriente es donde se da ese *algo* santo, que cada uno debe encontrar.

5. El sentido de un mensaje

La doctrina que Josemaría Escrivá expuso en el *campus* de la Universidad de Navarra –así lo dijo allí– está «en el núcleo mismo del espíritu del Opus Dei» (n. 116a). Por tanto, no era nueva: era la que venía predicando desde el 2 de octubre de 1928, cuando el Señor le hizo «ver» la Obra²². En aquel octubre del 67 la vuelve a exponer para que los oyentes la comprendan –dice– «con una nueva claridad» (n. 114b).

Juan Pablo II lo dijo con ocasión de la canonización de nuestro primer Gran Canciller:

«San Josemaría fue elegido por el Señor para anunciar la llamada universal a la santidad y para indicar que la vida cotidiana, las actividades comunes, son camino de santificación. De él se podría decir que fue el santo de lo ordinario»²³.

Eso es, efectivamente, lo que hizo San Josemaría en el *campus* de Pamplona. Doctrina, ésta, por lo demás, no sólo originaria, sino constan-

temente enseñada, como aparece subrayado en la alusión al «repetido martilleo» con que había predicado siempre «que la vocación cristiana consiste en hacer endecasílabos de la prosa de cada día» (n. 116b). Esto es evidentemente así. Pero Josemaría Escrivá nunca entendió ese mensaje espiritual, que Dios le inspiró con fuerza imborrable, como una especie de aerolito que se incrusta inmóvil en la tierra, sino como una semilla que crece fecundada por la gracia de Dios. Por eso, el mensaje del 2 de octubre del 28 fue siempre profundizado por el Fundador a lo largo de toda su vida. Y lo iba siendo por el camino que viene testificado por la vida de la Iglesia y, sobre todo, por la vida de los santos. Josemaría Escrivá, en efecto, ahondó en el mensaje del 2 de octubre a través de las luces ulteriores –con alguna frecuencia de carácter extraordinario²⁴– que Dios le concedió, y de manera más ordinaria, a través de una constante reflexión sobre el mensaje mismo, realizada en el contexto de su experiencia espiritual e histórica: los acontecimientos de la vida de la Iglesia y de la Obra y,

²² Vid. sobre el tema J. L. ILLANES, «Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha», AA.VV., *Mons. Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Pamplona 1985, pp. 65ss.

²³ Discurso de Juan Pablo II a los peregrinos llegados a Roma para la canonización de San Josemaría Escrivá, 7 de octubre de 2002.

²⁴ Una de esas ocasiones, especialmente significativa, fue el 7 de agosto de 1931. Vid. sobre el tema P. RODRÍGUEZ, «'Omnia traham ad meipsum'. El sentido de Juan 12, 32 en la experiencia espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer», en *Estudios 1985-1996*, suplemento de *Romana. Boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei*, pp. 249-275.

en general, de la historia humana, tal como los percibía, le brindaban la materia indispensable para el ejercicio de su responsabilidad, también de su responsabilidad ante el tesoro que Dios había puesto en sus manos.

Cuando Josemaría Escrivá predicó al aire libre en el *campus* de nuestra Universidad, estaba casi recién acabado el Concilio Vaticano II. La Constitución *Lumen Gentium* había proclamado, con una solemnidad sin precedentes, la llamada universal de los cristianos a la santidad; por su parte, la Constitución *Gaudium et Spes* había subrayado la bondad originaria del mundo y el valor del trabajo humano a la hora de comprender las relaciones del mundo con la Iglesia. Dos temas, el de ambas Constituciones conciliares, que estaban ya en el centro del mensaje del 2 de octubre de 1928 y que en los años que siguen a la fundación del Opus Dei apenas si eran comprendidos por unos pocos. Este era el contexto eclesial inmediato de nuestra homilía: lo que había provocado en los años treinta y cuarenta del pasado siglo –entonces no tan lejanos– sospechas, incomprensiones, e incluso acusaciones de desviación doctrinal y herejía, era ahora doctrina conciliar. A mi parecer, este respaldo del Concilio Vaticano II y el clima de *Gaudium et Spes* ayudan a comprender el lenguaje y el estilo argumentativo con que el Fundador del Opus

Dei abordó en esta ocasión la temática tantas veces predicada. Ese respaldo le permitía expresarse con un lenguaje teológicamente incisivo, casi polémico, que subraya las antítesis, lo que le confiere una fuerza pedagógica extraordinaria, que facilitaba que la doctrina quedara firmemente grabada en los oyentes.

Por otra parte, aquel octubre de 1967 está a un paso ya del evento cultural conocido como «mayo del 68», en el que se juntaron un cúmulo de utopías y de desencantos. El curso académico 1967-68 fue un curso inolvidable. En el orden de la vida eclesial están ya dándose, de manera creciente, las manifestaciones de una interpretación secularista –así la llamó Pablo VI– del Concilio Vaticano II, con la tremenda crisis que provocó: primero, en el ámbito de las Ordenes y Congregaciones religiosas y, desde ahí, en el clero secular; derivadamente, en la vida del entero Pueblo de Dios. Fue Louis Bouyer el que diagnosticó, a mi entender de forma certera, esta secuencia²⁵. Era la época en que resonaba en los ámbitos eclesiásticos de toda Europa la teología anglosajona de la secularización. Era la época en que el *Honest to God* de John A.T. Robinson divulgaba esta radical secularización del Cristianismo, que dejaba sin respiración a signi-

²⁵ Vid. L. BOUYER, *La descomposición del Catolicismo*, Barcelona 1970.

ficativos sectores del clero y preparaba el éxodo en los seminarios españoles²⁶, y en que la revista *Time* dedicaba su *Cover Story* a la «teología de la muerte de Dios»²⁷. Era ésta, a la vez, la época del dominio marxista en las universidades europeas y del diálogo con el marxismo como único horizonte intelectual digno de los cristianos...

Si traigo a colación estos recuerdos históricos, es porque son el contexto de lo que oímos en el *campus* aquella mañana de octubre y, sin ellos, se pasa sobrevolando el humus cultural y teológico de aquel mensaje. El Gran Canciller de la Universidad de Navarra, predicando en su Universidad y en contra de lo que podría esperarse, no situó dialécticamente su homilía «frente a» esas falsas teologías de la secularización, sino que su palabra se movió críticamente –ya lo he apuntado– frente a posiciones de signo opuesto: en concreto, frente a una «tradicional» deformación de lo cristiano que podríamos calificar de clerical, sacralizante y falsamente piadosa. Fue desde esta posición dialéctica como San Josemaría anunció la novedad del Evangelio. Ofreció en aquella memorable Asamblea de Amigos de la Universidad de Navarra no un ataque al secularismo sino una profunda óptica cristiana para

la comprensión de la secularidad. Perspectiva, ésta, llena de amor y fidelidad a la Iglesia, que superaba radicalmente, sin nombrarlos, tirando por elevación, los planteamientos de una falsa secularización.

6. Cuarenta años después

Han pasado 40 años desde aquel evento. Las circunstancias contextuales a las que acabo de aludir, que bajo otros aspectos han sufrido tan profundos cambios en estos ocho lustros, no han hecho sino redoblar, a veces de manera devastadora, la presión secularista sobre las propuestas y los valores cristianos. Las graves consecuencias en el orden de la cultura, de la familia, de la vida social y, en general, a la hora del respeto a la vida humana bien las conocen Vds., que las sufren en su carne y en la de sus seres más queridos. Por eso parece inevitable esta pregunta: ¿Cómo habría planteado hoy San Josemaría la homilía del *campus*? ¿Se habría dejado impresionar ante el oleaje «globalizante» de la descristianización? ¿Habría, en consecuencia, «reconsiderado» su «estrategia», buscando ahora no tanto la plena inserción de los cristianos en el mundo sino «espacios sagrados» en los que pudieran ejercitar una especie de «derecho de asilo»? ¿Habría mirado el templo con otros

²⁶ La traducción española del libro de ROBINSON (Barcelona, Ariel) es de 1967. El original inglés, de 1964.

²⁷ Vid. *Time*, 8 de abril de 1966.

ojos, viendo en él el baluarte protector desde el que instalarse y hacer desde allí «incursiones» al mundo común para «salvar almas»?

Ya se dan cuenta de que, en rigor, estoy planteando un futurible y por tanto algo que en sentido propio no tiene respuesta. Cada uno puede hacerse su composición de lugar. Yo, personalmente, les diré lo que pienso. Y lo que pienso es que San Josemaría no hubiera tocado una coma en el texto de su homilía, que por algo la trajo escrito de la primera a la última palabra. Toda la investigación y el estudio del pensamiento de Josemaría Escrivá que, como les decía a Vds., se ha multiplicado con ocasión de su Centenario y de su Canonización, ve en esta homilía un texto profético para el mundo de este tercer milenio, el mundo del *Duc in altum*.

Pero no podemos olvidar algo que me parece de la máxima importancia en nuestro análisis, y es que la homilía del *campus* presupone la catequesis cristiana. Quiero decir que el discurso de San Josemaría en aquella ocasión apuntaba a fundar la *secularidad* de la vida cristiana partiendo de la base de que su auditorio tenía asumidos los conceptos radicales de la *identidad* cristiana. Por eso, no se ve en la necesidad de hablar del Bautismo, fuente de la identidad del cristiano en la Iglesia y, por tanto, de la vida que ha de ser vivida en esa secularidad que Josemaría escri-

vá quiere hacer comprender. Y es que el Bautismo, los dones de la gracia, los sacramentos: todas estas realidades constitutivas del ser de la Iglesia y de lo cristiano son el presupuesto, continuamente subyacente en la homilía, de todo el discurso sobre la secularidad *cristiana*. La manera que el Fundador del Opus Dei tiene de hacer gravitar en el *campus* estas realidades fundantes es, como hemos visto, el marco eucarístico en que se mueve la homilía. La Eucaristía, que es –como él mismo dijo– el centro y la raíz de todo en la Iglesia y en el cristiano, es el permanente punto de referencia de todas las reflexiones que en este texto se contienen.

Esto que digo es importante para comprender la doctrina sobre la «unidad de vida» que se nos ofrece en la homilía. La unificación de la vida del cristiano sólo puede venir, como es obvio, desde esa identidad cristiana de que hablamos: es decir, desde la «vida nueva» que el Bautismo y la gracia ponen en nuestras almas, de la nueva criatura en Cristo, de la filiación divina del cristiano, que, hijo de Dios en el Hijo, busca en todo momento el cumplimiento de la voluntad del Padre. Aquí, precisamente, es donde engrana el momento *secular* de la «unidad de vida» que el Fundador del Opus Dei ha descrito en su homilía: porque el cristiano que vive el «mundo común» sólo desde su condición de hijo de

Dios –buscador de la voluntad del Padre– podrá descubrir ese algo santo y divino que está escondido en las situaciones más comunes de la vida ordinaria.

La demolición de los fundamentos de la vida cristiana a la que propende la cultura contemporánea hace que hoy haya mucha gente que se declara –al menos en las encuestas– cristiana, católica, y que carece de formación básica en materia de fe. Esto es fundamental a la hora de utilizar la «homilía del *campus*». Sin la vida de Cristo en el alma, el mundo «material» se hace opaco e impenetrable. Dicho positivamente y con la palabra misma del predicador:

«Cuando un cristiano desempeña con amor lo más intrascendente de las acciones diarias, aquello rebosa de la trascendencia de Dios» (n. 116b).

Pero sólo desde Cristo y la vida de la gracia se desempeña con amor lo pequeño y el mundo común se convierte en «epifanía» de Dios.

En definitiva, para entender la secularidad cristiana hay que tener fe en Jesucristo y querer vivir con arreglo a esa fe. Ese es el clima y el trasfondo de la homilía del *campus*. Por eso, los hombres y las mujeres de fe que viven en medio del mundo –en la *secularidad cristiana*– tienen como primera exigencia de esa fe hablar de Dios en los distintos ambientes seculares: hablar

de Jesucristo, de su misericordia y de sus sacramentos. Es un deber que, en estos inicios del tercer milenio, no podemos posponer y mucho menos olvidar.

El texto de la homilía del *campus*, con sus análisis y sus propuestas, leído hoy, muestra en efecto la extraordinaria vigencia de aquellos planteamientos. Hoy la presión a la que el oleaje secularista somete a la vida cristiana hace emerger, también en su máxima tensión, el temple humano y el formato espiritual que Dios quiere dar –y por tanto exige– a las mujeres y a los hombres de los que habla Josemaría Escrivá. La homilía del *campus* se movía, anticipadamente, en el clima del «Non abbiate paura!» que haría emblemático Juan Pablo II desde el inicio de su pontificado y que ha de envolver a la nueva evangelización a la que hemos sido convocados por este anciano juvenil que es el Sucesor de Pedro.

Precisamente en la canonización del Fundador de nuestra Universidad, Juan Pablo II puso de manifiesto, al comienzo mismo de su homilía, este rasgo fundamental de la doctrina de San Josemaría. Estas son sus palabras, que citan y glosan la homilía del *campus*:

«No cesaba de invitar a sus hijos espirituales a invocar al Espíritu Santo para que la vida interior, es decir, la vida de

relación con Dios, y la vida familiar, profesional, social, hecha de pequeñas realidades terrenas, no estuvieran separadas, sino que constituyeran una única existencia 'santa y llena de Dios'. 'A ese Dios invisible -escribió- lo encontramos en las cosas más visibles y materiales' (Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer, 114)»²⁸.

Y desde ahí el Santo Padre pasa a afirmar la secularidad cristiana desde la identidad cristiana, exhortando a todos a "no tener miedo":

«Eleva el mundo hacia Dios y transformarlo desde dentro: he aquí el ideal que el Santo Fundador os indica [...] Él continúa recordándoos la necesidad de no dejaros atemorizar ante una cultura materialista, que amenaza con disolver la identidad más genuina de los discípulos de Cristo»²⁹.

Y nuestro Gran Canciller, el Prelado del Opus Dei, Mons. Javier Echevarría, sacaba a la luz, también con ocasión de la canonización, estas palabras de Álvaro del Portillo, glosando el mensaje de nuestro Fundador, y decía:

²⁸ Homilía de Juan Pablo II en la Misa de canonización de San Josemaría Escrivá, Roma 6 de octubre de 2002.

²⁹ *Ibidem*.

«Todas las profesiones, todos los ambientes, todas las situaciones honradas [...] han quedado removidas por los Ángeles de Dios, como las aguas de aquella piscina probática recordada en el Evangelio (cfr. Jn 5, 2 y ss) y han adquirido fuerza medicinal [...] Hasta de las piedras más áridas e insospechadas han brotado torrentes medicinales. El trabajo humano bien terminado se ha hecho colirio para descubrir a Dios en todas las circunstancias de la vida, en todas las cosas. Y ha ocurrido precisamente en nuestro tiempo, cuando el materialismo se empeña en convertir el trabajo en un barro que ciega a los hombres, y les impide mirar a Dios»³⁰.

La «homilía de *campus*» tiene una riqueza de contenidos que aquí apenas hemos podido enmarcar. En realidad esta conferencia pretendía sólo ofrecer una guía de lectura y reflexión sobre este texto memorable y, a la vez, recordar gozosamente con vosotros, treinta y cinco años después, el sentido de aquel mensaje.

³⁰ Homilía de Mons. Javier Echevarría en la Misa de acción de gracias por la canonización de San Josemaría Escrivá, Roma 7 de octubre de 2002. La cita que hace Mons. Echevarría es de una Carta pastoral de Álvaro del Portillo, 30-IX-1975, n. 20, escrita a raíz de su elección para presidir el Opus Dei.

Termino ya. Lo hago con la esperanza de que San Josemaría no encuentre demasiado inadecuadas las consideraciones que he hecho sobre la inolvidable homilía que pronunció en el *campus* de nuestra Universidad.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de Septiembre de 2007
en las prensas venezolanas de
Organización Gráficas Capriles C.A.
en la ciudad de Caracas.
Teléfonos: (0212) 239.56.19 / 238.12.17
E-mail: ogcapriles@cantv.net