
La teología y la experiencia espiritual de los santos. En torno a la enseñanza de san Josemaría Escrivá

*Theology and the Spiritual Experience of the Saints.
On the Teachings of Saint Josemaría Escrivá*

RECIBIDO: 30 DE JUNIO DE 2010 / ACEPTADO: 17 DE SEPTIEMBRE DE 2010

Antonio ARANDA

Facultad de Teología
Universidad de Navarra. Pamplona. España
aranda@unav.es

Resumen: Algunos santos han aportado a la Iglesia una amplia y profunda enseñanza. Cuando se logra compendiar esa doctrina espiritual en sus elementos estructurales decisivos, y esas claves cristocéntricas son captadas y expresadas en términos no sólo espirituales o ascéticos, sino también en sus dimensiones propiamente teológicas, se puede comprender de qué modo ese maestro espiritual ha sido, es o puede ser fuente de inspiración teológica. Los ejemplos abundan. El autor pone particular atención en la enseñanza de san Josemaría Escrivá, y –tomando también algunas afirmaciones del Cardenal Ratzinger sobre dicho santo– ofrece un esbozo de un itinerario intelectual válido para reflexionar sobre lo que la doctrina de san Josemaría aporta a la teología.

Palabras clave: Santidad, Teología, San Josemaría.

Abstract: Some saints have brought to the Church a vast and extensive teaching. When that spiritual doctrine can be bound in its structural and decisive elements, and those Christocentric keys are captured and expressed in not only ascetic or spiritual means, but also in their properly theological dimensions, it is easy to understand the way this spiritual master has been, is, or can be, a source of theological inspiration. The examples are many. The author focuses in particular on the teachings of Saint Josemaría Escrivá, and –taking into account some of the affirmations of Cardinal Ratzinger about this saint– offers an outline of a valid intellectual itinerary to reflect upon that which Saint Josemaría's doctrine brings to theology.

Keywords: Holiness, Theology, Saint Josemaría.

INTRODUCCIÓN

• Puede la teología científica considerar las enseñanzas de los santos –aquellas que transmiten con sus palabras y escritos, pero también, inseparablemente, las que su propia existencia personal proclama– como «fuente de inspiración» válida para profundizar en el contenido de los misterios de la fe? ¿Es legítimo presentar la santidad como un auténtico «lugar teológico»? La respuesta afirmativa a esos interrogantes quizás hubiera podido plantear algún tipo de perplejidad en determinados ambientes intelectuales de tiempos algo alejados del presente, pero hoy ya no es así. En el tiempo actual es, más bien, una posición que tiende a ser común, en cuanto sostenida por el magisterio de la Iglesia y pacíficamente compartida por el mejor pensamiento teológico. Mostrarlo será el primero de los objetivos de este trabajo.

Desde ese punto de partida ahí se afrontará en estas páginas un segundo objetivo, más interesante posiblemente que el anterior, que puede ser enunciado así:

Supuesto que la santidad de vida y de doctrina reconocida solemnemente por la Iglesia aporta su propia luz a la teología, o dicho de otro modo, considerando que los santos son un «acontecimiento teológico», pues hacen de algún modo presente el protagonismo de Jesucristo en la historia, cabe preguntarse: ¿lo son todos del mismo modo? O quizás mejor: ¿lo son en la misma medida? Es decir, desde la perspectiva de las aportaciones de la santidad a la teología –o del auxilio de la *caritas* a la *fides quaerens intellectum*–, ¿en qué se aúnan y cómo se diversifican las variadas contribuciones de los santos?

A partir de lo que ahí se diga, será abordado el tercero y último objetivo, con este contenido:

Fijando la atención especialmente en los santos que han aportado una amplia y profunda enseñanza, como algunos grandes fundadores y otros maestros de espiritualidad, nos plantaremos una pregunta que ya se hacía el P. M. M. Philippon en un trabajo sobre Sta. Teresa de Lisieux¹ ¿es posible –como lo es, por ejemplo, en el caso de los grandes maestros del pensamiento– reconducir sus perspectivas a algunos elementos estructurales, que en la concreta síntesis de sus almas desempeñen un papel análogo al que tienen en una determinada ciencia sus principios fundamentales?

Esta pregunta irá acompañada en los últimos tramos de este trabajo de otra también interesante, ya implícitamente anunciada en el subtítulo: ¿es posible hacer eso mismo en el caso de san Josemaría Escrivá?

¹ Cfr. PHILIPPON, M. M., *Sainte Thérèse de Lisieux – une voie toute nouvelle*, 2 ed. Paris: Desclée, 1946.

TEOLOGÍA Y SANTIDAD: MUTUA Y NECESARIA REFERENCIA

La cuestión de las relaciones entre teología y santidad –o bien entre teología y espiritualidad, aunque es preferible la primera expresión– puede ser considerada desde distintos puntos de vista. En los párrafos anteriores ha quedado ya insinuado el que aquí se seguirá, que consiste, en esencia, en el análisis de la mutua referencia entre ambas nociones. Quedan así descartados, en cuanto que no serán abordados, otros posibles temas de estudio como, por ejemplo, la temática de una «teología de la santidad»², o cuestiones como la «santidad de la teología», o la «santidad del teólogo», por más que sean interesantes y no estén alejadas de la que aquí se trata³.

Así pues, la presente reflexión sólo toma en consideración la mutua y necesaria referencia entre teología y santidad –como dos formas de adentrarse en el caudal de conocimiento y de amor que ofrecen los misterios revelados–, y además desde una perspectiva concreta. Ambas, en efecto, están llamadas más que a complementarse a entretenerse, manteniendo cada una su propio dinamismo y sus propios recursos, el del razonamiento o el de la experiencia, respectivamente. Así ha quedado ejemplarmente plasmado en la historia del primer milenio cristiano y en los primeros pasos del segundo, hasta el siglo XIV, tanto en el marco intelectual y vital de la patrística como en los de la pre-escolástica y de la gran escolástica.

Así también, tras un amplio paréntesis, lo postulan de nuevo el magisterio y la teología de finales del segundo milenio y comienzos del tercero, como exigencia ineludible, urgida ahora además por la necesidad de hacer llegar más eficazmente el anuncio del Evangelio a la sociedad. La eficacia evangelizadora del mensaje cristiano requiere, justamente, la plena integración entre pensamiento creyente y vida creyente, o entre teología y santidad, entre las que, sin embargo, continúa vigente una inercia de separación. En los últimos siglos han seguido de hecho caminos no ya metodológicamente disociados, como es legítimo que suceda, sino incluso diferentes y separados, como en líneas paralelas. Y del mismo modo que en la génesis de esa separación de caminos el protagonismo lo tuvo, principalmente, a mi entender, la

² Hemos tratado esa cuestión en ARANDA, A., «Para una teología de la santidad», en SARANYANA, J. I. y otros, *El caminar histórico de la santidad cristiana*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 154-164.

³ Ambas han sido estudiadas, por ejemplo, por Jean Pierre Torrell, de quien tomaremos alguna idea. Cfr. TORRELL, J. P., «Théologie et Sainteté», *Revue Thomiste* 71 (1971) 205-221.

teología (el modo en que fue concebida y enseñada a partir de un determinado momento), así también es a la teología a quien en mayor medida le corresponde promover y orientar el reencuentro. Sólo cuando la teología se atreva a dejarse iluminar por la luz de la santidad –la *fides quaerens* por la *caritas*–, se abrirá también más plenamente la santidad a la teología.

San Josemaría dejó escritas unas palabras, que resulta apropiado recordar aquí: «La caridad, infundida por Dios en el alma, transforma desde dentro la inteligencia y la voluntad»⁴. La idea así expresada goza de fuerte apoyo en la tradición espiritual y doctrinal de la Iglesia. Hay, en efecto, una profunda interrelación entre las actitudes espirituales y morales y el ejercicio de las luces del entendimiento. Así como un corazón corrompido «impone» su ley al entendimiento, y debilita su capacidad de conocer la verdad, es decir, lo «corrompe», así también, análogamente, un corazón purificado por la gracia y amante de Dios aporta también claridad a la inteligencia en su acceso y asentimiento a la verdad. Como escribió Guillaume de Saint Thierry, «*amor ipse intellectus est*», el amor es ya principio de conocimiento⁵.

Como la de otros autores de su época⁶, la intencionalidad teológica de Guillermo estaba marcada por inquietudes espirituales. Aquellos pensadores medievales querían entender mejor la piedad cristiana, la vía de la contemplación y de la vida interior. Recorrían con profundidad teológica el camino de la experiencia espiritual, del conocimiento de fe, de la vida sobrenatural

⁴ *Es Cristo que pasa*, 71d.

⁵ Refiriéndose precisamente a ese autor medieval, comenta Benedicto XVI: «Según Guillermo, el amor tiene una propiedad importante: ilumina la inteligencia y permite conocer mejor y de manera más profunda a Dios y, en Dios, a las personas y los acontecimientos. El conocimiento que procede de los sentidos y de la inteligencia reduce, aunque no elimina, la distancia entre el sujeto y el objeto, entre el yo y el tú. El amor en cambio produce atracción y comunión, hasta el punto que se da una transformación y una asimilación entre el sujeto que ama y el objeto amado. Esta reciprocidad de afecto y de simpatía permite a la vez un conocimiento mucho más profundo que el que obra sólo la razón. Esto explica una célebre expresión de Guillermo: “*Amor ipse intellectus est*, el amor, ya en sí mismo, es principio de conocimiento”. Queridos amigos, nos preguntamos: ¿no es propiamente así en nuestra vida? ¿No es verdad que conocemos realmente sólo a quien y lo que amamos? ¡Sin una cierta simpatía no se conoce a nadie ni nada! Y esto vale sobre todo en el conocimiento de Dios y de sus misterios, que superan la capacidad de comprensión de nuestra inteligencia: ¡a Dios se le conoce si se le ama!» (BENEDICTO XVI, *Catequesis pronunciada durante la Audiencia General celebrada el 2-XII-2009*, dedicada a recordar la herencia espiritual de Guillermo de San Thierry. El texto completo puede consultarse en el lugar correspondiente de www.vatican.va).

⁶ Puede verse al respecto la obra de ROUSSELOT, P., SJ, *El problema del amor en la Edad Media*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004, 178ss.

del cristiano⁷. Sus doctrinas teológicas tenían siempre un postulado espiritual-existencial. Se daba en ellos, sobre la base del realismo de la fe, un cierto entendimiento entre fenomenología de la santificación personal y ontología racional. Especulación intelectual y meditación podían caminar juntas sin problemas. Es más, en cierto sentido, noética y afectividad, vida espiritual y vida intelectual eran en ellos inseparables. La fe sobrenatural (*fides quae per caritatem operatur*; Gal 5,6) era entendida como fuente de conocimiento e intelección, capaz de alcanzar la verdad sobrepasando los simbolismos. Detrás de sus argumentaciones racionales se podía, sin duda, encontrar la huella de su experiencia espiritual.

Esa íntima unidad entre doctrina y vida, entre vivir lo que se enseña y enseñar lo que se vive, entre interés científico y solicitud pastoral, entre reflexión teológica y vida espiritual, que ya desde los Padres de la Iglesia se había extendido hasta los autores medievales, no llegaría, por desgracia, mucho más allá. Dentro del pensamiento cristiano se iba a acabar produciendo una dicotomía entre verdad filosófica y verdad de fe, entre verdad natural y verdad sobrenatural o, en fin, entre filosofía y teología⁸. Todavía se situaban dentro de aquella unidad las actitudes teológicas de los grandes Doctores de los siglos XII y XIII, pero a partir de entonces comenzó a establecerse un progresivo alejamiento entre las vías de desarrollo de la ciencia teológica y las de la experiencia espiritual. Como dejó escrito Juan Pablo II: «Lo que el pensamiento patrístico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue de hecho destruido por los sistemas que asumieron la postura de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella»⁹.

El historiador benedictino François Vandebroucke estudió hace años los orígenes de lo que denominó «el divorcio entre la teología y la mística». En un trabajo, que alcanzó cierta repercusión¹⁰, defendía que tal divorcio –quizá bastaría hablar de un progresivo desdoblamiento de caminos– se podía considerar establecido ya a finales del siglo XIV. Según él, tuvo lugar a

⁷ Cfr. JAVELET, R., *Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, Paris: Letouzey et Ané, 1967, 451ss.

⁸ VON BALTHASAR, H. U., «Teologia e santità», en ID., *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Brescia: Morcelliana, 1985, 205.

⁹ JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1998, n. 45.

¹⁰ VANDENBROUCKE, F., OSB, «Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines», *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1950) 372-389.

través de la contraposición entre el misticismo especulativo de los místicos renanos –Ruysbroeck († 1381), precedido pero también diferenciado de Eckhart († 1327), Tauler († 1361) y Suso († 1366)–, y las posiciones, que suelen ser descritas como moralizantes y psicológicas, desarrolladas por escritores sobre todo espirituales –como Groote, y especialmente Tomás de Kempis– en torno a la *devotio moderna*, que promovía el camino de la contemplación y devoción afectiva a la humanidad de Cristo para acceder desde ella a la contemplación de su divinidad y a la unión con Dios en la liberación del alma. El *De imitatione Christi*, cuya influencia fue extraordinaria, sintetizaría bien, según Vandenbroucke, las tendencias de la espiritualidad durante la primera mitad del siglo XV y hasta el XVI¹¹.

Desde los Países Bajos, la *devotio moderna* entró en España a través del *Ejercitatorio de la vida espiritual* de García de Cisneros, y así alcanzó a san Ignacio de Loyola, como también –a través del franciscano Francisco de Osuna– a santa Teresa y a otros autores espirituales del siglo XVI, que iban a ejercer un influjo determinante. En ellos, el acento se desplaza hacia la experiencia espiritual, y en la misma medida se aleja de los contenidos doctrinales. Entre teología y espiritualidad –entendida ésta sobre todo como ascética y mística– se acrecentaba el alejamiento y se asentaba un tiempo de difíciles relaciones. Si los espirituales no se dieron cuenta de la gravedad de la fisura establecida, hay que decir que tampoco los teólogos parecieron percatarse de ella.

Las consecuencias de ese desdoblamiento de caminos, que sería llevado todavía más allá cuando, en siglos posteriores, estallase la fractura de la unidad entre fe y razón, son bien conocidas, por lo que no es preciso detenerse en ellas. Cabe hacer, sin embargo, una breve glosa. La mencionada fractura dio lugar a un cambio notable en la concepción misma de la teología tanto en el ámbito protestante como en el católico. Entre los protestantes iba a primar una consideración subjetivista de la fe, en detrimento tanto de los restantes aspectos de dicha virtud y de su acto como de las exigencias de la razón; y entre los católicos, en parte como reacción ante las posiciones del luteranismo,

¹¹ Claudio Stercal ha corregido esta tesis en el sentido de que el progresivo desdoblamiento entre teología y espiritualidad se debió sobre todo al alejamiento de ambas de la búsqueda de la verdad, consecuencia de la difícil relación entre fe y razón. Critica también Stercal la reconstrucción histórica de Vandenbroucke, su valoración del papel representativo de la *Devotio moderna* en el cristianismo de los siglos XIV y XV, así como, en fin su interpretación del *De imitatione Christi* como expresión de la línea moralizante introducida con la *Devotio moderna* (cfr. STERCAL, C., «Il “divorzio” tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica», *Annali di Scienze Religiose* 4 [1999] 403-415).

y también como consecuencia del deterioro intelectual de la escolástica decadente, iban a ser fuertemente acentuados los aspectos racionales de la propia fe y del método teológico. La teología, que había encontrado su identidad conceptual y metodológica como *fides quaerens intellectum*, y que había sido concebida y desarrollada dentro de un profundo equilibrio entre los diversos aspectos de la fe, se comenzó a entender cada vez más desde una perspectiva que subrayaba el papel preponderante de la razón como tal.

¿Cómo era la situación en la primera mitad del siglo XX, antes de las enseñanzas del Concilio Vaticano II? La teología, dirá por ejemplo Giuseppe Colombo, era entendida como combinación de fe y de razón, cada una con una función propia: la fe en función de portadora de una verdad, que no se conoce y que, por tanto, no se sabe: se cree, sí, pero no se sabe; y la razón, que en cambio sabe, en función de instrumento del saber. «Aplicando» la razón a la fe se alcanzaba ese conocimiento crítico de la verdad que sería precisamente la teología. En tal concepción se mantenía la separación entre la verdad y el saber; y se atribuía en exclusiva el saber a la razón, mientras que se le negaba a la fe, incluso reconociéndole la verdad. Sólo la razón sabe, no la fe, que no es una forma de saber. Consecuentemente, si se quiere saber la verdad de fe, es necesario recurrir a la razón¹².

En ese contexto, análogamente, también producían una profunda insatisfacción ciertos libros de teología ascético-mística, incapaces de mostrar la riqueza de la existencia cristiana en cuanto participación por la gracia en los misterios de la vida divina. Mientras que los tratados de dogmática se limitaban a exponer el contenido ontológico de los misterios de la fe sin atender a su realidad salvífica, aquellos otros tratados ascéticos consideraban más bien la respuesta del hombre en su dimensión psicológica, es decir, la manera subjetiva de experimentar el misterio y de comportarse ante la verdad cristiana, y se olvidaban del fundamento dogmático. En tales coordenadas culturales y religiosas, la literatura espiritual fue adquiriendo, en general (con evidentes excepciones), un carácter marcadamente devocional, con acentuaciones psicológicas, afectivas e intimistas. Dejándose iluminar poco por el dogma fue distanciándose cada vez más de la teología¹³.

¹² Cfr. COLOMBO, G., «La teologia del secolo XX», en VALENTINI, D. (a cura di), *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, Roma: LAS, 1989, 51.

¹³ Cfr. STAGLIANO, A., *Teologia e spiritualità. Pensiero critico ed esperienza cristiana*, Roma: Edizioni Studium, 2006, 35.

Tal escenario de separación fue evolucionando poco a poco en la primera mitad del siglo XX, y comenzó a cambiar claramente de aspecto merced, sobre todo, a las enseñanzas del Concilio Vaticano II. El Concilio, en el que indudablemente la teología tuvo una vigorosa presencia, supo también hacer presente la centralidad de la santidad en la realización del misterio de la Iglesia. En palabras, por ejemplo, de Pablo VI, la insistente llamada a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, que el Concilio dirige a todos los fieles¹⁴, «puede considerarse como algo propio del mismo magisterio conciliar y como su último fin»¹⁵. Pocos años después, en esa misma línea, Juan Pablo II afirmaba que esa llamada había sido como una contraseña fundamental confiada a todos los hijos e hijas de la Iglesia por un Concilio convocado para la renovación evangélica de la vida cristiana. «Esta consigna –escribiría en *Christifideles laici*– no es una simple exhortación moral, sino una *insuprímible exigencia del misterio de la Iglesia*»¹⁶.

En dos pasajes especialmente elocuentes –pertenecientes a dos de sus Constituciones dogmáticas– hizo también referencia el Concilio al significativo papel de la experiencia espiritual en la comprensión de la verdad revelada. Esos textos conciliares parecían estar sugiriendo la importancia de buscar en los santos luces e inspiración teológica. Uno de ellos, perteneciente a la Constitución *Lumen gentium*, dice así: «Al mirar la vida de quienes siguieron fielmente a Cristo, nuevos motivos nos impulsan a buscar la Ciudad futura (cfr. Hebr 13,14–11,10), y al mismo tiempo aprendemos cuál es, entre las mundanas vicisitudes, el camino seguro conforme al propio estado y condición de cada uno, que nos conduce a la perfecta unión con Cristo, o sea a la santidad. Dios manifiesta a los hombres en forma viva su presencia y su rostro, en la vida de aquellos, hombres como nosotros, que con mayor perfección se transforman en la imagen de Cristo (cfr. 2 Cor 3,18). En ellos, Él mismo nos habla y nos ofrece su signo de ese Reino suyo hacia el cual somos poderosamente atraídos, con tan grande nube de testigos que nos cubre (cfr. Hebr 12,1) y con tan gran testimonio de la verdad del Evangelio»¹⁷.

De manera semejante, la Constitución *Dei Verbum* destaca que el conocimiento de la verdad revelada y del misterio de la salvación progresa en la

¹⁴ Cfr. Const. dog. *Lumen gentium*, n. 40.

¹⁵ PABLO VI, Motu pr. *Sanctitas clarior*, 19-III-1969, *AAS* 61 (1969) 149-153.

¹⁶ JUAN PABLO II, Exh. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 16.

¹⁷ Const. dog. *Lumen gentium*, n. 50.

vida de la Iglesia a través de la reflexión teológica y de la experiencia espiritual de sus miembros: «Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia 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 y, 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»¹⁸.

Es evidente que esos pasajes ponen en relación la vida espiritual y el progreso en el conocimiento de la verdad. Y, aunque deba afirmarse que la experiencia espiritual no conduce de por sí a nuevos conocimientos objetivos de la verdad, es también cierto que mediante dicha experiencia la inteligencia del creyente, como fruto del amor ejercitado en la contemplación, penetra más profundamente en la verdad contemplada. Juan de Santo Tomás sostiene, por ejemplo, en su tratado sobre los dones del Espíritu Santo, que el don de inteligencia perfecciona y da agudeza al entendimiento para percibir y penetrar, mediante un conocimiento cuasi experimental, las verdades que le son propuestas¹⁹. En este sentido, cabe afirmar que el principio sintético utilizado por un gran teólogo o por un santo procede no sólo de su ciencia sino también de su sabiduría teológica, en la que se encierra una percepción contemplativa y unitiva del misterio de fe²⁰.

El teólogo dominico Marie-Dominique Chénu postulaba que los sistemas teológicos son también expresión, en cierta medida, de una espiritualidad que les confiere su interés y grandeza. Su concepción de la historia de la teología le llevaba a afirmar que los diversos modelos de pensamiento teológico habían sido generados en el seno de las diversas formas de espiritualidad. Por esa razón, según él, en el sistema teológico de un autor se penetra no sólo

¹⁸ Const. dog. *Dei Verbum*, n. 8. La misma *Dei Verbum*, en otro de sus pasajes declara: «Cuando Dios revela hay que prestarle “la obediencia de la fe”, por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios prestando “a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad”, y asistiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él. Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios, que proviene y ayuda, a los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da “a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad”. Y para que la inteligencia de la revelación sea más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones» (n. 5).

¹⁹ Cfr. JUAN DE STO. TOMÁS, *De donis Spiritus Sancti*, disp. 18, a. 1, n. 3; cit. por BERNARD, Ch. A., «La spiritualità come fonte dottrinale», en ID. (a cura di), *La spiritualità come teologia*, Cini-sello Balsamo: Edizioni Paoline, 1993, 336-351; aquí, 347.

²⁰ Cfr. BERNARD, Ch. A., *ibid.*, 348.

lo a través de la coherencia lógica de sus construcciones o de la plausibilidad de sus conclusiones, sino también gracias al conocimiento de las intuiciones fundamentales que están en la base de su vida espiritual, con el margen de inteligibilidad que ésta consiente. La primera diferencia, por ejemplo, entre san Buenaventura y santo Tomás, tendría origen, según esto, en sus diversas experiencias y tradiciones espirituales²¹.

Se puede mantener, en efecto, que la génesis de un pensamiento teológico tiene siempre lugar no sólo en el interior de la inteligencia sino también, e incluso más hondamente, dentro de la fisonomía espiritual de su autor. Su reflexión teológica sobre la fe acontece siempre en el interior de su personal experiencia cristiana, y su desarrollo no es nunca completamente separable de tal origen. Se ha dicho, y con razón, que ningún gran teólogo ha recibido directamente de la dogmática el dinamismo de su propio pensamiento teológico, sino que su raíz ha sido, ante todo, la santidad recibida y vivida en el seno de la espiritualidad a la que pertenecía²². Si en un pensamiento cristiano hay verdadera teología, en ella se refleja o se explicita de algún modo la experiencia de Dios que el teólogo posee en Cristo y en la Iglesia. La reflexión intelectual sobre la fe es deudora de la mediación espiritual a través de la cual los misterios de la fe son internamente poseídos y vividos, si bien tal influjo espiritual ha de ser comprendido sólo en términos de fundamento e inspiración personal y, en cierta manera, al margen de las concretas posturas teológico-científicas que el autor pueda legítimamente mantener.

Cabe sostener, por tanto, que la caridad desempeña, junto con los demás aspectos del *habitus* de la ciencia teológica, un papel importante en la reflexión sobre las verdades reveladas. Quizá pudiera decirse que la presencia o ausencia del amor de caridad en quien practica el trabajo teológico no añade nada a la «cientificidad» de ese trabajo, y que, incluso se puede hacer en cierto modo «teología» con una fe muerta, pero es preciso afirmar también con Torrell que eso es antinatural, porque la teología, *de iure*, es piadosa. Como señala el recién mencionado autor, la reflexión teológica queda literalmente minada por la pérdida de la caridad en el sujeto que la realiza, pues es de la caridad de donde recibe el dinamismo capaz de conducirla a su fin. «No es

²¹ Cfr. CHÉNU, M.-D., *La Théologie est-elle une science?*, Paris: Librairie A. Fayard, 1957.

²² Cfr. SERVAIS, J., *Une théologie des «Exercices spirituels»*. *Hans Urs von Baltasar interprete de Saint Ignace*, Roma: PUG, 1993, 5.

pues solamente a título de *finis operantis* que el amor de caridad tiene un lugar en la teología, sino también en razón de *finis operis*»²³.

Para el teólogo, Cristo no es sólo el centro de la revelación de la verdad sino la Verdad misma. Fe y caridad son dos momentos interiores de nuestro conocimiento de Dios, ordenados a permanecer estrechamente unidos; si la fe pone fundamento a la caridad, ésta es a su vez quien vivifica y actualiza a la fe. El amor hace conocer de una manera nueva. Como mencionábamos más arriba, «*amor ipse intellectus est*»²⁴. La teología pide ser hecha en un contexto de fe y oración. No está dispensada del rigor del pensamiento pero, por decirlo con una frase ya habitual, debe ser más una teología postrada de rodillas que no una simple teología de gabinete²⁵.

Ha pasado ya el tiempo de la separación, en el seno de la Iglesia, entre ciencia y experiencia, es decir, del artificial desdoblamiento entre teología y espiritualidad. Ha pasado la época de una dogmática ajena a la fe vivida²⁶, es decir, la época de una teología teórica y racionalista, centrada excesivamente en el análisis, la reflexión y la sistematización de los misterios revelados, y al mismo tiempo ajena a esa «*teología vivida de los santos*», que menciona Juan Pablo II en *Novo Millennio Ineunte*²⁷. La teología actual ya no debería dar lugar a la pregunta (y sobre todo a la respuesta) que, en el contexto de una teología racionalista y superada, planteaba y respondía con humor Gilbert Greshake en un trabajo sobre dogmática y espiritualidad. El texto comenzaba con estas palabras: «*Wer ist der grösste Dogmatiker?*», y respondía: «*der Teufel*»²⁸. El demonio, en efecto, puede lucubrar y teorizar, y convertirse en un «buen dogmático racionalista», pero nunca podrá conocer la hondura del Amor divino, y en consecuencia no podrá alcanzar una experiencia personal del amor de Dios. Hay algo que él nunca podrá llegar a ser: un «espiritual», alguien que conoce las cosas de Dios en el Espíritu de Dios,

²³ Cfr. TORRELL, J. P., «Théologie et Sainteté», *Revue Thomiste* 71 (1971) 210.

²⁴ Sobre esta cuestión puede verse: MOIOLI, G., «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale», *La Scuola Cattolica* 91 (1963) 101-116.

²⁵ Cfr. VON BALTHASAR, H. U., *Theologie und Heiligkeit*, «Verbum Caro». Skizzen zur Theologie, I, Einsiedeln 1960, 195-225; aquí, 223. Ese trabajo apareció por vez primera bajo el título de «Théologie et Sainteté», *Dieu vivant* 12 (1948) 17-31. El A. retoma la temática en «Theologie und Spiritualität», *Gregorianum* 50 (1969) 571-587.

²⁶ Cfr. STAGLIANÒ, A., *Teologia e spiritualità*, cit., 218.

²⁷ Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 6-I-2001, n. 27.

²⁸ GRESHAKE, G., «Dogmatik und Spiritualität», en SCHÖCKENDORF, E. y WALTER, P. (hg.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, Festschrift für Mainz: Walter Kasper, 1993, 235-252; aquí, 235.

pues sólo en el Espíritu se pueden llegar a conocer las profundidades de los misterios divinos²⁹.

LOS SANTOS COMO ACONTECIMIENTO TEOLÓGICO

En un capítulo de su «Teodramática» H. U. von Balthasar desarrolla un parágrafo titulado: «Misión y persona en Cristo»³⁰. El título del primer apartado, «Misión como concepto fundamental», es ya indicativo del camino que el autor propone para descubrir rasgos de la realidad humana de Cristo meditando sobre sus obras, y a la inversa. La pregunta sobre las obras implica la pregunta sobre la persona: «¿Quién será éste, que actúa de este modo y hace estas cosas?». Es un camino que se eleva desde la función hacia el ser, y conduce a considerar la inseparable unidad entre ambos, es decir, la inseparabilidad en Cristo entre su Persona (la del Hijo eterno de Dios) y su misión (la salvación de los hombres). A esa misma inseparabilidad se ha referido, como es sabido, san Josemaría Escrivá en dos pasajes de *Es Cristo que pasa*³¹, aunque desde otra perspectiva.

Como se lee en el cuarto Evangelio, las obras que Cristo realiza dan razón, en efecto, de su misión y de su Persona: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; pero si las hago, creed en las obras, aunque no me creáis a mí, para que conozcáis y sepáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10,37-38); o bien: «El Padre, que está en mí, realiza sus obras. Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre en mí; y si no, creed por las obras mismas» (Jn 14,10-11). Pasando ahora de Cristo al cristiano, cabe predicar análogamente esa misma unidad entre persona y función. Todos los que han sido llamados a vivir en Cristo y en el Espíritu, y a alcanzar la santidad, han recibido también una misión, con la que deben identificarse y en la que han de encontrar su verdadera identidad personal y social.

²⁹ Cfr. 1 Cor 2,10-12.

³⁰ Cito por la versión italiana: *Teodrammatica*, Vol. III, Milano: Jaca Book, 1983 («Le persone del dramma: l'uomo in Cristo» (pp. 141ss.: «Missione e persona in Cristo»); cfr. también, pp. 245ss.: «Eletti e inviati: 1. Elezione, chiamata, missione; 2. Persona, missione, comunità»).

³¹ «No es posible separar en Cristo su ser de Dios-Hombre y su función de Redentor. El Verbo se hizo carne y vino a la tierra *ut omnes homines salvi fiant* (1 Tim II, 4), para salvar a todos los hombres. Con nuestras miserias y limitaciones personales, somos otros Cristos, el mismo Cristo, llamados también a servir a todos los hombres» (*Es Cristo que pasa*, 1 ed. Madrid: Rialp, 1973, 106c; cfr. *ibid.*, 122a).

Pero a lo largo de la historia de la Iglesia se han dado llamadas a la santidad especialmente representativas –las de los grandes santos–, acompañadas de misiones extraordinarias, dotadas de una gran capacidad de influjo sobre la sociedad cristiana, y derivadamente sobre toda la humanidad. La de esos hombres y mujeres santos, que el Señor regala directamente a la Iglesia para estimular e influir en todo el pueblo cristiano, puede ser denominada una *existencia teológica*, esto es, una existencia personal que tiene relevancia teológica por la misión y las gracias recibidas en Cristo³². El influjo de esos santos puede alcanzar, por eso mismo, la investigación y reflexión de los teólogos, pues como se lee en la Carta Apostólica antes mencionada: «Ellos nos ofrecen unas indicaciones preciosas que permiten acoger más fácilmente la intuición de la fe, y esto gracias a las luces particulares que algunos de ellos han recibido del Espíritu Santo»³³.

Es conocido que en la Grecia clásica la expresión *bios philosophon* servía para designar una vida enriquecida por el *habitus* de la sabiduría –que constituye como tal una perfección del sujeto–, y enteramente polarizada por la sabiduría filosófica. De manera análoga, y también en términos de plenitud y coronamiento, cabe hablar de la sabiduría teológica de quienes, escrutando con humildad y con los recursos de su razón iluminada por la fe las profundidades de la verdad revelada, se adentran en la contemplación de los misterios de Dios. Ahora bien, la sabiduría teológica, aunque es verdadera sabiduría, no es sin embargo la más alta, pues por encima de ella está la sabiduría que procede del Espíritu Santo, la que nace a modo de impresión sobrenatural e inclinación amorosa. Santo Tomás habla, en este sentido, del «*instinctus Spiritus Sancti*»³⁴, necesario «*in his in quibus non sufficit instinctus rationis*»³⁵.

Esa es la sabiduría de los santos, fuertemente arraigada en la caridad. Y si bien la sabiduría mística no sustituye en modo alguno a la sabiduría teológica, sí facilita al entendimiento un sentido vivo de la trascendencia de los misterios, y con su instinto anticipador orienta con seguridad el espíritu hacia su objeto: *ubi amor, ibi oculus*³⁶. Como otros autores medievales (Ricardo

³² Cfr. VON BALTHASAR, H. U., *Sorelle nello Spirito: Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, 3 ed. Milano: Jaca Book, 1991, 28.

³³ Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, n. 27.

³⁴ Cfr. WIELOCKX, R., «Lo Spirito Santo nella legge nuova secondo San Tommaso», *Annales Theologici* 12 (1998) 35-59.

³⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 68, a. 2c.

³⁶ Trata de esta cuestión COTTIER, G. en su *Préface* al libro de NICOLAS, J.-H., *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Fribourg: Ed. Universitaires, Paris: Ed. Beauchesne, 1980; cfr. p. XVI.

de San Víctor, san Bernardo, Guillelmus Peraldus, Helvicus Theutonicus, Nicolaus de Gorran, etc.), anteriores o posteriores a él, también Tomás de Aquino utiliza esa elocuente expresión (*ubi amor, ibi oculus*) cuando se refiere, en su *Comentario al III libro de la Sentencias*, a la contemplación amorosa de los santos: «*Contemplationis desiderium procedit ex amore objecti: quia ubi amor, ibi oculus; (...) et sic habet affectionem vita contemplativa sanctorum, de qua loquimur. Sed tamen contemplatio essentialiter in actu cognitivae consistit, praeexigens caritatem ratione praedicta*»³⁷. En esa caridad «preexigida» arraiga la sabiduría sobrenatural de que venimos hablando –la sabiduría de los santos–, y también nace a partir de ella una enseñanza que, como afirma de nuevo Juan Pablo II, refiriéndose en este caso al entonces Beato Josemaría, «puede ser fuente de inspiración para el pensamiento teológico»³⁸.

Un género de escrito magisterial especialmente interesante acerca de la sabiduría infusa de los santos, en el que se alude también de modo implícito al influjo doctrinal de sus enseñanzas, es el ofrecido por los documentos de proclamación como Doctores de la Iglesia de algunos santos no teólogos. Ahí cabe situar, en concreto, a santa Catalina de Siena, santa Teresa de Jesús y santa Teresita del Niño Jesús³⁹, cuya *eminens doctrina* –requerida junto con la *insignis vitae sanctitas* y la *Ecclesiae declaratio* para ser distinguido con el título de Doctor– no es propiamente teológica, aunque constituya ciertamente un

³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 35, q. 1, a. 2, qc. 1 co.

³⁸ JUAN PABLO II, *Alocución* en la Audiencia a los participantes en el Simposio teológico de estudio sobre las enseñanzas del B. Josemaría Escrivá, 14-X-1993; en BELDA, M. y otros, *Santidad y mundo*, Pamplona: Eunsa, 1996, 17-19; aquí, 19. El párrafo donde está contenida esa frase dice así: «Josemaría Escrivá de Balaguer, como otras grandes figuras de la historia de la Iglesia contemporánea, 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. Y el Beato Josemaría es, sin duda, uno de éstos». Acudiendo a otros textos del Magisterio, podríamos prolongar este género de testimonios. Por ejemplo, en la relativamente reciente *editio altera* del *Martyrologium Romanum*, a propósito de la relación de los fieles con los santos, se lee: «*eorum vitam in Christo contemplantes, lucem quaerunt etiam ad mysteria Dei investiganda*» (*Martyrologium Romanum*, *editio typica altera*, 2004; Praenotanda, n. 18).

³⁹ Me refiero en especial a estas santas doctoras, pues los otros treinta doctores proclamados por la Iglesia han dejado tras de sí una consistente obra teológica. Basta recordar la lista de sus nombres, que recogemos por orden de proclamación: Agustín, Ambrosio, Gregorio Magno, Jerónimo, Tomás de Aquino, Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Buenaventura, Anselmo, Isidoro, Pedro Crisólogo, León I Magno, Pedro Damián, Bernardo, Hilario, Alfonso M^a de Ligorio, Francisco de Sales, Cirilo de Alejandría, Cirilo de Jerusalén, Juan Damasceno, Beda el Venerable, Efrén de Siria, Pedro Canisio, Juan de la Cruz, Alberto Magno, Roberto Belarmino, Antonio de Padova y Lorenzo de Brindisi.

importante patrimonio espiritual. Nos detenemos brevemente en esos documentos.

En referencia a «la peculiar excelencia de la doctrina» de Catalina de Siena, dirá por ejemplo Pablo VI que, si bien en ella no se encuentra: «el vigor apologético y las audacias teológicas que distinguen las obras de las grandes luminarias de la Iglesia antigua»..., ni tampoco: «las altas especulaciones, propias de la teología sistemática, que han hecho inmortales a los Doctores del medievo escolástico»..., sí resplandece, en cambio: «la sabiduría infusa, es decir, la lúcida, profunda y apasionante asimilación de las verdades divinas y de los misterios de la fe contenidos en los Libros Sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento: una asimilación, favorecida, sí, por unas dotes naturales singularísimas, pero evidentemente prodigiosa, debida a un carisma de sabiduría del Espíritu Santo, un carisma místico»⁴⁰. Por esa razón es Doctora de la Iglesia, maestra de vida y de doctrina.

El mismo Pablo VI, en relación ahora a «la correspondencia de Teresa de Jesús a la gracia acogida en su alma, extraordinariamente rica y preparada para la práctica y para la experiencia de la oración», destaca que la unión de la santa carmelita con Dios, íntima y fuerte como pocas veces se ha dado experimentar a un alma en esta tierra, «se convierte en luz y en sabiduría, sabiduría de las cosas divinas y sabiduría de las cosas humanas». La doctrina de santa Teresa nos habla de los secretos de la oración. «Ella tuvo el privilegio y el mérito de conocer estos secretos por la vía de la experiencia, vivida en la santidad de una vida consagrada a la contemplación y, al mismo tiempo, comprometida en la acción; experiencia simultáneamente sufrida y gozada en la efusión de carismas espirituales extraordinarios»⁴¹. Esta es su enseñanza y su herencia.

Para finalizar este breve recorrido recogemos unas palabras de Juan Pablo II en la proclamación como Doctora de santa Teresita de Lisieux, que manifiestan explícitamente lo que aquí estamos considerando: «Cuando el Magisterio proclama a alguien Doctor de la Iglesia, desea señalar a todos los fieles, y de modo especial a los que prestan en la Iglesia el servicio fundamental de la predicación o realizan la delicada tarea de la investigación y la

⁴⁰ PABLO VI, *Homilía en la proclamación de Santa Catalina de Siena como Doctora de la Iglesia*, 3 de octubre de 1970.

⁴¹ PABLO VI, *Homilía en la proclamación de Santa Teresa de Jesús como Doctora de la Iglesia*, 27 de septiembre de 1970.

enseñanza de la teología, que la doctrina profesada y proclamada por una persona puede servir de punto de referencia, no sólo porque es acorde con la verdad revelada, sino también porque aporta nueva luz sobre los misterios de la fe, una comprensión más profunda del misterio de Cristo». Y después de traer a colación los pasajes de *Lumen gentium*, 50 y *Dei Verbum*, 8, antes recordados, señala: «Por esta razón, con el fin de profundizar en los divinos misterios, que son siempre más grandes que nuestros pensamientos, se atribuye un valor especial a la experiencia espiritual de los santos, y no es casualidad que la Iglesia escoja únicamente entre ellos a las personas a quienes quiere otorgar el título de Doctor»⁴².

A la vista de estos presupuestos se puede concluir que los grandes santos, hombres y mujeres que Dios regala de tiempo en tiempo a su Iglesia poniéndolos como luminarias en medio de Ella, constituyen también para la teología una nueva explicación de la revelación, un enriquecimiento de la doctrina, una profundización en verdades que quizás habían sido menos consideradas hasta entonces⁴³. En ese sentido, aunque no hayan sido teólogos, su persona, su existencia y su enseñanza admiten ser consideradas como Evangelio vivo, capaz de innovar y vigorizar en ciertos aspectos no sólo la vida sino también el pensamiento cristianos.

Aunque no nos detengamos ahora en este punto, vale la pena hacer notar que los grandes fundadores –entre los que se cuenta san Josemaría– forman de manera muy especial parte de ese grupo de santos que, por voluntad de Dios, contribuyen a una comprensión profunda e iluminante del Evangelio⁴⁴. Lo hacen no sólo con su doctrina espiritual sino también con su propia existencia, que es una exégesis viva de su enseñanza. En cierto modo, son portadores de su propia hermenéutica. Aquella expresiva imagen que utilizaba san Josemaría para resaltar el impacto apostólico de la vocación cristiana (ser como «una inyección intravenosa puesta en el corriente circulatorio de la socie-

⁴² JUAN PABLO II, *Homilía en la proclamación de Santa Teresita como Doctora de la Iglesia*, 17 de octubre de 1997. Y «aunque Teresita no tenga propiamente un cuerpo doctrinal –dirá el Pontífice en otro documento–, sus escritos irradian *particulares fulgores de doctrina* que, como por un carisma del Espíritu Santo, captan el centro mismo del mensaje de la Revelación en una visión original e inédita, presentando una enseñanza cualitativamente eminente» (Carta Apostólica *Divini amoris scientia*, santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz es declarada Doctora de la Iglesia universal, 19 de octubre de 1997).

⁴³ Cfr. VON BALTHASAR, H. U., *Sorelle nello Spirito*, cit. 27.

⁴⁴ Cfr. CIARDI, F., *I fondatori, uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di fondatore*, Roma: Città Nuova, 1982, c. III, 141-224

dad»⁴⁵), admitiría ser aplicada a él y a otros santos como él, en relación con sus enseñanzas. Por eso, merece la pena tratar de alcanzar una síntesis sistemática de ellas, desvelando también su valencia teológica. Comprendidas y asimiladas en conexión con la misión que Dios les encomendó, y meditadas en clave tanto espiritual como teológica, esas enseñanzas constituyen una verdadera transfusión de vitalidad cristiana, útil también para una adecuada renovación de los conceptos teológicos.

LOS SANTOS COMO «LUGAR TEOLÓGICO»

En el último apartado de esta reflexión damos un nuevo paso en la misma dirección, cuyo objetivo puede enunciarse sintéticamente así: Siendo los santos (su persona, su existencia, su enseñanza) un acontecimiento teológico, ¿cabría sostener, yendo más al fondo, que en algunos casos deben ser también considerados como un genuino *lugar teológico*, al menos en cuanto que por su disponibilidad a la acción del Espíritu Santo son singulares depositarios de la Tradición, y en ese sentido custodios de la transmisión de la Verdad?

Para dar una respuesta a esa pregunta retomamos el interrogante que había sido planteado al comienzo de estas páginas, que sonaba de este modo: Si fijamos la atención especialmente en aquellos santos que, por los dones recibidos y por la misión que les ha encomendado la divina Providencia, han aportado una amplia y profunda enseñanza –pensemos en algunos grandes fundadores y en otros maestros de espiritualidad–, ¿es posible, como lo es, por ejemplo, en el caso de los grandes maestros del pensamiento, reconducir sus perspectivas a ciertos elementos estructurales decisivos, que desempeñen en su doctrina un papel análogo al que tienen en una determinada ciencia sus principios fundamentales?

El P. Marie-Michel Philippon, seguido en esto por otros, opina que es, en efecto, posible, y que una vez que se consigue «se tiene en la mano la clave de todo el edificio»⁴⁶. Así lo pienso yo también, y añado además que en la medida en que esa clave pudiera ser a su vez acogida y expresada en términos no sólo espirituales o ascéticos, sino propiamente teológicos, se tendría también la posibilidad de comprender en qué terrenos y bajo qué aspectos ese maes-

⁴⁵ «Somos una inyección intravenosa, puesta en el torrente circulatorio de la sociedad» (*Instrucción*, 19-III-1934, n. 42).

⁴⁶ PHILIPPON, M. M., *Sainte Thérèse de Lisieux. Une voie toute nouvelle*, cit., 13.

tro espiritual ha sido, es o puede ser fuente de inspiración teológica. Los ejemplos al respecto abundan.

Uno de ellos, más o menos conocido para cuantos trabajan profesionalmente en el campo de la teología, es el representado por el ascendiente de la doctrina de san Ignacio de Loyola en el pensamiento de algunos teólogos jesuitas. Por ejemplo, por lo que se refiere a la teología de Rahner, puede verse el libro de Philip Ondean, *Karl Rahner and Ignatian spirituality*, y más en concreto el capítulo titulado: *Ignatius, Rahner and Theology* (pp. 238-260), en el que el autor, como era de esperar, intenta hacer una síntesis del influjo de Ignacio en la teología del jesuita alemán. Las ideas expuestas, en general conocidas, aportan también algún matiz interesante. Comienza recogiendo una frase de Rahner sobre cómo, en el pasado, los pensadores jesuitas habían subestimado a Ignacio, en el sentido de que, aun considerándole un hombre santo, que a través de sus acciones había alcanzado un gran significado en la historia de la Iglesia, no le consideraban una figura central en la historia de las ideas en el comienzo de la modernidad⁴⁷. El propio Rahner, sin embargo, decía que Ignacio era la fuente más significativa de su pensamiento teológico (suele ponerse como ejemplo el influjo que la doctrina de Ignacio sobre la Encarnación ha tenido en la cristología rahneriana⁴⁸), y con acentos parecidos se han expresado también otros de sus colegas. Quizás en ningún caso su investigación estuvo centrada en lo específicamente o distintivamente ignaciano, pero sí han tomado ocasión para desarrollar algunas de sus ideas teológicas de la experiencia vivida del cristianismo tal como se desprende de las fuentes ignacianas⁴⁹, y de los principios o las nociones fundamentales que de ahí se desprenden (como por ejemplo las categorías espirituales de «elección», «indiferencia» y «obediencia», etc.).

Dejando el ejemplo y volviendo al núcleo de la cuestión planteada, ¿cómo captar en los principios estructurales de una determinada enseñanza espiritual con fuerte incidencia en la vida vivida de la Iglesia, aquella valencia teológica que encierran, capaz a su vez de renovar el pensamiento

⁴⁷ Cfr. ONDEAN, Ph., *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 238.

⁴⁸ El A. señala también que: «En la capilla de la casa de Innsbruck en la que Rahner vivió durante sus años teológicamente más productivos, hay un gran mosaico: en el centro está Cristo, revestido con ornamentos sacerdotales, portando la cruz y mostrando su corazón; a la derecha está Tomás de Aquino, portando la *Summa Theologiae*; a la izquierda está Ignacio, con las Constituciones (...). Ese mosaico puede servir en cierto modo como una ilustración de la aproximación de Rahner al cristianismo» (259).

⁴⁹ *Ibid.* 240-241.

teológico? En realidad, para tratar de decir algo sustancial en este punto, es preciso apoyarse más en consideraciones fenomenológicas e históricas que en argumentos teóricos. Y se debe tener especialmente en cuenta una evidencia básica: 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, y más precisamente sobre el punto nodal de dicho existir, que no es sino la imitación e identificación con Cristo por parte de los cristianos.

Ahora bien, con sus enseñanzas acerca del seguimiento de Cristo, traen también de nuevo a la luz –lo trae el Espíritu Santo por su mediación– la impactante grandeza del misterio del Verbo Encarnado, mostrando en cada caso la plenitud de su belleza desde una determinada perspectiva. En la medida en que seamos capaces de «ver» reflejado dicho misterio en los principios estructurales de ésta o aquella enseñanza espiritual, es decir, en la medida en que captemos el brotar mismo de esos principios en la experiencia cristocéntrica de quien los propone, sabremos también quizás descubrir su valencia teológica y, en consecuencia, captarlos y pensarlos teológicamente.

Los santos, en realidad, lo que viven, lo que enseñan es el misterio de Cristo en nosotros y de nosotros en Él. Para decirlo con más propiedad, contemplan y enseñan el misterio del amor de Cristo. Hemos desarrollado ya esta idea en otro lugar, y podemos sintetizarla así: Si fuera posible fijar el pensamiento por así decir “esencial” –su contenido y su puesta en práctica– de tantos grandes cristianos como, por ejemplo, Pablo, Agustín, Máximo el Confesor, Catalina de Siena, Tomás de Aquino, Teresa de Jesús, Newman, Edith Stein, Josemaría Escrivá, etc., aparecería abiertamente ante nuestros ojos la fuerza conformante del amor de Cristo. Entonces veríamos con claridad que la fuente de su autoconocimiento y de su comprensión del mundo, la base firme de sus certezas y de sus trabajos, la sustancia de su pensar, la lógica de su razonar..., no era sólo la fe en Cristo, sino también el saberse injertados, incorporados, integrados con Cristo en el dinamismo de su amor al Padre y –a causa del Padre– de su amor a todos los hombres⁵⁰.

Esa concreta experiencia del amor de Cristo, la que en cada caso –sobre el fundamento de la tradición doctrinal y espiritual de la Iglesia, a la que

⁵⁰ Cfr. ARANDA, A., *Identità cristiana: i fondamenti*, Roma: Edizioni Pontificia Università della Santa Croce, 2007, 293-294.

siempre están firmemente ligados los santos— haya hecho descubrir el Espíritu Santo a esa persona, queda reflejada en su enseñanza, se condensa en sus nociones espirituales estructurales, se manifiesta en el existir cristiano vivido bajo ese sello y puede, en consecuencia, ser traducido a categorías teológicas, a pensamiento y a propuesta de desarrollo.

Tiene razón, a mi entender, el teólogo carmelita François-Marie Léthel cuando, para exponer su pensamiento sobre la «teología de los santos» se detiene a considerar cómo está presente en ellos la «ciencia del amor de Cristo». El título del primero de sus libros: *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance: la théologie des saints*⁵¹, es ilustrativo de esa convicción. Lo mismo cabría decir de los títulos de otros libros suyos sucesivos, que son variaciones sobre lo mismo: *Théologie de l'amour de Jésus: écrits sur la théologie des saints*⁵², *L'amour de Jésus. La cristologie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*⁵³.

Tesis básica o principio fundamental del pensamiento de este autor —en cierto modo aceptable pero también, en mi opinión, discutible—, es que todos los santos son teólogos y que sólo los santos son teólogos. Para él, las fronteras de la teología convergen con las fronteras de la santidad. Sostiene, pues, la identificación entre teología y santidad, apoyándose en el texto de 1 Jn 4,7-8: «Todo el que ama ha nacido de Dios, y conoce a Dios. El que no ama no ha llegado a conocer a Dios, porque Dios es amor». La teología, dirá, no es sino ese conocimiento de Dios en el amor, y por eso, todo el que le ama es teólogo: hay teología donde hay amor, y es tanto más profunda cuanto profundo es el amor. La ciencia de los santos o ciencia del amor de Cristo, aprendida por ellos en la oración, la encuentra formulada en el versículo de Ef 3,19 (que habla de «conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento»), y más ampliamente en el entero pasaje de Ef 3,14-21. Esa ciencia de los santos, su teología, que es un don de Dios, consiste pues en la profundización por la vía del amor en el amor de Cristo, vía a su vez para penetrar en sus misterios. La interpretación de esa teología exige necesariamente la oración y el estudio, pues sólo en la oración puede recibirse lo que también ha nacido en la oración.

Esta ciencia del amor que es la teología, dirá, en fin, Léthel, se ha desarrollado históricamente según cuatro formas diversas, aunque conectadas en-

⁵¹ Venasque: Éditions du Carmel, 1989.

⁵² Venasque: Éditions du Carmel, 1996.

⁵³ Venasque: Éditions du Carmel, 1997.

tre sí, que son: teología mística (ejemplo, Teresa de Jesús), teología práctica (ejemplo, Juana de Arco), teología especulativa (ejemplo, Tomás de Aquino) y teología simbólica (ejemplo, Catalina de Siena). En todas ellas el amor y el conocimiento son absolutamente inseparables, pero en unas u otras está más remarcado uno de ellos.

Nuestra referencia al pensamiento de Léthel se detiene aquí, pues sólo queríamos mostrar nuestra coincidencia con su intuición de fondo. Los santos contemplan y tratan de identificarse especialmente con el amor de Cristo. En ese amor leen, con ópticas distintas, es decir, bajo iluminaciones distintas del Espíritu Santo, el entero misterio del Hijo Encarnado y Redentor, y en el misterio contemplado y amado de Cristo elaboran su enseñanza espiritual. Su peculiar cristocentrismo es la fragua en la que se moldean las nociones sobre las que se alza el edificio de su doctrina; son nociones que proceden a su vez sustancialmente, como decíamos, de la gran tradición espiritual y doctrinal de la Iglesia, pero en esos autores se presentan con acentos y matices singulares, renovadores en determinados aspectos. Quien capte su esencia teológica estará también en condiciones de meditar esa novedad, y construir también sobre ella, con apoyo firme en el patrimonio del pensamiento cristiano, su propia reflexión personal.

¿QUÉ CONCLUSIONES SE DEDUCEN PARA EL CASO DE LAS ENSEÑANZAS DE SAN JOSEMARÍA?

Al preguntarnos, como venimos haciendo desde el principio, sobre si es posible reconducir las enseñanzas de los grandes autores espirituales a algunos elementos estructurales decisivos, y si en éstos cabe ver una fuente válida para la teología, también nos preguntábamos: ¿es posible hacerlo en el caso de san Josemaría?

En realidad, a la vista de cuanto ha sido expuesto en las páginas anteriores, la pregunta a plantear no sería tanto ésta –pues ya ha sido respondida afirmativamente de manera implícita– sino más bien la de cómo hacerlo. Incluso esta segunda pregunta ha recibido ya también una respuesta general, que concretada a nuestro caso –y enunciada escalonadamente– sonaría así:

1) En primer lugar, conforme a lo indicado, se debería tratar de establecer cuáles son los elementos estructurales decisivos de la enseñanza espiritual de san Josemaría, para lo que es preciso ante todo captar las claves de fondo de su cristocentrismo espiritual. Dicho de otro modo: a partir de sus textos, en los que se ponen de manifiesto las luces carismáticas y la experiencia espi-

ritual de san Josemaría, se habrían de fijar ante todo las notas esenciales de su contemplación de la existencia cristiana como el vivir del cristiano en Cristo, o más exactamente, como el vivir de Cristo en el cristiano⁵⁴.

2) En segundo lugar, pero inmediatamente unido a lo anterior, se debería precisar y formular la esencia teológica de dicho cristocentrismo espiritual, es decir, habría que expresar las notas del misterio de Cristo peculiarmente resaltadas en la doctrina de san Josemaría. Dicho de otro modo, una vez establecido el significado de fondo según nuestro autor de la fórmula «Cristo en el cristiano», habría que tratar de establecer su esencia teológica, preguntándose por los acentos característicos del misterio de Cristo que subraya⁵⁵.

3) En tercer lugar, para mostrar la valencia teológica global de la enseñanza del autor, sería preciso proyectar esa concreta luz cristológica sobre los demás misterios de la fe y expresar los destellos que desprenden bajo ella, para ilustrar de ese modo en qué aspectos se enriquece la teología desde las aportaciones de san Josemaría. Por ejemplo, ¿qué elementos de la revelación trinitaria destacan bajo la luz del Cristo de san Josemaría?; o bien, ¿qué trazos del misterio de la Iglesia resaltan particularmente cuando es contemplado a la luz del cristocentrismo de nuestro autor?; o bien, ¿qué aspectos del misterio del mundo como creación, o del misterio del hombre, etc., sobresalen al ser analizados desde esa particular iluminación cristológica?...

La limitada extensión de estas páginas no permite profundizar ahora en las ideas señaladas, que merecerían sin embargo ser oportunamente desarro-

⁵⁴ Esto conduciría, no exclusivamente pero sí primordialmente, a estudiar con particular atención la doctrina –característica de san Josemaría– del cristiano como *alter Christus, ipse Christus*, con todos sus corolarios. Sobre ella existe ya una copiosa bibliografía teológica con diferentes perspectivas; cfr., por ejemplo, O'CALLAGHAN, P., «The Inseparability of Holiness and Apostolate. The Christian, “alter Christus, ipse Christus”, in the Writings of Blessed Josemaría Escrivá», *Annales theologici* 16 (2002) 135-164. ILLANES, J. L., «El cristiano “alter Christus-ipse Christus”», en ID., *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, Pamplona: Euns, 2003, 281-300. ARANDA, A., «En torno al “alter Christus, ipse Christus” de S. Josemaría Escrivá», en TRIGO, T. (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 763-793.

⁵⁵ Entre otros aspectos habría que analizar a fondo, por ejemplo, el énfasis que pone san Josemaría en la condición filial y sacerdotal de Cristo, así como en el significado redentor y santificador de su vida oculta, de su trabajo cotidiano, de sus relaciones de amistad, etc. También este tema ha sido ya objeto de diversos estudios; cfr., por ejemplo, TANZELLA-NITTI, G., «“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) 360ss. ARANDA, A., «*El bullir de la sangre de Cristo*». Estudio sobre el cristocentrismo del B. Josemaría Escrivá, Madrid: Rialp, 2000. PELL, G., «Blessed Josemaría Escrivá's Christocentrism», en FAZIO, M. (ed.), *La grandezza della vita quotidiana*, Roma: Edizioni Pontificia Università della Santa Croce, 2002, 141-153.

lladas en una o varias monografías *ad hoc* en las que se mostrase con más detalle la plausibilidad del itinerario intelectual recién indicado.

Sobre la validez de dicho itinerario existe ya al menos una opinión particularmente autorizada. Hace algunos años, en efecto, el Cardenal Ratzinger en un interesante «Mensaje inaugural» dirigido a los participantes en un Simposio teológico sobre las enseñanzas del entonces Beato Josemaría⁵⁶, fijaba la atención en el tema que nos ocupa y, entre otras cosas, señalaba: «Resulta oportuno, e incluso necesario, que en cuanto teólogos escuchemos la palabra de los santos para descubrir su mensaje: un mensaje multiforme, por cuanto los santos son muchos y cada uno ha recibido su carisma particular; y al mismo tiempo unitario, porque los santos remiten al único Cristo, al que se unen y cuya riqueza nos ayudan a penetrar»⁵⁷. Concretando aún más, ponía sobre la mesa preguntas de gran interés: «En esta sinfonía múltiple y unitaria, en la que, como diría Möhler, consiste la tradición cristiana, ¿qué acento lleva consigo el Beato Josemaría Escrivá?, ¿qué impulso recibe a su luz la Teología?»⁵⁸.

Aunque en aquella ocasión el Cardenal evitase dar una respuesta articulada, pues era más bien competencia del Simposio, dejó sin embargo sugerida la línea de fondo a seguir que coincide con la que antes señalábamos: «Se puede hablar, en relación con el Beato Josemaría Escrivá, de un cristocentrismo acentuado y singular, en el que la contemplación de la vida terrena de Jesús y la contemplación de su presencia viva en la Eucaristía conducen al descubrimiento de Dios y a la iluminación, a partir de Dios, de las circunstancias del vivir cotidiano»⁵⁹.

La sugerencia de analizar ese «cristocentrismo acentuado y singular», iba acompañada de una breve glosa sobre dos de sus características. Con apoyo en un pasaje del libro *Es Cristo que pasa* en el que hace referencia san Josemaría a los años de Cristo en Nazaret como «años de sombra, pero para nosotros claros como la luz del sol»⁶⁰, señalaba el Cardenal: «Ante todo, la

⁵⁶ Card. RATZINGER, J., *Mensaje inaugural* al Simposio teológico de estudio sobre las enseñanzas del B. Josemaría Escrivá, 14-X-1993; en BELDA, M. y otros, *Santidad y mundo*, Pamplona: Eunsa, 1996; 28-32.

⁵⁷ *Ibid.*, 30.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, 31.

⁶⁰ El pasaje dice así: «Jesús, creciendo y viviendo como uno de nosotros, nos revela que la existencia humana, el quehacer corriente y ordinario, tiene un sentido divino. Por mucho que hayamos considerado estas verdades, debemos llenarnos siempre de admiración al pensar en los

llamada universal a la santidad, a cuya proclamación el Beato Josemaría contribuyó notablemente, como recordaba Juan Pablo II en su solemne homilía durante la Misa de beatificación. Pero también, para dar consistencia a esa llamada, el reconocimiento de que a la santidad se llega, bajo la acción del Espíritu Santo, a través de la vida cotidiana. La santidad consiste en eso: en vivir la vida cotidiana con la mirada fija en Dios; en plasmar nuestras acciones a la luz del Evangelio y del espíritu de la fe»⁶¹.

De la cristología latente en ése y en otros textos de la misma obra (una cristología de la vida oculta de Jesús) deducía el Cardenal Ratzinger una interesante consecuencia: «De ese núcleo deriva toda una comprensión teológica del mundo y de la historia, como atestiguan, de modo preciso e incisivo, muchos textos del Beato Escrivá»⁶².

Y tomando de nuevo ocasión de un párrafo de *Es Cristo que pasa*, dejaba enunciado otro interesante comentario en la misma línea del anterior. El texto de *Es Cristo que pasa*, es el que dice:

«Este mundo nuestro, es bueno, porque salió bueno de las manos de Dios. Fue la ofensa de Adán, el pecado de la soberbia humana, el que rompió la armonía divina de lo creado. Pero Dios Padre, cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo Unigénito, que –por obra del Espíritu Santo– tomó carne en María siempre Virgen, para restablecer la paz, para que, redimiendo al hombre del pecado, *adoptionem filiorum recipere*mus (Gal IV, 5), fuéramos constituidos hijos de Dios, capaces de participar en la intimidad divina: para que así fuera concedido a este hombre nuevo, a esta nueva rama de los hijos de Dios (cfr. Rom VI, 4-5), liberar el universo entero del desorden, restaurando todas las cosas en Cristo (cfr. Eph I, 9-10), que los ha reconciliado con Dios (cfr. Col I, 20)»⁶³.

El comentario del Cardenal a esas palabras fue éste:

«Las perspectivas dogmáticas de fondo se proyectan sobre la existencia concreta, y ésta, a su vez, impulsa a considerar de nuevo, con una preocupa-

treinta años de oscuridad, que constituyen la mayor parte del paso de Jesús entre sus hermanos los hombres. Años de sombra, pero para nosotros claros como la luz del sol. Mejor, resplandor que ilumina nuestros días y les da una auténtica proyección, porque somos cristianos corrientes, que llevamos una vida ordinaria, igual a la de tantos millones de personas en los más diversos lugares del mundo» (*Es Cristo que pasa*, 14b).

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Es Cristo que pasa*, 183b-c.

ción inédita, el conjunto del mensaje cristiano; de esta suerte, se produce un movimiento en espiral, que implica y sostiene a la reflexión teológica»⁶⁴.

A mi entender, en esa breve frase se compendian de algún modo los pasos del itinerario intelectual antes considerado. Viene a sugerir, en efecto, que la concreta perspectiva cristocéntrica de san Josemaría –es decir, su «lectura» carismática y experiencial del dogma cristológico («las perspectivas dogmáticas de fondo»)—, proyectada sobre la existencia humana configura, en primer lugar, una visión antropológica que merece ser estudiada. Si este fuera el momento de desarrollar esta idea, y diciéndolo ahora sintéticamente, habría que mostrar cómo de aquel singular cristocentrismo deriva, en efecto, una antropología cristocéntrica de precisas características espirituales y morales que piden ser analizadas con atención. Por ejemplo, un sentido profundo de la filiación divina y de la unidad de vida del cristiano, una particular comprensión del trabajo ordinario como camino de santificación, una original noción de vida contemplativa en medio del mundo, etc. Tales categorías están a su vez cargadas de fuertes consecuencias culturales y evangelizadoras, pues suscitan un modo peculiar de ser y comportarse en cristiano en medio de la vida profesional, familiar y social; de impulsar el ejercicio de la virtud sobre el cimiento de la caridad; de defender la libertad sobre el fundamento de la verdad; de promover la justicia; etc.

Pero también parece sugerir aquella breve frase del Cardenal, y ésta es en todo caso la opinión que sostenemos, que, además de lo anterior, esa concreta antropología cristocéntrica, cuando es proyectada –desde la inteligencia cristiana, conformada por tales categorías espirituales y morales– sobre el conjunto del mensaje cristiano, aporta ideas iluminantes para la teología, es decir, permite establecer claves operativas de interpretación y desarrollo útiles para la reflexión teológica. Esto es lo que habrá de ser estudiado (quizás sería mejor decir que ha de seguir siendo estudiado, pues ya se han escrito muchas cosas al respecto como se puede ver en la bibliografía citada) con más detención y en otro momento.

⁶⁴ *Ibid.*, 32.

Bibliografía

- ARANDA, A., «*El bullir de la sangre de Cristo*». *Estudio sobre el cristocentrismo del B. Josemaría Escrivá*, Madrid: Rialp, 2000, 203-254.
- ARANDA, A., «En torno al “alter Christus, ipse Christus” de S. Josemaría Escrivá», en TRIGO, T. (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 763-793.
- ARANDA, A., «Para una teología de la santidad», en SARANYANA, J. I. y otros, *El caminar histórico de la santidad cristiana*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 154-164.
- ARANDA, A., *Identità cristiana: i fondamenti*, Roma: Edizioni Pontificia Università della Santa Croce, 2007, 293-294.
- BENEDICTO XVI, *Catechesis* durante la Audiencia General, 2-XII-2009.
- BERNARD, Ch. A., «La spiritualità come fonte dottrinale», en BERNARD, Ch. A. (a cura di), *La spiritualità come teologia*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1993, 336-351.
- CARD. JOSEPH RATZINGER, *Mensaje inaugural* al Simposio teológico de estudio sobre las enseñanzas del B. Josemaría Escrivá, 14-X-1993.
- CHÉNU, M.-D., *La Théologie est-elle une science?*, Paris: Librairie A. Fayard, 1957.
- CIARDI, F., *I fondatori, uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di fondatore*, Roma: Città Nuova, 1982.
- COLOMBO, G., «La teologia del secolo XX», en VALENTINI, D. (a cura di), *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, Roma: 1989.
- COTTIER, G., *Préface* a J.-H. Nicolas, *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Fribourg: Ed. Universitaires, Paris: Ed. Beauchesne, 1980.
- GRESHAKE, G., «Dogmatik und Spiritualität», en SCHÖCKENDORF, E. y WALTER, P. (hg.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, Festschrift für Mainz: Walter Kasper, 1993, 235-252.
- ILLANES, J. L., «El cristiano “alter Christus-ipse Christus”», en ID., *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, Pamplona: Eunsa, 2003, 281-300.

- JAVELET, R., *Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, Paris: Letouzey et Ané, 1967.
- JUAN PABLO II, Exh. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988.
- JUAN PABLO II, *Alocución en la Audiencia a los participantes en el Simposio teológico de estudio sobre las enseñanzas del B. Josemaría Escrivá*, 14-X-1993.
- JUAN PABLO II, *Homilía en la proclamación de Santa Teresita como Doctora de la Iglesia*, 17 de octubre de 1997.
- JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Divini amoris scientia*, 19 de octubre de 1997.
- JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1998.
- JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 6 de enero de 2001.
- LÉTHEL, F.-M., *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance : la théologie des saints*, Venasque: Éditions du Carmel, 1989.
- LÉTHEL, F.-M., *Théologie de l'amour de Jésus: écrits sur la théologie des saints*, Venasque: Éditions du Carmel, 1996.
- LÉTHEL, F.-M., *L'amour de Jésus. La cristologie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Venasque: Éditions du Carmel, 1997.
- MOIOLI, G., «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale», *La Scuola Cattolica* 91 (1963) 101-116.
- O'CALLAGHAN, P., «The Inseparability of Holiness and Apostolate. The Christian, "alter Christus, ipse Christus", in the Writings of Blessed Josemaría Escrivá», *Annales theologici* 16 (2002) 135-164.
- ONDEAN, Ph., *Karl Rabner and Ignatian Spirituality*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- PABLO VI, Motu pr. *Sanctitas clarior*, 19-III-1969: *AAS* 61 (1969) 149-153.
- PABLO VI, *Homilía en la proclamación de Santa Catalina de Siena como Doctora de la Iglesia*, 3 de octubre de 1970.
- PABLO VI, *Homilía en la proclamación de Santa Teresa de Jesús como Doctora de la Iglesia*, 27 de septiembre de 1970.
- PELL, G., «Blessed Josemaría Escrivá's Christocentrism», en FAZIO, M. (ed.), *La grandezza della vita quotidiana*, Roma: Edizioni Pontificia Università della Santa Croce, 2002, 141-153.
- PHILIPPON, M. M., *Sainte Thérèse de Lisieux. Une voie toute nouvelle*, 2 ed. Paris: Desclée, 1946.

- ROUSSELOT, P., SJ, *El problema del amor en la Edad Media*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.
- SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, 1 ed. Madrid: Rialp, 1973.
- SERVAIS, J., *Une théologie des «Exercices spirituels». Hans Urs von Baltasar interprete de Saint Ignace*, Roma: PUG, 1993, 5.
- STAGLIANÒ, A., *Teologia e spiritualità. Pensiero critico ed esperienza cristiana*, Roma: Edizioni Studium, 2006.
- STERCAL, C., «Il “divorzio” tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica», *Annali di Scienze Religiose* 4 (1999) 403-415.
- TANZELLA-NITTI, G., «Perfectus Deus, perfectus homo. Reflexiones sobre la ejemplaridad del misterio de la Encarnación del Verbo en las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá», *Romana* 25 (1997) 360ss.
- TORRELL, J. P., «Théologie et Sainteté», *Revue Thomiste* 71 (1971) 205-221.
- VANDENBROUCKE, F., OSB, «Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines», *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1950) 372-389.
- VON BALTHASAR, H. U., *Theologie und Heiligkeit*, «Verbum Caro». Skizzen zur Theologie, I, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960, 195-225.
- VON BALTHASAR, H. U., «Theologie und Spiritualität», *Gregorianum* 50 (1969) 571-587.
- VON BALTHASAR, H. U., *Teodrammatica*, Vol. III, Milano: Jaca Book, 1983.
- VON BALTHASAR, H. U., *Sorelle nello Spirito. Teresa de Lisieux e Elisabetta di Digione*, 3 ed. Milano: Jaca Book, 1991.