

EN TORNO AL NÚCLEO DE LA MIRADA CRISTOLÓGICA DE S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER

Joaquín PANIELLO PEIRÓ

Sumario: I. Centralidad de la condición sacerdotal de Cristo - II. La fórmula: «*Perfectus Deus, perfectus homo*» - III. Una consecuencia inmediata: las «*virtudes humanas*» - IV. Convergencia y complementariedad de los dos enfoques.

Los rasgos de la personal contemplación del misterio de Cristo de un maestro de vida cristiana, están estrechamente relacionados con su propuesta espiritual. Profundizar en esa visión, dentro de lo que es posible captar a través de sus enseñanzas, abre una vía hacia la mejor comprensión de su espíritu, con un enfoque que tiende a centrarse en lo esencial, integrando en unidad los distintos elementos que componen aquella realización particular de la espiritualidad cristiana. En las obras de san Josemaría Escrivá de Balaguer, el constante recurso a los relatos del paso por la tierra del Hijo de Dios —para tomarlo como ejemplo de la entera conducta del cristiano, para aprender de sus enseñanzas o simplemente para contemplarlo en oración— invita a preguntarse: ¿Es posible descubrir en su mirar a Jesús algunas notas esenciales, destacar algunos elementos básicos? ¿Cuáles son los aspectos del misterio de Cristo que se encuentran en la base de su mensaje y de su predicación? Son interrogantes que han servido de punto de arranque a la reflexión que aquí se ofrece.

El interés teológico de la cuestión no resulta nuevo, pero en los últimos diez años ha comenzado a desarrollarse como tema específico. Corriendo aún la década de los sesenta, José Luis Illanes había publicado *La santificación del trabajo*¹, donde abordaba ya rasgos de la concepción de la vida cristiana del fundador del Opus Dei, desde el punto de vista de la teología y espiritualidad del trabajo. También Ramón García de Haro, en su estudio sobre *Es Cristo que pasa*, resaltaba algunos de estos aspectos, sin pretender desarrollar una visión teológica sistemática². A los dos años del fallecimiento de san Josemaría, encontramos un resumen de su espiritualidad —con un sentido abierto de este término— elaborado por Pedro Rodríguez a partir de los textos hasta entonces publicados³; dedicará la segunda parte, desde la perspectiva teológica del proceso de santificación, a los “principales elementos constitutivos de la existencia cristiana en el mundo”, que serían, siguiendo los epígrafes: llamada universal a la santidad, vocación cristiana, filiación divina, concepción positiva del mundo, visión santificadora del trabajo ordinario, empeño apostólico y armonía de los distintos aspectos de la existencia cristiana en la “unidad de vida”. Pero antes, desarrolla un “bosquejo” de la teología de san Josemaría, presentando su concepción de la economía de la salvación; ésta se centrará en la encarnación de Cristo como revelación del misterio de Dios y del sentido sobrenatural de la existencia, deteniéndose en el significado que la encarnación del Verbo aporta a todas las realidades humanas.

¹ J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Palabra, Madrid 1981 (8ª), 183pp. La primera edición es de 1966.

² R. GARCÍA DE HARO, *Homilías: “Es Cristo que Pasa”*, en AA.VV., *La vocación cristiana*, Palabra, Madrid 1975, pp. 143-218 [también en «Scripta Theologica» 5 (1973/1) 379-424].

³ P. RODRÍGUEZ, *La economía de la salvación y la secularidad. Algunos aspectos de la aportación de Mons. Escrivá de Balaguer a la teología y a la espiritualidad*, «Scripta Theologica» 9 (1977/1) 9-128. Poco después, el 50º aniversario de la fundación del Opus Dei será la ocasión para activar diversas investigaciones en estas áreas, con la publicación de un volumen de estudios sobre s. Josemaría [P. RODRÍGUEZ (cur.), *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei en el 50 aniversario de su fundación*, Eunsa, Pamplona 1985, 612pp.; como volumen monográfico de «Scripta Theologica» 13 (1981/2-3)].

Entre las diversas aportaciones posteriores, en 1994 encontramos un nuevo estudio de Illanes, que resalta en los escritos de san Josemaría la importancia de la identificación con Cristo, relacionándola con la condición sacerdotal de todo cristiano⁴. El artículo parece dirigido a explicar la relación entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común, y por ello, el punto de vista se centra más en el cristiano que en la visión de Cristo, pero pone de manifiesto una conexión entre santidad (formulada como identificación con Cristo) y sacerdocio, que será de interés retener. Unos años más tarde, en 1997, Giuseppe Tanzella-Nitti presenta un breve estudio que ayuda a individuar las principales "líneas de fuerza" de acceso a Cristo mismo y al misterio de su encarnación, que en ese artículo son: el sentido de la filiación divina, la unidad de vida, la identificación con Cristo y el ejemplo que Él nos da como verdadero Dios y verdadero hombre⁵. Más que relacionar esas "líneas de fuerza", sostiene que se han de mantener en paralelo, aunque, de hecho, van apareciendo en el artículo con cadencia consecutiva, apoyadas en la fórmula *perfectus Deus, perfectus homo*; más adelante volveremos sobre ella. Más recientemente publicada, una comunicación de George Pell en el congreso del centenario del nacimiento de san Josemaría, celebrado en Roma, se focaliza en su cristocentrismo, distinguiendo los aspectos espirituales y las implicaciones teológicas⁶. Aparecen también aquí las nociones de unidad de vida, identificación con Cristo y filiación divina, y emplea la fórmula *perfectus Deus, perfectus homo*, al hablar de que san Josemaría pone siempre como punto de referencia «las virtudes y cualidades de Cristo»⁷. Entre los aspectos teológicos, destaca, en la base, la unidad —de doctrina y vida; oración, aposto-

⁴ El cristiano «alter Christus-ipse Christus». Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en la enseñanza de S. Josemaría Escrivá de Balaguer, en AA.VV., *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 605-622.

⁵ G. TANZELLA-NITTI, *Perfectus Deus, perfectus homo. Riflessioni sull'esemplarità del mistero dell'Incarnazione del Verbo nell'insegnamento del B. Josemaría Escrivá*, «Romana» 25 (1997/2) 360-381; el párrafo donde resume esos puntos está en p. 380.

⁶ G. PELL, *Blessed Josemaría Escrivá's Christocentrism*, en AA.VV., *La grandezza della vita quotidiana. Vocazione e missione del cristiano in mezzo al mondo*, EDUSC, Roma 2002, pp. 141-153.

⁷ *Ibid.*, p. 144.

lado y trabajo; devoción y fe sobrenatural—, que surge de la participación en la vida de Cristo; y apoyándose en esa unidad, afirma, san Josemaría «ve la filiación divina como la clave para una concepción teológica de la realidad»⁸.

I. Centralidad de la condición sacerdotal de Cristo

Mencionados algunos elementos de esta propuesta espiritual que se consideran centrales, cabe preguntarse: ¿Responden a un aspecto determinado del misterio de Cristo, según la visión de san Josemaría? Esta es la cuestión de fondo en el proceso que va marcando Antonio Aranda en tres publicaciones aparecidas en un arco de casi diez años, que enlazan entre sí. La primera se encuentra entre las actas de un simposio⁹, y la tercera en las del congreso en el centenario del nacimiento de san Josemaría¹⁰, celebrados ambos en Roma, en 1993 y 2002, respectivamente; entre esas dos aportaciones —temporalmente— se encuentra un estudio más extenso, publicado en el año 2000¹¹. En la publicación de 1993, plantea la problemática del doble acceso posible en una investigación que relaciona cristología y espiritualidad cristiana: partir de la concepción cristológica del autor tratado, y deducir los elementos básicos de la visión antropológica; o bien, analizar la segunda, para llegar a la primera¹². Este estudio lo aborda siguiendo el primer camino, y la conclusión es que «la imagen cristológica fundante sobre la que se edifica el pensamiento del fundador del Opus Dei, es justamente la recién indicada: la condición sacerdotal de su sagrada Humanidad y de su

⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁹ A. ARANDA, *Il cristiano «alter Christus, ipse Christus»*, en AA.VV., *Santidad y mundo*. Actas del Simposio teológico de estudio en torno a las enseñanzas de S. Josemaría Escrivá (Roma 1993), Eunsa, Pamplona 1996, pp. 129-187 [también «Scripta Theologica» 26 (1994/2) 513-570].

¹⁰ A. ARANDA, *Identidad cristiana y configuración del mundo. La fuerza configuradora de la secularidad y del trabajo santificado*, en AA.VV., *La grandezza della vita quotidiana. Vocazione e missione del cristiano in mezzo al mondo*, o.c., pp. 175-198.

¹¹ A. ARANDA, «El bullir de la sangre de Cristo». Estudio sobre el cristocentrismo de S. Josemaría Escrivá, Rialp, Madrid 2000, 304pp.

¹² Cfr. A. ARANDA, *Il cristiano «alter Christus, ipse Christus»*, o.c., pp. 157-158.

misión»¹³. Esta condición sacerdotal, se comprende bajo la óptica de la unión de dos elementos: «la filiación divina de Jesús y el fidelísimo cumplimiento de su misión redentora», que a su vez «son en su unidad la traducción práctica de la inseparabilidad entre ser y función en Cristo, punto central de la concepción de san Josemaría»¹⁴. Esta deducción final se convierte en el punto de arranque del libro publicado siete años más tarde. Advierte en él desde el mismo prólogo, que san Josemaría alcanza «una singular intelección del valor santo y santificador de la existencia terrena de Jesús —en particular de los años de su vida oculta en Nazaret—, contemplada en el marco de la inseparabilidad entre su condición de Hijo de Dios encarnado y su misión redentora»¹⁵, y ésta será considerada a lo largo del libro una «luz cristológica de fondo» de la enseñanza de san Josemaría. Primero la tomará de los escritos y de algunos episodios significativos de su vida, en cuanto capaces de mostrar un espíritu y una misión siempre armonizados, por estar iluminados por el misterio del

¹³ *Ibid.*, p. 187. Aparte de lo que a continuación explicamos, se puede comprender mejor su idea de la condición sacerdotal de Cristo consultando un trabajo previo: A. ARANDA, *El sacerdocio de Jesucristo en los ministros y en los fieles. Estudio teológico sobre la distinción «essentia et non gradu tantum»*, «Scripta Theologica» 22 (1990/2) 365-404. En p. 385 concreta qué entiende por el sacerdocio en Cristo, cuyo núcleo es la unión entre el ser y la función: «Cristo Sacerdote es el Hijo de Dios hecho hombre, Cristo Sacerdote es el Redentor de los hombres; ambas cosas en íntima y real unidad de ser y de actuación. Su sacerdocio es precisamente el reflejo de esa unidad enraizada en la unidad de su Persona [...]. Esa es la única luz en la que nos es permitido contemplar el misterio sacerdotal de Jesús, la única vía de comprensión en la fe y de exposición teológica de las formas de participación».

¹⁴ A. ARANDA, *El cristiano «alter Christus, ipse Christus»*, p. 187. En las obras de san Josemaría se encuentran afirmaciones explícitas que avalan esta visión, como, en relación con la inseparabilidad de santidad y misión apostólica del cristiano, la expresión: «no es posible separar en Cristo su ser de Dios-Hombre y su función de Redentor» (*Es Cristo que pasa*, 106; las mismas palabras exactas, reaparecen en el n. 122, que pertenece a otra homilía).

¹⁵ A. ARANDA, «*El bullir de la sangre de Cristo*»..., o.c., p. 12. Añadimos un trabajo de otro autor que sigue esta tesis de Aranda, como indica al citarlo, aunque llega desde la concepción que percibe de la gracia en s. Josemaría, y lo aplica a la inseparabilidad entre santidad personal y apostolado: P. O'CALLAGHAN, *The Inseparability of Holiness and Apostolate. The Christian, «alter Christus, ipse Christus», in the Writings of Blessed Josemaría Escrivá*, «Annales Theologici» 16 (2002/1) 135-164.

sacerdocio de Cristo. A partir del capítulo IV, de modo más sistemático, estudia consecuencias de esta visión cristológica en la vida y espíritu cristiano que propone san Josemaría: da lugar a un mensaje de santidad en la vida cotidiana¹⁶, se relaciona con la fórmula «alter Christus, ipse Christus», y está en la base de una espiritualidad secular, que tiene como cometido propio la transformación del mundo desde dentro. Es aquí donde encontramos el nexo con el tercero de los trabajos mencionados, presentado en el congreso del centenario en Roma, en enero del 2002¹⁷. Parece como si recogiera en los primeros epígrafes de esa conferencia, un resumen —con una reelaboración bien cuidada— de las ideas contenidas en *El bullir de la sangre de Cristo*, para continuar su reflexión enlazando con el punto que mejor caracteriza el espíritu de san Josemaría, también como fundador del Opus Dei: la santificación del trabajo profesional y la configuración cristiana del mundo a través del mismo trabajo santificado. De este modo, puede abordar su enseñanza más característica, basándose en la visión cristológica esencial que en los últimos años ha desarrollado.

Según esto, podríamos decir que san Josemaría entiende de un modo particular, y así lo subraya, que la encarnación del Verbo ha de ser considerada siempre *encarnación-para-redimir*, y por ello, identificarse con Cristo conlleva para el cristiano de forma inseparable una misión co-redentora. Éste es, sin duda, un punto central de la luz con que san Josemaría contempla la encarnación, y también un modo de hacer explícito el contenido de la visión que tiene de Cristo, que está detrás de la afirmación del primer sucesor del fundador del Opus Dei: «la profunda percepción de la riqueza del misterio del Verbo Encarnado fue el cimiento sólido de la espiritualidad del fundador»¹⁸.

¹⁶ Antes de entrar propiamente en ese punto, en el capítulo IV, ofrece una visión general del cristocentrismo en la espiritualidad cristiana, y se detiene en mostrar «la riqueza escondida del misterio del Verbo encarnado»; esas páginas son las que desarrollan de modo más explícito la centralidad de la unión entre el ser y la misión en el cristiano (cfr. *ibid.*, pp. 161-166).

¹⁷ A. ARANDA, *Identidad cristiana y configuración del mundo*, o.c.

¹⁸ A. DEL PORTILLO, *Entrevista sobre el Fundador del Opus Dei*, Rialp, Madrid 1993, p. 77.

II. La fórmula: "Perfectus Deus, perfectus homo"

Si se analizan las citas que san Josemaría emplea en las dos colecciones de homilías, *Es Cristo que pasa* y *Amigos de Dios*¹⁹, destaca la centralidad que parece tener la fórmula: *perfectus Deus, perfectus homo*²⁰. Que esas palabras expresan de modo sintético un núcleo de la enseñanza de san Josemaría, lo proponía ya Fabro, quien refiriéndose a los temas teológicos centrales del mensaje espiritual de san Josemaría Escrivá de Balaguer, afirmaba que su «fundamento debe buscarse en una comprensión especialmente rica y coherente del Misterio de Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre, según la fórmula atanasiana tan querida para el autor»²¹. Además, en las mismas homilías encontramos esa fórmula unida a la contemplación de Cristo, como si el mismo autor quisiera dejarnos una traza de que ahí —al menos en ese momento— detiene su mirada: «Te contemplo *perfectus Deus, perfectus homo* (Símbolo *Quicumque*): verdadero Dios, pero verdadero Hombre: con carne como la mía»²². Tam-

¹⁹ Empleamos estas dos obras como punto de referencia, por ser las publicaciones donde s. Josemaría expone sus enseñanzas de un modo más completo, aunque no sistemático. Tomaremos algunos resultados de nuestro estudio: *Las «homilías» de San Josemaría Escrivá, meditaciones del misterio de Cristo. Un análisis de forma y contenidos*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2004, 488 pp.

²⁰ Se trata de la cita más frecuente en esas homilías, reproducida literalmente —a veces en los dos idiomas, otras sólo en uno— en once de ellas. El dato es más significativo si se considera que entre las referencias extrabíblicas, ninguna otra aparece en más de dos ocasiones, y que el texto de la Escritura más repetido, también referido a la encarnación (*Filip* 2, 7), es citado literalmente en nueve homilías.

²¹ C. FABRO, *Santos en el mundo*, p. 101. Algo parecido trata en: *Virtù umane & soprannaturali nelle omelie di Mons. Escrivà. Ascetica & teologia in "Amici di Dio"*, «Studi Cattolici» 265 (1983/3), pp. 181-185; en p. 183, se lee: «Si tratta che il cristiano deve essere un "uomo completo". A questo mira, perché è il fondamento dell'intuizione teologico-mistica dell'Autore, il mistero centrale dell'Incarnazione». También menciona la misma fórmula Pell, como ya hemos indicado (G. PELL, o.c., p. 144).

²² *Amigos de Dios*, 201. También lo afirma referido a la Humanidad de Jesús, como subrayamos aquí: «Tenía hambre. ¡El Hacedor del universo, el Señor de todas las cosas padece hambre! ¡Señor, te agradezco que —por inspiración divina— el escritor sagrado haya dejado ese rastro en este pasaje, con un detalle que me obliga a amarte más, que me anima a desear vivamente la contemplación de tu Humanidad Santísima! *Perfectus Deus, perfectus homo* (Símbolo *Quicumque*), perfecto Dios, y perfecto Hombre de carne y hueso, como tú, como yo» (*Amigos de Dios*, 50). De todos modos, en parte, es un modo de hablar

bién es frecuente que la coloque en aposición, entre comas, respecto a la palabra Jesucristo²³.

Basándose en esta fórmula es posible individuar un elemento de la intuición central que san Josemaría tendría de la encarnación, que en cierto sentido vendría a completar la propuesta de Aranda. Es el enfoque seguido en el artículo ya mencionado de Tanzella-Nitti, que, de momento, no ha tenido un desarrollo posterior. Esta línea iría dirigida a descubrir que su contemplación de Cristo conduce a la valoración positiva de todas las realidades humanas, como lugar de encuentro con Dios, tal como sugieren las siguientes palabras del Decreto de reconocimiento de sus virtudes heroicas:

«A partir de una viva contemplación del misterio del Verbo Encarnado, el Siervo de Dios comprendió en profundidad de qué modo, en el corazón del hombre renacido en Cristo, el ámbito de las cosas humanas se compenetra con la economía de la vida sobrenatural, y se convierte en lugar y medio de santificación»²⁴.

En los enfoques expuestos hasta aquí, encontramos un punto común: la mirada cristológica de san Josemaría se concentra en el misterio de la encarnación del Verbo, «el hecho trascendental, con el que se unen el cielo y la tierra, Dios y el hombre»²⁵. Desde ahí, se comprende ya que todos los posibles ángulos para contemplar su vida, y los distintos episodios que relatan los Evangelios, aparezcan llenos de significado²⁶.

que no se ha de referir necesariamente al núcleo de su contemplación de Cristo; de hecho lo emplea también en otra ocasión con Jesús niño: «yo también, urgido por esa pregunta, contemplo ahora a Jesús, *reclinado en un pesebre* (Lc II, 12), en un lugar que es sitio adecuado sólo para las bestias. ¿Dónde está, Señor, tu realeza: la diadema, la espada, el cetro?...» (*Es Cristo que pasa*, 31).

²³ Cfr. *Es Cristo que pasa*, 83; 89 y 107.

²⁴ Congregación para las Causas de los Santos, *Decreto sobre las virtudes heroicas del Siervo de Dios Josemaría Escrivá*, Roma 9-IV-1990, en AAS, 82 (1990) 1451.

²⁵ *Es Cristo que pasa*, 18.

²⁶ En un análisis de las citas evangélicas literales de *Es Cristo que pasa* y *Amigos de Dios*, se comprueba que abarcan toda la vida de Jesús. Distribuyéndolas entre Anuncio-Infancia, Vida Pública, Última Cena, Pasión y Resurrección, los porcentajes son, respectivamente: 11, 67, 12, 5 y 6. Respecto a la extensión que ocupan esos relatos en los evangelios, aumenta el uso de la primera (se dobla) y de la Última Cena, disminuye el de la Vida Pública, y se mantienen, aproximadamente, los dos últimos momentos de la vida de Cristo.

Sin embargo, la contemplación de la encarnación parece interpretarse de dos modos: con el acento colocado sobre la unidad del ser y la misión, siguiendo a Aranda, o sobre la fórmula mencionada del símbolo *Quicumque*. De estas dos líneas, nos parece conveniente exponer algo más la que se enuncia en el artículo de Tanzella-Nitti, aunque seguiremos ese ensayo sólo como tendencia.

La fórmula invita a fijarse en la encarnación, pero prescinde —en abstracto— del motivo por el cuál se realiza, de la consideración de la misión²⁷. Parece indicar dos caminos por los que indagar en su significado, o mejor, una doble vía de profundización en la comprensión del misterio.

Considerando la realidad de las limitaciones humanas, el hombre podría plantearse la duda de si su naturaleza no estaría tan corrompida por el pecado de origen, que tanto sus obras como su ser habrían perdido todo posible punto de contacto con la divinidad: la imperfección humana sería intrínsecamente incompatible con la perfección de Dios²⁸. Según esta mentalidad, las realidades humanas no tendrían valor en sí, es más, sería necesario rechazarlas para poder mantener una relación con Dios, pues estarían intrínsecamente viciadas por la misma naturaleza caída. No sería sólo la maldad del pecado la que apartaría de Dios, sino las consecuencias que ha traído, debilitando la naturaleza, que serían impedimento para el acceso a la divinidad. En este sentido, las cosas creadas encerrarían

²⁷ Al mencionar el motivo de la encarnación no nos referimos a la hipótesis escolástica de si se habría producido la encarnación si no hubiera habido pecado ni a las posibles soluciones Tomista o Escotista (cfr., por ejemplo, F. OCÁRIZ - L.F. MATEO-SECO - J.A. RIESTRA, *El Misterio de Jesucristo*, Eunsá, Pamplona 1991, pp. 73-75): el pecado original y la consecuente necesidad de redención del hombre son un dato que atraviesa las homilías de san Josemaría de parte a parte, haciendo ocioso cualquier planteamiento que no lo considere.

²⁸ La dificultad se ha presentado de muy diversos modos a lo largo de la historia. Un ejemplo es la concepción que desemboca en la soteriología de la *sustitución penal* (cfr., entre otros, F. OCÁRIZ - L.F. MATEO-SECO - J.A. RIESTRA, *El Misterio de Jesucristo*, o.c., pp. 384-386); sobre las consecuencias del pecado en la naturaleza para Lutero, cfr. también B. MONDIN, *Storia della Teologia*, Studio Domenicano, Bologna 1996, vol. IV, pp. 160-163. De todos modos, no existen señales claras en los textos publicados de S. Josemaría que hagan pensar que se refiera a una formulación concreta de este problema, que, en todo caso, es antiguo y requeriría un estudio específico.

en sí mismas una trampa para esa naturaleza caída, pues apartarían irremediabilmente del camino de la santidad²⁹. San Josemaría resalta que contra este planteamiento se alza la vida de Cristo, que no comete pecado pero tampoco se siente contaminado por el contacto con las criaturas: se involucra en el mundo de los hombres como uno más, no se aparta de las realidades humanas ni se retrae, sino que se encuentra voluntariamente insertado en medio de la sociedad de su tiempo sin perder la santidad que tiene por ser Dios.

Resulta significativo a este respecto, que muchos de los textos que emplean la fórmula que estamos analizando se detengan en las limitaciones a las que la Humanidad de Jesús se ve sometida³⁰. El mismo hecho de que el Verbo haya asumido libremente las consecuencias de una naturaleza débil, y de verle pasar hambre, sed, cansancio, dolor, echa por tierra esa otra concepción del hombre, y abre el camino a la consideración de que las cosas humanas —excluido el pecado— son santificables, se pueden convertir en divinas, consideración que proviene así de una comprensión profunda de la encarnación, de la unión personal de la naturaleza divina y la humana³¹. La primera vía, por tanto, se podría formular así: que Jesucristo no haya debido despojarse de su perfección divina para asumir la naturaleza humana, asegura que la naturaleza humana es capaz de unirse a Dios. Es también éste, en parte, el origen de la emoción que, según se aprecia en sus homilías, suscita en san Josemaría la contemplación de los aspectos que mejor resaltan la debilidad de la Humanidad de Cristo, junto con la certeza de que ese abajamiento se realiza por amor a la criatura. El mundo y las realidades humanas, purificadas del pecado, son por tanto buenas, santificables, ya que el mismo

²⁹ Son las ideas que se encuentran también en la base de la visión Jansenista del hombre después del pecado (cfr. *ibid.*, pp. 432-445).

³⁰ Cfr., por ejemplo, *Amigos de Dios*, 50, 176 y 201.

³¹ «Esa es la gran osadía de la fe cristiana: proclamar el valor y la dignidad de la humana naturaleza, y afirmar que, mediante la gracia que nos eleva al orden sobrenatural, hemos sido creados para alcanzar la dignidad de hijos de Dios. Osadía ciertamente increíble, si no estuviera basada en el decreto salvador de Dios Padre, y no hubiera sido confirmada por la sangre de Cristo y reafirmada y hecha posible por la acción constante del Espíritu Santo» (*Es Cristo que pasa*, 133).

Hijo las ha santificado asumiéndolas como propias, sin dejar de ser por ello perfecto Dios³². En el artículo de Tanzella-Nitti, esta vía se concreta en la consideración positiva de las virtudes humanas que san Josemaría manifiesta³³, pero también en que el mundo es bueno, y en sí mismo ordenable a Dios³⁴.

La segunda vertiente de la fórmula atanasiana, se centra en la perfección humana de Cristo. La Persona de Jesús es el mismo Verbo divino, pero eso no le quita nada de su humanidad, al contrario, todo lo que deshumaniza al hombre tiene su raíz en el pecado, por eso, sólo la humanidad de Cristo —que permanece limpia de ofensa a Dios— puede ser perfecta. Para el cristiano, las consecuencias están en la línea de la comprensión de la elevación sobrenatural, la acción de la gracia sobre el sujeto, y se pueden concretar así: que el único hombre perfecto sea también perfecto Dios, indica que la naturaleza humana se perfecciona precisamente en la unión con Dios. El hecho de que la segunda Persona de la Trinidad asuma en unión hipostática una naturaleza humana perfecta, se convierte en garantía de que en la elevación sobrenatural del cristiano, la naturaleza no sólo no queda destruida ni anulada, sino que se perfecciona, llegando a poder afirmar, como propone san Josemaría: «Nadie puede ganar al cristiano en humanidad»³⁵. Y lo subraya esa idea en algún caso recurriendo a la fórmula que estamos analizando: «Cristo es *perfectus Deus, perfectus homo* (Símbolo *Quicumque*), Dios, Segunda Persona de la Trinidad Beatísima, y hombre perfecto. Trae la salvación, y no la destrucción de la naturaleza»³⁶. Pero no lo considera sólo desde un plano ontológico: tampoco las acciones concre-

³² «Cristo, perfecto Dios y perfecto Hombre, para hacer llegar a los hombres su doctrina de salvación y manifestarles el amor de Dios, procedió de modo humano y divino. Dios condesciende con el hombre, toma nuestra naturaleza sin reservas, con excepción del pecado. Me produce una honda alegría considerar que Cristo ha querido ser plenamente hombre, con carne como la nuestra. Me emociona contemplar la maravilla de un Dios que ama con corazón de hombre» (*Ibid.*, 107).

³³ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, o.c., pp. 370-371.

³⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 373-376.

³⁵ *Amigos de Dios*, 93.

³⁶ *Ibid.*, 73.

tas de Jesucristo en cuanto hombre, dejan de ser humanas por esa unión, sino que mantienen su condición, a la vez que adquieren un nuevo valor —se perfeccionan— de cara a la eternidad, por ser las acciones del Hijo, que vive en su constante —eterno— diálogo con el Padre. En consecuencia, cuando el cristiano está unido a Cristo, todo su obrar humano libre de pecado, puede ser elevado a un plano superior, con valor redentor, sin perder su carácter propio y alcanzando así una mayor perfección. Desde su contemplación de Cristo, puede así san Josemaría afirmar con vigor que la vida del cristiano es el lugar teológico donde producir el encuentro de lo humano y lo divino:

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. Por eso os he repetido, con un repetido martilleo, que la vocación cristiana consiste en hacer endecasílabos de la prosa de cada día. 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...³⁷.

Esta doble vía de profundización desemboca así en una comprensión de las realidades creadas que se caracteriza por la armonía entre lo humano y lo divino, pues todo lo que pertenece al mundo de los hombres se ve afectado por la acción de Dios que —purificado de pecado— lo asume como propio. Con palabras de san Josemaría:

No hay nada que pueda ser ajeno al afán de Cristo. Hablando con profundidad teológica, es decir, si no nos limitamos a una clasificación funcional; hablando con rigor, no se puede decir que haya realidades —buenas, nobles, y aun indiferentes— que sean exclusivamente profanas, una vez que el Verbo de Dios ha fijado su morada entre los hijos de los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos,

³⁷ *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1968, n. 116. La cita corresponde a la última parte, que recoge la homilía titulada: *Amar al mundo apasionadamente*.

ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte³⁸.

En la unidad misma de la naturaleza humana y la divina en Cristo, encuentra san Josemaría una garantía de que el mundo es santificable; para afirmar su bondad suele apoyarse en que es obra del Creador, y que sólo con el pecado hace su aparición el mal; pero tras la caída, lo que asegura al hombre la posibilidad de encontrar en el mundo un camino de acceso a Dios, es el hecho de que la naturaleza humana ha sido asumida por la Segunda Persona de la Santísima Trinidad³⁹.

III. Una consecuencia inmediata: las “virtudes humanas”

Un texto particularmente significativo sobre esta doble vía y su aplicación al cristiano, se encuentra al inicio de la homilía de *Amigos de Dios* titulada *Virtudes Humanas*, en la que dedica dos números consecutivos a explicar el valor de esas virtudes que pueden ser adquiridas con las solas fuerzas naturales⁴⁰. El primero (n. 74) viene a continuación de la cita del Símbolo *Quicumque* que estamos comentando, y el segundo se cierra precisamente con las mismas cuatro palabras. Subraya fuertemente su interés Cornelio Fabro, cuando afirma después de reproducir una parte de estos párrafos:

³⁸ *Es Cristo que pasa*, 112. En la ceremonia de la beatificación, lo subrayó así el Santo Padre Juan Pablo II: «el Hijo de Dios, al encarnarse, se ha unido en cierto modo a toda la realidad del hombre y a toda la creación» (*Homilía de la misa de beatificación de Josemaría Escrivá de Balaguer y Giuseppina Bakhita*, 17-V-1992, en AAS, 85 (1993) 243).

³⁹ «Hemos de amar el mundo, el trabajo, las realidades humanas. Porque el mundo es bueno; fue el pecado de Adán el que rompió la divina armonía de lo creado, pero Dios Padre ha enviado a su Hijo unigénito para que restableciera esa paz. Para que nosotros, hechos hijos de adopción, pudiéramos liberar a la creación del desorden, reconciliar todas las cosas con Dios» (*Es Cristo que pasa*, 112). La misma idea algo más desarrollada se lee en *Ibid.*, 183. Cfr. G. TANZELLA-NITTI, o.c., pp. 373-375, que también cita el párrafo que hemos reproducido.

⁴⁰ Tanzella-Nitti emplea también estos párrafos en su artículo en momentos diversos: cfr. o.c., pp. 370-371; 372; 377.

«esta página vale por un tratado de ascética y mística, y expresa, a mi juicio, la originalidad evangélica del Opus Dei»⁴¹.

Con actitud pedagógica, san Josemaría comienza por describir los errores contrarios:

Cierta mentalidad laicista y otras maneras de pensar que podríamos llamar *pietistas*, coinciden en no considerar al cristiano como hombre entero y pleno. Para los primeros, las exigencias del Evangelio sofocarían las cualidades humanas; para los otros, la naturaleza caída pondría en peligro la pureza de la fe. El resultado es el mismo: desconocer la hondura de la encarnación de Cristo, ignorar que *el Verbo se hizo carne*, hombre, y *habitó en medio de nosotros* (Jn 1, 14)⁴².

Ni rehuir lo divino para resaltar lo humano (contra “cierta mentalidad laicista”), por tanto, ni rechazar lo humano por aspirar a lo divino (excluyendo “maneras de pensar *pietistas*”); san Josemaría fija la solución en Cristo: la perfección se ha dado en la unión. Para explicarlo mejor, continúa presentando dos extremos contrapuestos. Uno lo constituyen aquellos que tienen buenas disposiciones humanas, pero no tratan a Dios, de quienes dice: «yo me atrevo a afirmar que quien reúne esas condiciones está a punto de ser generoso con Dios, porque las virtudes humanas componen el fundamento de las sobrenaturales»⁴³. El opuesto serían «tantos que se dicen cristianos —porque han sido bautizados y reciben otros Sacramentos—, pero que se muestran desleales, mentirosos, insinceros, soberbios... Y caen de golpe. Parecen estrellas que brillan un momento en el cielo y, de pronto, se precipitan irremisiblemente»⁴⁴. Y concluye:

Si aceptamos nuestra responsabilidad de hijos suyos, Dios nos quiere muy humanos. Que la cabeza toque el cielo, pero que las plantas pisen

⁴¹ *Santos en el mundo*, p. 44; en el mismo lugar destaca esta homilía como la “central” de *Amigos de Dios*.

⁴² *Amigos de Dios*, 74. El párrafo inmediatamente anterior contiene la cita *perfectus Deus, perfectus homo*.

⁴³ *Ibid.*, 74.

⁴⁴ *Ibid.*, 75.

bien seguras en la tierra. El precio de vivir en cristiano no es dejar de ser hombres o abdicar del esfuerzo por adquirir esas virtudes que algunos tienen, aun sin conocer a Cristo. El precio de cada cristiano es la Sangre redentora de Nuestro Señor, que nos quiere —insisto— muy humanos y muy divinos, con el empeño diario de imitarle a El, que es *perfectus Deus, perfectus homo*⁴⁵.

San Josemaría, por tanto, parece tomar su comprensión de estas «virtudes humanas» y la necesidad de ser «muy humanos y muy divinos» de la contemplación de Cristo, *perfectus Deus, perfectus homo*⁴⁶.

IV. Convergencia y complementaridad de los dos enfoques

La contemplación de Cristo que san Josemaría muestra en sus escritos, como se ha visto, se focaliza en la encarnación, se entiende que no en cuanto al momento de realizarse —punto de vista temporal—, sino respecto al hecho mismo y a su significado. Tanto en la propuesta de Aranda —unidad del ser y la misión en Cristo—, como

⁴⁵ *Ibid.* Otro texto de contenido y estructura similar se encuentra en *Es Cristo que pasa*, donde describe «algunas actitudes, que son producto de no saber penetrar en ese misterio de Jesús», que —resumiendo—, se concretan en dos: «la mentalidad de quienes ven el cristianismo como un conjunto de prácticas o actos de piedad, sin percibir su relación con las situaciones de la vida corriente, con la urgencia de atender a las necesidades de los demás y de esforzarse por remediar las injusticias», y, por otro lado, la de aquellos que «tienden a imaginar que, para poder ser humanos, hay que poner en sordina algunos aspectos centrales del dogma cristiano, y actúan como si la vida de oración, el trato continuo con Dios, constituyeran una huida ante las propias responsabilidades y un abandono del mundo» (*Es Cristo que pasa*, 98).

⁴⁶ Análogas conclusiones podrían extraerse de otros dos textos que emplean la misma fórmula. El n. 652 de *Surco* (Rialp, Madrid 1986), recurre a ella para resaltar la importancia de las virtudes humanas: «“Jesus Christus, perfectus Deus, perfectus Homo” —Jesucristo, perfecto Dios y perfecto Hombre. Muchos son los cristianos que siguen a Cristo, pasmados ante su divinidad, pero le olvidan como Hombre..., y fracasan en el ejercicio de las virtudes sobrenaturales —a pesar de todo el armatoste externo de piedad—, porque no hacen nada por adquirir las virtudes humanas». A su vez, en *Forja* (Rialp, Madrid 1987), n. 290, las limitaciones del *perfectus homo* son ocasión para comprender la necesidad de ser muy humanos: «[...] El, “perfectus Deus, perfectus Homo” —perfecto Dios y perfecto Hombre—, que tenía toda la felicidad del Cielo, quiso experimentar la fatiga y el cansancio, el llanto y el dolor..., para que entendamos que ser sobrenaturales supone ser muy humanos».

en la que arranca de la consideración de Cristo como perfecto Dios y perfecto hombre, que acabamos de exponer, hemos detenido la reflexión en el significado inmediato que encontraría san Josemaría a ese hecho. De ambas, sin embargo, es posible deducir los puntos centrales del espíritu que difundió, llegando a resultados equivalentes⁴⁷.

Podríamos decir que esas dos perspectivas resultan complementarias. Detener la mirada cristológica en la unidad del ser y la misión en Cristo, sugiere descubrir en la fisonomía de la misión los rasgos propios del modo de ser. Así, si en el hecho de ser Cristo *perfectus Deus, perfectus homo*, encontramos una garantía de que todo lo humano noble, sin perder su valor, es santificable, la misma misión se ve afectada y caracterizada por ese modo de ser. De ahí que la santificación de las realidades terrenas, se encuentra incluida en el núcleo de una contemplación de Cristo dirigida a esa «condición sacerdotal» de que habla Aranda⁴⁸.

Cabe ahora preguntarse, ¿cómo se llega a ese doble punto de vista? ¿De dónde proceden las diferencias? Nos parece que el motivo de que hayan surgido dos soluciones complementarias, se

⁴⁷ En realidad sólo se encuentra una exposición amplia por parte de Antonio Aranda, en el libro ya citado «*El bullir de la sangre de Cristo*»; de la otra rama se apuntan esas deducciones con más brevedad en el artículo de Giuseppe Tanzella-Nitti que se ha mencionado en diversos momentos. Sin embargo, los puntos en los que se centra el segundo, los destaca también el primero: filiación divina, identificación con Cristo y unidad de vida; son tres pilares interrelacionados que, partiendo de la contemplación de la encarnación, configuran toda su enseñanza espiritual.

⁴⁸ No lo presenta así «*El bullir de la sangre de Cristo*», pero nos parece que este enfoque es compatible con el que ahí se desarrolla. En su deducción resulta de gran importancia para llegar a la santificación de todas las realidades humanas, la atención que s. Josemaría presta al periodo de la vida oculta del Señor. Dirá, por eso: «sus enseñanzas acentúan y resaltan una dimensión cristológica precisa: la entrega generosa del Señor durante la casi totalidad de su vida terrena —durante treinta años—, en una existencia sencilla, ordinaria, centrada en el cumplimiento, en Él sin duda amoroso, de los propios deberes» («*El bullir de la sangre de Cristo*», o.c., p. 161). Si en esta óptica se incorporan las deducciones que hemos propuesto sobre la fórmula *perfectus Deus, perfectus homo*, la contemplación de la encarnación de Cristo contendría ya ese elemento. Entonces, la «debilidad particular por sus treinta años de existencia oculta en Belén, en Egipto y en Nazaret» (*Amigos de Dios*, 56) que manifiesta san Josemaría, resultaría coherente con su contemplación de Cristo, pero sin ser imprescindible como parte integrante de ella.

debe a la distinta óptica desde la que se plantea cada una. Se estudia siempre el elemento que aparece como central en la contemplación de Cristo de san Josemaría, y más precisamente de la encarnación de Cristo —en esto concuerdan los diversos puntos de vista—, pero desde ramas diversas de la teología. Accediendo desde la Teología Trinitaria —de la que procede Aranda—, es razonable buscar en los textos las características de la encarnación que responden al origen: el Padre que envía al Hijo a realizar la redención. Esa perspectiva se interroga sobre el motivo de la encarnación, y encuentra que, en los escritos de san Josemaría, toda la realidad de la vida de Jesucristo se presenta volcada a la misión, se contempla siempre bajo esa luz. El segundo enfoque, en cambio, responde a la Teología Fundamental —en la que se encuadra Tanzella-Nitti—; la pregunta típica de esta rama teológica ante la encarnación sería: ¿cuál es su significado, su contenido noético? ¿Qué le dice al hombre que el Verbo haya tomado su naturaleza? Y la respuesta que surge de las enseñanzas de san Josemaría se concreta en la deducción de que todas las realidades humanas nobles son santificables. La primera perspectiva, nos parece, va al punto más radical de la contemplación de la encarnación que muestran los textos y la misma vida de san Josemaría⁴⁹. La segunda, en cambio, contribuye con el matiz más original, la aportación que mejor caracteriza la enseñanza de san Josemaría: la posibilidad de “divinizar” todo lo humano, la realización de la misión en y a través de la santificación de esas realidades, y en particular del trabajo; de ahí que sea este aspecto el que el Decreto sobre sus virtudes deduce de su contemplación de la encarnación en el párrafo ya citado⁵⁰. En la convergencia de ambos puntos de vista, por tanto, tendríamos la radicalidad y la originalidad de su propuesta espiri-

⁴⁹ Como muestra Aranda, la radicalidad de la vida, el espíritu y la misión de s. Josemaría se presentan con energía descubriendo en la contemplación de Cristo la unidad entre el ser y la misión; partiendo sólo de la consideración de la fórmula atanasiana no se presenta la misión de Cristo —y por tanto la del cristiano— con la misma fuerza.

⁵⁰ También Fabro, como se ha visto, coloca la «originalidad evangélica del Opus Dei» en la aplicación de esa luz a la concepción de las virtudes humanas. El desarrollo de Aranda, presenta este punto en cierta dependencia de la atención prestada por san Josemaría a la vida ordinaria de Jesús en Nazaret.

tual: la existencia cristiana íntegra, sin componendas, de quien se sabe hijo de Dios, llamado a conducir la creación hacia el Creador desde su lugar en el mundo, convirtiendo en divinos todos los caminos de la tierra.

De este modo, la visión de Cristo que san Josemaría percibe abraza y unifica los distintos elementos cristológicos considerados, y se traduce para el cristiano —a través de una formulación de la santidad en términos de identificación con Cristo—, en lo que denomina “unidad de vida”⁵¹. En este concepto funde el aspecto ascético-espiritual con el apostólico, desarrollando ambos en el ámbito secular del cristiano corriente. Desde esa concepción de la vida cristiana, lo más intrascendente, las acciones aparentemente menos relacionadas con la gloria de Dios y la salvación de las almas, adquieren el relieve de un servicio a estos grandes ideales, si se realizan en diálogo con Dios y por amor a Él. Se descubre que es posible cumplir la voluntad divina no sólo dedicando la propia actividad al servicio directo de la Iglesia, sino también en el ámbito de la propia profesión u oficio, del descanso, de la familia, de la amistad, y, embebidos en las situaciones más comunes, mantener un diálogo constante con el Creador. Y esta noción, como sugiere Pedro Rodríguez, arranca en san Josemaría precisamente de la contemplación de la encarnación de Cristo:

⁵¹ Cfr. *Es Cristo que pasa*, 10, 11 y 126; *Amigos de Dios*, 165. En *Camino* (1939) ya se encuentra el concepto, pero no con esa fórmula, aunque parece que ya la usaba en 1931 (Cfr. A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ-IGLESIAS - J.L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Eunsa, Pamplona 1986, p. 42). Idéntica expresión emplea el Concilio Vaticano II aplicada a los sacerdotes (*Presbyterorum Ordinis*, 14), y para los laicos la desarrolla Juan Pablo II en la *Christifideles Laici* (para un estudio sobre la unidad de vida en ese documento ver R. LANZETTI, *La unidad de vida y la misión de los fieles laicos en la Exhortación Apostólica “Christifideles laici”*, «Romana», Estudios 1985-1996, pp. 85-102). Una explicación detallada —y aplicada— se puede encontrar en: A. ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, Eunsa, Pamplona 2000. Sobre cómo lo entiende san Josemaría también: I. DE CELAYA, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, en P. RODRÍGUEZ (cur.), *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. En el 50 aniversario de su fundación*, o.c., pp. 321-340; D. LE TOURNEAU, *Las enseñanzas de S. Josemaría Escrivá sobre la unidad de vida*, «Scripta Theologica» 31 (1999/3) 633-676.

Esta “unidad de vida”, según el Fundador del Opus Dei, es el reflejo del misterio de Cristo en el cristiano. Por eso, el pasaje del Símbolo *Quicumque* que presenta a Jesucristo *Perfectus Deus, perfectus homo* era habitual en su palabra y en su pluma para explicar la “unidad de vida”. El misterio de Cristo —formalmente: dualidad de naturalezas en la unidad salvadora de la Persona— es, visto desde este ángulo, como el *exemplar supremum* de la imagen del cristiano que nos presenta la doctrina espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer: imitar a Cristo en la vida ordinaria es buscar continuamente —oración y lucha ascética— la unidad, la síntesis redentora de lo más divino y de lo más terreno»⁵².

La «dualidad de naturalezas en la unidad salvadora de la Persona» sería la visión cristológica que fundaría la «síntesis redentora de lo más divino y lo más terreno».

La radicalidad de la vocación cristiana a la santidad y a la misión apostólica, se funde con la valoración positiva de todo lo humano, en la misma contemplación central del misterio de la encarnación de Cristo; en palabras de san Josemaría:

No me cansaré de repetir, por tanto, que el mundo es santificable; que a los cristianos nos toca especialmente esa tarea, purificándolo de las ocasiones de pecado con que los hombres lo afeamos, y ofreciéndolo al Señor como hostia espiritual, presentada y dignificada con la gracia de Dios y con nuestro esfuerzo. En rigor, no se puede decir que haya nobles realidades exclusivamente profanas, una vez que el Verbo se ha dignado asumir una naturaleza humana íntegra y consagrar la tierra con su presencia y con el trabajo de sus manos. La gran misión que recibimos, en el Bautismo, es la corredención. Nos urge la caridad de Cristo —cfr. 2Cor 5, 14—, para tomar sobre nuestros hombros una parte de esa tarea divina de rescatar las almas⁵³.

Este párrafo expone, nos parece que de modo completo, la cristología fundante del espíritu de san Josemaría: Cristo, Hijo de Dios Padre, asume la naturaleza humana uniéndola a la divina para realizar la redención. Ninguno de estos elementos estará ausente cuando

⁵² P. RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Eunsa, Pamplona 1986, pp. 119-120.

⁵³ *Es Cristo que pasa*, 120.

hable de la encarnación. Y la consecuencia: entender que el mundo es santificable y elevable al orden de la gracia, y colocar al cristiano corriente ante la responsabilidad de transformar la sociedad desde dentro, asumiendo esa tarea divina como propia.

Abstract

Los rasgos esenciales de la propuesta espiritual de S. Josemaría, son bien conocidos. ¿Responden a algún aspecto particular del misterio de Cristo que se encuentre en el centro de su contemplación cristológica? Se presentan dos soluciones. Aranda propone la condición sacerdotal de Cristo, concebida como perfecta unidad entre el ser y la *misión*. La otra se desarrolla aquí brevemente, a partir de la fórmula *Perfectus Deus, perfectus homo*, y se aplica al papel de las "virtudes humanas" en las enseñanzas de S. Josemaría. Finalmente, se muestra que ambas son complementarias y componen su visión del misterio de la encarnación.

The main features of St. Josemaría's spirituality are well known nowadays. This study considers whether or not it involves a particular aspect of the mystery of Christ, at the core of his contemplation of Christ. Two solutions are proposed. Aranda's approach suggests that Christ's priestly condition -conceived as the deep bond between *being* and *mission*. The other is briefly developed on the basis of the formula *Perfectus Deus, perfectus homo*, and applied to the importance of "Human Virtues" in St. Josemaría's teachings. Their complementarity between both solutions is shown, as both may be considered as key elements in his central view of the mystery of the Incarnation.

Viale Bruno Buoizzi, 73 - 00197 Roma
paniello@villatevere.inet.it