ACERCA DE LA NOCIÓN DE «EXISTENCIA CRISTIANA»

Cruz González Ayesta

A cualquiera que se asome a los escritos del profesor Illanes no se le escapará lo que pudiera llamarse un gusto por el infinitivo; en efecto, hay una tendencia en su lenguaje al uso prevalente de esta forma verbal, de manera que nos hablará del *existir*, del *vivir*, del *acontecer*, del *filosofar*, del *teologizar*..., etc. Este predominio no responde, a mi modo de ver, solamente a un rasgo formal de su lenguaje, sino más bien a un deseo de desembarazarse del peso —de los moldes— de lo ya dado. Responde, en definitiva, a un deseo de expresar la vida, que es un *fieri*, un hacerse: un presente abierto a un futuro y que retiene el pasado, y no algo cosificado, ya constituido.

El *gusto por el infinitivo* resume las líneas de fuerza del modo de hacer teología de Illanes; antes de entrar en la consideración de la noción de existencia cristiana quiero hacer algunas consideraciones sobre los rasgos de su teologizar que sirvan como introducción a la segunda parte de este artículo.

I. Teología del Dios vivo

Dios es un Dios vivo y actuante, Cristo es el Resucitado que vive, no una figura que pasó; el hombre, existiendo en el tiempo, es llamado a conocer y responder a la palabra y acción de Dios en Cristo. El mensaje cristiano tiene toda la fuerza y toda la actualidad del *hoy*: del hoy de Dios, que es la eternidad, y del hoy del hombre, que es *kairos*. El misterio cristiano es una realidad palpitante y no un legado de ideas o una heredada visión del mundo (sin que esto suponga negar que la fe es un depósito recibido con un contenido intelectual que proporciona, desde luego, una visión de Dios, el hombre y el mundo). El profesor Illanes se propone —como rezan dos de sus títulos— *hablar de Dios* y, por tanto, hacer una *teología del Dios vivo*. Para hablar del Dios vivo es preciso poseer una fe viva que, al estar informada por la caridad, ponga al hombre en comunión con la Trinidad. Dicho en términos clásicos, la teología que ahonda en la *fides quae* (pensar la fe) es hecha desde la *fides qua* (pensar en

la fe y desde la fe)[1]. Formulado en términos contemporáneos, es preciso recuperar la unidad entre teología y espiritualidad[2]. Este es el primer rasgo de la teología que quiero destacar.

Illanes propone, especialmente en los escritos dedicados a las relaciones entre la fe y la razón[3], que la teología requiere, para su correcto desarrollo, de dos condiciones simultáneas. Por una parte, es necesario rehabilitar la razón: recuperar la confianza en la capacidad de la inteligencia humana para alcanzar la verdad, y no sólo en el ámbito de los saberes particulares o sectoriales, sino también en su vertiente de ultimidad, es decir, en el ámbito metafísico. Por otra parte, se hace preciso que la razón reconozca su limitación cuando trata de encontrar la explicación de lo real; sólo entonces queda dispuesta, abierta, para recibir la ayuda de la fe, que le proporciona certezas razonables, si bien no demostrables. Cuando se cede a la tentación de la soberbia de la razón, se termina por experimentar igualmente su limitación, pero entonces la razón, curvada sobre sí misma, ya no puede abrirse a nada y cae en los planteamientos auto-referenciales: no se habla de lo real sino de la idea de lo real o de lo real en tanto accesible al hombre en alguna experiencia. Esta situación de la razón, que caracteriza el momento histórico en que nos situamos, revierte sobre la teología: no se habla de Dios sino de nuestro hablar de Dios. Illanes plantea las relaciones entre fe y razón en el plano existencial y concreto de la unidad del sujeto, que piensa tanto cuando filosofa como cuando teologiza, y pone de manifiesto las implicaciones, en este campo, del principio de la unidad entre creación y redención. Este es el segundo rasgo de la teología de Illanes al que me quiero referir.

La fe sana la razón; esto quiere decir que la fe respeta la autonomía de la razón, su condición propia, y la pone en condiciones de generar un auténtico pensamiento capaz de ir más allá de lo que podría con sus solas fuerzas. Comentando ideas de la encíclica *Fides et Ratio*, Illanes destaca que Juan Pa-

1. «La teología tendía a concebirse a sí misma como actividad, ciertamente científica y refleja pero, a la vez e inseparablemente, profundamente vital, se hacía patente que su proceder presupone la fe no sólo en cuanto suma de contendidos (*fides quae*), sino también en cuanto disposición del espíritu (*fides qua*) que sostiene e impulsa el proceso del teologizar» (J.L. ILLANES, *Desafíos teológicos de la nueva evangelización en el horizonte del tercer milenio*, Madrid 1999, 117).

2. «¿Cómo hablar de Dios al hombre de hoy? Diría que sencillamente viviendo de Dios» (J.L. ILLANES, *Hablar de Dios*, Madrid 1970, 152). «La fe es fuente no sólo de vida religiosa sino de auténtico conocer humano y, por tanto, de filosofía; más aún, conocer y vida religiosa se implican» (*Sobre el saber teológico*, Madrid 1978, 210). «El teologizar reclama en suma un clima de oración, un profundo sentido religioso, y un secreto coloquio interior, de manera que los estudios teológicos no sólo ilustren la fe sino que además enciendan la caridad» (*Teología y facultades de teología*, Pamplona 1991, 82).

3. Cfr. J.L. ILLANES, *Los estados de la filosofía (Comentario a Fides et Ratio 75-77)*, en J. ARANGUREN, J J. BOROBIA, M. LLUCH (eds.), *Fe y Razón*, Pamplona 1999, 367-383, y *Fe y razón, filosofía y teología (Consideraciones al hilo de la «Fides et Ratio»)*, en «Scripta Theologica» 31 (1999) 783-820.

blo II invita no a promover un modo de pensar más certero, sino a promover el pensar en cuanto tal, devaluado por la crisis de la modernidad, y ello —insiste Illanes— porque la fe connota intrínsecamente la razón. Siendo la teología un quehacer donde el creyente *piensa* la fe que vive (*intellectus fidei*), es preciso mantener la importancia de ambas instancias: la fe y la inteligencia, que se reclaman mutuamente: «La teología se configura como teología filosofando». El uso que la teología hace de la filosofía «implica un proceso no meramente instrumental sino vital, es decir, no consiste, en modo alguno, en tomar en préstamo conceptos e ideas filosóficos para aplicarlos sin más a las realidades de la fe, sino, mucho más honda y radicalmente, en un verdadero entrar en diálogo, en un repensar el teólogo, desde su perspectiva propia, lo que el filosofar aporta»[4]. La inteligencia, por una parte, es purificada y fecundada por la virtud de la fe para alcanzar mayores cotas cognoscitivas en su ejercicio y, por otra, recibe de la fe un horizonte de realidad más amplio, que puede, y debe, conocer con sus métodos propios. La teología necesita de la capacidad especulativa del ser humano, de su bagaje cultural, del saber históricamente acumulado y, especialmente, de la filosofía. Ahora bien, la primacía es de la fe.

Todo esto se hace particularmente patente en los escritos que Illanes ha dedicado al análisis de los planteamientos teológicos contemporáneos. Él ha visto, con claridad meridiana, que el núcleo de los problemas que plantean las posiciones teológicas de algunas corrientes (teología hermeneútica, teología política, teología de la liberación) y de algunos autores, tanto católicos como protestantes (Bultmann, Tillich, Metz, Gutiérrez, Küng) radica en haber subordinado la fe a determinados planteamientos filosóficos[5], y no sólo en el uso de una filosofía cuyos principios conducen al agnosticismo y al inmanentismo. Denunciar el suicidio intelectual al que se aboca el teólogo cuando considera la fe como una actitud desde la que enfrentarse al mundo, que no aporta elementos constructivos para explicar el mundo y el hombre (lo que se hace, entonces, desde otros presupuestos, sea la hermeneútica de corte heideggeriano o el marxismo), no significa proponer una apuesta por la fe de tipo irracionalista (al modo de Kierkegaard o de Barth). Illanes advierte que negar el valor intrínseco de la razón y el pensamiento humano, conduce a la disociación entre la fe y la cultura, y a la negación del valor cognoscitivo de la fe. En definitiva, «la fe no es un impulso formal, al que la cultura y la experiencia humanas doten de contenidos, sino fruto de una comunicación de la verdad divina.

4. J.L. ILLANES, *Los estados de la filosofía,* 381.

5. Por ejemplo, enjuiciando el planteamiento de H. Küng, dice: «La raíz de la disolución del cristianismo a la que se ve abocado el esfuerzo intelectual de Küng no deriva sólo del hecho de haber asumido un instrumento filosófico deficiente, sino más profundamente, de su mismo modo de concebir las relaciones entre la fe y el pensar humano. Porque toda filosofía, aun la más perfecta y acabada, conduciría a un reduccionismo teológico, si fuera asumida como luz o perspectiva desde la que juzgar el valor de la fe» (J.L. ILLANES, *Hans Küng. Ser Cristiano*, Madrid 1983, 183).

Por eso, en el diálogo entre fe y cultura, la fe tiene valor de luz, de guía, de criterio»[6].

El tercer rasgo que junto con los anteriores —unidad de teología y espiritualidad, rehabilitación de la razón y primacía de la fe— define la comprensión que, a mi entender, Illanes tiene del teologizar, se puede formular como primacía de lo existencial sobre lo esencial. Tal primacía se manifiesta en un esfuerzo continuo por hablar de lo real, que es siempre algo concreto, y no de lo pensado o dicho sobre lo real, o de la posibilidad de acceso a lo real, o de lo real en cuanto dado en alguna experiencia. «La explicación que las Escrituras nos dan de la realidad es una explicación que puede ser calificada de transracional y de existencial. Transracional porque la explicación última de la realidad no se encuentra en una ley abstracta que se despliega y que puede ser intelectualmente aprehendida y comprehendida, sino en una voluntad libre, caracterizada por la imprevisibilidad del amor. Existencial porque nos envía no a un mundo de esencias abstractas o de posibilidades, sino de seres concretos y actuantes, de personas»[7].

Decir que se prima lo existencial sobre lo esencial no significa, sin embargo, oposición alguna a la especulación filosófica, necesaria para despegarse de lo más inmediato, ni a los conceptos con los que pensamos y hablamos de lo real y, por tanto, de Dios (y, por otra parte, con los que Dios nos habla de sí mismo al revelarse). Lo que se denuncia es, más bien, la sustitución de lo real por la idea, el esencialismo, el peligro que supone olvidar que la libertad (la de Dios y la del hombre) tiene una importancia decisiva y no se puede encerrar en relaciones lógicas.

Pienso que tanto los temas[8] a los que ha dedicado su esfuerzo intelectual, como el enfoque de los mismos, están marcados por este modo particular en que el profesor Illanes vive el *intellectus fidei*. La unidad entre teología y espiritualidad asegura la comunión con Dios; sólo entonces el teólogo podrá hablar de Dios, que, siendo una trinidad de personas, sólo es alcanzado por la fe viva (*fides formata*). El teólogo hablará de Dios según su modo propio: haciendo ciencia; por tanto, especulativamente. En el momento especulativo de la

6. J.L. Illanes, *Teología y facultades de teología*, Pamplona 1991, 200.

7. Id., *Hablar de Dios*, Madrid 1970, 108.

8. El tema que aúna, a mi entender, su producción teológica es el examen del momento en que confluyen la libertad de Dios y la libertad del hombre. Este tema, visto desde la teología espiritual, se convierte en estudio sobre el trabajo y su santificación, sobre la llamada universal a la santidad, sobre el mundo entendido como tarea y no sólo como ámbito. Visto desde la dogmática, le lleva a reflexionar sobre la noción bíblica de mundo, sobre el valor que tiene para el cristianismo el tiempo y la historia, sobre la secularidad como dimensión de la Iglesia y como índole del laico. Por último, visto desde la teología fundamental, le mueve a reflexionar sobre el secularismo y la secularización como fenómenos que están en las antípodas del encuentro de la fe con la cultura en que consiste la secularidad y el respeto a la legítima autonomía de lo creado, y sobre la relación entre fe y pensamiento.

teología, la primacía sigue siendo de la fe pero la razón se despliega en toda su potencialidad[9], y el teólogo se vale de todos los logros del pensamiento discerniéndolos desde la fe. Entiendo que así en el teologizar se cumple, una vez más, la profunda unión entre creación y redención. Ambos principios teológicos —me refiero a la unidad entre creación y redención y a la unidad entre teología y espiritualidad— son, en opinión de Illanes, verdaderos cimientos de una teología que aspire a hablar de la vida de Dios, de la vida que Dios comunica a los hombres.

No son, evidentemente, originales de él, sino de los que han marcado la renovación de la teología en el siglo XX[10]; pero Illanes los vive desde su propia experiencia de vida cristiana.

La fe como luz y como impulso

Un momento significativo en la vida y, por tanto, en la teología de Illanes, es su encuentro con el Opus Dei y su vocación a vivir y transmitir el mensaje que Dios confía a su fundador, san Josemaría Escrivá, en octubre de 1928. No se trata de una afirmación gratuita sino comprobable tanto por su testimonio explícito como por el lugar que ocupa en sus obras la reflexión teológica sobre los escritos del Fundador del Opus Dei. Una anécdota personal, que él mismo relata en el prólogo a una de sus primeras obras, puede ilustrar lo dicho; la cita, que se abre con unas palabras de Bonhoeffer[11], es larga pero significativa de un programa de vida cristiana y de quehacer teológico simultáneamente:

> «*Dios no debe ser conocido en los límites, sino en la vida; Dios quiere ser conocido en la vida y no sólo en la muerte, en la salud y en la fuerza no sólo en el sufrimiento, en el actuar y no sólo en el pecado* (*Widerstund und Ergebung*, Munich, 1951, p. 11). La primera vez que leí estas palabras de Bonhoeffer despertaron en

9. «Esa respuesta del hombre [la fe], esa aceptación de Dios como un Tú al que ha de estar referido por entero, se refracta en una pluralidad de dimensiones: la totalidad de la existencia cristiana no es a fin de cuentas, sino el despliegue del sí dado en la fe. La teología es una de las líneas a través de las que se prolonga la fe, y una línea caracterizada precisamente por la acentuación del momento intelectual, por el deseo de comprender» (J.L. ILLANES, *Teología y facultades de teología*, Pamplona 1991, 109).

10. Illanes ofrece una visión panorámica de las líneas de renovación de la teología en el s. XX en: *Historia de la teología*, Madrid 1996, 321-324, y en *Desafíos teológicos de la nueva evangelización en el horizonte del tercer milenio*, Madrid 1999, 107-121.

11. D. Bonhoeffer (1906-1945), teólogo y pastor protestante, escribe una serie de cartas desde el campo de concentración donde fue internado, en las que expresa una aguda conciencia de crisis ante el proceso de secularización de la sociedad contemporánea. La publicación de tales cartas en 1951 suele considerarse el punto de inicio de la teología de la secularización. Cfr. J.L. ILLANES, *Hablar de Dios*, Madrid 1970, 14-28 e *Historia de la Teología*, Madrid 1996, 370-373.

mí un profundo eco. Mi primera reacción fue no la de tomar conciencia de los problemas que una determinada coyuntura cultural plantea al cristianismo, sino la de *sentir una vez más la llamada* a realizar el cristianismo de tal manera que llegara hasta el centro de la vida, la aspiración de superar formulaciones negativas o marginales para afirmar el cristianismo desde el mismo centro del vivir.

Vino entonces a mi memoria una escena ocurrida varios años antes en 1955, mientras cursaba en la Universidad de Sevilla los últimos años de mis estudios de derecho. Cierto día conversaba con uno de mis compañeros sobre alguno de los diversos problemas que suelen preocupar a un joven universitario próximo ya a enfrentarse con el ejercicio de la actividad profesional (...). En medio de aquella conversación, mi amigo me preguntó de pronto, sin más preparativos: "Oye, José Luis, ¿tú haces oración?".

Fue así como el *espíritu del Opus Dei penetró en mi vida*. Aquella pregunta, la conversación que siguió y otras posteriores, el conocimiento de los escritos del fundador del Opus Dei, Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, *me llevaron a profundizar en la fe cristiana que vivía desde niño, a advertir con toda claridad* que esa fe no debería ser algo limitado a momentos especiales o a lugares concretos, sino el *fundamento de toda la existencia, la fuente de todas las decisiones*»[12].

La cita, larga, es de sumo interés pues muestra la íntima unidad que hay entre teología y espiritualidad en el teologizar de Illanes. En efecto, asistimos a la génesis de un pensamiento teológico: un pasaje de Bonhoeffer le provoca la misma reacción que tiempo atrás suscitó en él una conversación; a saber, advertir la fuerza de la fe cuando se vive de lleno, fuerza transformadora de uno mismo y de lo que tiene en torno. Tal reacción le hace evocar lo que considera el primer momento de su vocación al Opus Dei, así como la profundización en la fe que esto supuso en su vida. Aquella reacción, transformada después en experiencia de la propia vocación y misión, al ser evocada en el ahora, se convierte en foco que ilumina el pasaje de Bonhoeffer. En efecto, a la luz de esa particular experiencia de fe que es para el autor su vocación al Opus Dei, el pasaje cobra un sentido nuevo, que quizá el propio Bonhoeffer no había concebido: «Para decirlo brevemente lo que hoy nos hace falta es una teología de la vida de Dios, de su presencia entre los hombres y en la historia humana»[13]. De manera que se propone hacer «una teología de la secularidad, y del mensaje que el cristiano debe llevar con su vida y con su palabra, a los hombres de nuestro tiempo. Hablar de Dios de un modo secular es hablar de la vida humana, con todas sus dimensiones, como recibida de Dios, es reconocer el carácter de vocación o llamada que tiene todo acontecimiento. Ser honestos con Dios es realizar la fe, renunciando a la falsa seguridad de una racionalidad cerrada en sí misma, para lanzarnos a la aventura de vivir según el espíritu de Cristo, que se entregó a sí mismo para la salvación del mundo»[14].

12. J.L. Illanes, *Hablar de Dios*, Madrid 1970, 9-10. Los subrayados son míos.
13. *Ibid.*,94.
14. *Ibid.*,200. Al usar la expresión *ser honestos con Dios* el autor hace una contraposición explícita con Robinson, que publicaba en 1963 su *Honest to God*. La teología de la secularidad que Illa-

El autor, al hablar de lo que supuso su llamada en relación con la fe poseída desde niño, se aplica a sí mismo, de modo implícito, la descripción que san Josemaría hace de la vocación, o más bien de la experiencia que el sujeto tiene de su propia vocación: «Si me preguntáis cómo se nota la llamada divina, cómo se da uno cuenta, os diré que es una *visión nueva* de la vida. Es como si se *encendiera una luz* dentro de nosotros; es un impulso misterioso, que empuja al hombre a dedicar sus más nobles energías a una actividad que, con la práctica, llega a tomar cuerpo de oficio. Esa *fuerza vital*, que tiene algo de alud arrollador es lo que otros llaman vocación»[15]. El pasaje habla de *encenderse una luz* y *ver de modo nuevo*; Illanes se refería a un *profundizar en la fe* y *advertir con toda claridad*; el pasaje habla de algo que empuja y que es *fuerza vital*; Illanes se refiere a percibir la fe como *fundamento* de toda la existencia y *fuente* de todas las decisiones.

No es casual que este pasaje de san Josemaría reaparezca una y otra vez, sea de modo explícito o implícito, en los escritos de Illanes, pues le sirve para perfilar el modo en que tratará en adelante la categoría teológica de «vocación». Unas veces habla de esa luz y esa fuerza vital referidas a la vocación (a la vocación al Opus Dei o a la vocación cristiana o bautismal) y otras veces referidas a la fe. El tránsito de una noción a otra (de la vocación a la fe) sirve para explicar lo que es peculiar del pensamiento de Illanes. En el pasaje de que venimos hablando, san Josemaría habla de la vocación al Opus Dei, por tanto, la de un cristiano que percibe la llamada a vivir con hondura la fe recibida en el bautismo, manteniendo todo lo que caracteriza su estar en el mundo (profesión, familia, relaciones, etc.), pero viéndolo y viviéndolo con novedad: como camino hacia Dios y como tarea (santidad y apostolado). El mismo fundador del Opus Dei formuló en términos similares la vocación cristiana[16].

Illanes, por su parte, extrae de estos textos una manera de entender la vocación más ontológica que psicológica[17]: la misma existencia singular está

nes propone, una teología de la vida de Dios, se presenta como estrictamente contrapuesta a la lectura que los autores de la llamada teología de la secularización (o de la muerte de Dios) hicieron de las ideas de Bonhoeffer.

15. San Josemaría Escrivá, *Carta*, 9-I-32, n. 9, cit. por P. Rodríguez, F. Ocáriz, J.L. Illanes, *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid 1993, 148. Los subrayados son míos.

16. Illanes se refiere a ambas formulaciones en su libro *La santificación del trabajo*: «La vocación, afirmaba Mons. Escrivá de Balaguer el 9 de enero de 1932, *es una visión nueva de la vida; es como si se encendiera una luz dentro de nosotros. La vocación* —insistía en una homilía de 1963— *enciende una luz que nos hace reconocer el sentido de nuestra existencia. Es convencerse, con el resplandor de la fe, del porqué de nuestra realidad terrena. Nuestra vida, la presente, la pasada, la que vendrá, cobra un relieve nuevo, una profundidad que antes no sospechábamos* (...). *Todos los sucesos y acontecimientos ocupan ahora su verdadero sitio: entendemos adónde quiere conducirnos el Señor, y nos sentimos como arrollados por ese encargo que se nos confía* (*Es cristo que pasa*, n. 45)» (J.L. Illanes, *La santificación del trabajo*, Madrid 1980, 77).

17. «Nos acercamos más al núcleo de lo que es la vocación si en lugar de verla como fenómeno extraordinario, la comprendemos como una revelación sobre el sentido de la propia existencia.

dotada de un sentido que sólo se comprende perfectamente en un horizonte teologal, es decir, en relación con el designio creador y redentor de Dios en Cristo; percibir psicológicamente el sentido de la propia existencia, la tarea concreta que Dios nos confía, supone un momento posterior. Ahora bien, en realidad, es propio de la fe iluminar, hacer ver el sentido divino del acontecer humano[18], de ahí el tránsito —antes señalado— de la categoría «vocación» a la categoría «fe» en la aplicación del pasaje. Es lógico, por tanto, que Illanes se haga eco de la caracterización de la vocación como luz y como fuerza transformadora, para describir también lo que la fe proporciona al cristiano y, en particular, al cristiano cuya vocación dice relación esencial al mundo, a saber, al laico: «el laico no es alguien que se hace presente en el mundo cívico o profano proveniendo de esferas o experiencias ajenas a ese mundo, sino alguien que, habiendo nacido en ese mundo y perteneciendo a él, participa de su historia, vive sus avatares e incidencias, asumiéndolos con plenitud *bajo el impulso y la luz de la fe*»[19].

II. Existencia cristiana: mundo, vocación y secularidad

La noción que se propone en el título «*existencia cristiana*» (y otras análogas, *existir cristiano*, *existir humano*, *existir normal en medio del mundo*, *existencia terrena*), concentra, en cierto sentido, todas las perspectivas del teologizar del profesor Illanes a las que me he referido, y permite recorrer, aunque sea de modo somero, todos los ámbitos de su producción teológica. Pienso que el uso que hace Illanes del término existencia es, en muchos casos, simplemente el uso coloquial; la acepción más sencilla del término, que indica lo que es en su concreción y singularidad. Sin embargo, en muchas ocasiones connota el pensamiento de autores contemporáneos como Kiekegaard, Heidegger o Sartre en uno u otro grado. No quiero decir que haya un compromiso del autor con el sentido técnico que el término tiene en estos filósofos ni mucho menos con el conjunto de su pensamiento, sino que al usar el término «existencia» referido al ser humano, Illanes connota nociones tales como: historicidad, mundanidad, libertad, apertura, horizonte y drama, entre otras, lo que indudablemente es entrar en diálogo con el pensamiento de

En una espiritualidad laical lo que la vocación supone se capta mejor bajo la idea de luz o iluminación: *es una visión nueva de la vida; es como si se encendiera una luz* (J. Escrivá, *Carta*, 9-I-1932)» (J.L. Illanes, *Hablar de Dios*, Madrid 1970, 186-187).

18. «La fe cristiana no es impulso a una acción ciega o mera llamada a la generosidad y al compromiso. Es, a la vez, luz que manifiesta las dimensiones más profundas de lo real y patentiza múltiples aspectos del existir del hombre y de su vivir social. En la fe, que nos abre a la Palabra de Dios, el hombre recibe una verdad divina que le ilumina sobre su ser y sobre su destino» (J.L. Illanes, *Historia y sentido*, Madrid 1997, 348).

19. J.L. Illanes, *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, 102-103.

estos autores, y avala la seriedad con que conoce y atiende el pensamiento de su propio tiempo[20].

Por otra parte, la expresión «*existencia cristiana*» aparece en los escritos del fundador del Opus Dei, que, como se ha dicho, constituyen una fuente importante de la teología de Illanes[21]. Concretamente la usa en una homilía que pronunció en el campus de la Universidad de Navarra en octubre de 1967: «¿No os confirma esta enumeración plástica e inolvidable [había descrito el marco en que se celebraba la Eucaristía, al aire libre junto a los edificios de la universidad], que es la vida ordinaria el verdadero lugar de vuestra *existencia cristiana*?»[22]. Sin llegar a ser una expresión acuñada en su lenguaje y escritos, san Josemaría la emplea en un sentido bastante preciso: habla de «existencia cristiana», al igual que de «materialismo cristiano», con la neta intención de expresar que lo cristiano abarca y proporciona el sentido pleno de lo humano. Ese es también el sentido que Illanes da al adjetivo «cristiana» aplicado a la existencia. Lo cual permite establecer otro dato: estamos en las antípodas de un planteamiento que pretendiera establecer una dialéctica entre lo humano y lo cristiano o entre lo mundano y lo cristiano. Al contrario, Illanes afirma una y otra vez que sólo cuando la existencia es (y se entiende) cristiana puede el hombre abarcar su verdad y sentido últimos. De este modo la expresión «*existencia cristiana*» significa la existencia en el mundo, comprendida en su horizonte teologal. Por consiguiente, entre las expresiones «existencia humana» o «existencia terrena» y aquella otra —«existencia cristiana»— hay una relación de continuidad, no de confrontación.

Bajo mi punto de vista, la riqueza de esta noción tal como la usa Illanes, se puede desplegar acudiendo a tres categorías: vocación, mundo y secularidad. En efecto, existencia significa en algunas ocasiones vida o vivir del hombre: existencia es entonces vocación. Otras veces indica las condiciones de esa misma vida y, por tanto, el ámbito en que se desarrolla y realiza: la noción de existencia emparenta entonces con la de mundo. Pero la existencia es algo inacabado, el estar lanzado hacia una misión o tarea; entonces debe entenderse

20. Pienso que Kierkegaard es el autor, de entre los citados pensadores contemporáneos, que más influye en la comprensión del término «existencia» que Illanes tiene; de él (Kierkegaard) dice que «puso de relieve frente a Hegel, la importancia del momento» (en el sentido de la importancia del acontecer hecho de instantes concretos donde se da de modo efectivo la invitación a decidirse por Dios y a decidir así la propia vida), mientras que «posteriormente el pensamiento existencialista ha llegado a una *pulverización de la existencia humana*, en la que lo cotidiano es privado de sentido, puesto que el hombre se afirma en el rechazo a lo banal y en la angustia» (*Hablar de Dios*, Madrid 1970, 178).

21. Un análisis del significado que tiene la expresión en el pensamiento de san Josemaría Escrivá puede encontrarse en: A. GARCÍA SUÁREZ, *Eclesiología, catequesis y espiritualidad*, Pamplona 1998, 643-665. El libro recopila artículos que el autor había ido publicando; el que aquí se cita se titula *Existencia secular cristiana*, y se publicó por vez primera en «Scripta Theologica» 2 (1970) 145-164.

22. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 113.

en relación con la secularidad cristiana. Estos tres aspectos están siempre traspasados por una verdad dogmática que, como se dijo al inicio, Illanes considera un axioma teológico capital, a saber, la unidad entre creación y redención.

Existencia cristiana y mundo

«Para un cristiano de fe viva —dirá Illanes—, las cosas que le rodean, los sucesos que acaecen a su alrededor no son acontecimientos sin sentido, mostrencos, opacos, velos que impiden mirar más allá, sino al contrario, llamadas, invitaciones de Dios»[23]. La realidad que rodea al hombre, por ser objeto de la creación divina, no es opaca, sino luminosa manifestación de la acción de Dios. Tal es el primer modo en que la Sagrada Escritura presenta el mundo: creación de Dios. Pero la creación debe entenderse como una relación de todo cuanto es con Dios, que lo ha llamado a la existencia; la creación es el primer acto de la historia de la salvación[24], y el mundo no es simplemente, ni principalmente, cosmos o cielos y tierra; el mundo debe entenderse como historia: «La creación, el acto por el que Dios pone en el ser la totalidad del universo, no es un mero otorgar la existencia, sino el inicio de una historia, la llamada a un destino hacia el que Dios encamina lo creado y que en Cristo se nos desvela»[25]. No es extraño que a continuación del pasaje que se cita al inicio de párrafo, Illanes ponga las siguientes palabras de san Josemaría: «Hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir»[26].

Por la profunda unidad entre creación y redención se da una misteriosa solidaridad entre el hombre y el mundo; el destino del mundo es solidario con el destino del hombre tanto en el pecado como en la redención: cuando el hombre peca, el mundo sufre la consecuencia del pecado del hombre, queda sometido al pecado y convertido en vanidad (pues oculta lo que debería desvelar). Sólo desde la unidad entre el plan creador y redentor de Dios, que se capta por la fe, queda plenamente iluminado el valor cristiano del mundo, que, de otro modo, quedaría relegado a ser simple escenario de la vida del hombre o, incluso, cercenado en su bondad al incidir únicamente en su lado oscuro (el mundo como una de las tres tentaciones; el mundo en cuanto sometido al pecado y convertido en vanidad). Ese pleno valor cristiano del mundo consiste en que la realidad tal y como es ahora tras el pecado, no sólo no ha

23. Cfr. J.L. ILLANES, *La santificación del Trabajo*, Madrid 1980, 126.

24. Acerca de las diversas significaciones de «mundo» y, en particular, de la acepción que lo encuadra como integrando la historia de la salvación, vinculado al destino del hombre, cfr. J.L. ILLANES, *Cristianismo, historia y mundo*, Pamplona 1973, 171-204, e *Historia y sentido*, Madrid 1997, 204-235.

25. P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid 1993, 239-240.

26. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 126, cit. por J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Madrid 1980, 126.

perdido su bondad originaria, sino que reclama la acción de los hijos de Dios, que lo liberen de la servidumbre del pecado mientras llega la plenitud escatológica. «La obra de la redención cuyas resonancias cósmicas se manifestarán con plenitud sólo en la escatología, afecta ya ahora en el hoy de la historia, no sólo al corazón del hombre sino también al mundo y a las realidades en las que el hombre vive»[27].

La consecuencia es clara: el mundo tal y como es (*in statu isto*) posee un valor vocacional para el cristiano. Es decir, las circunstancias concretísimas en las que se desenvuelve la vida del hombre, de cada hombre; el acontecer de la historia personal y, en definitiva, todo cuanto conforma la existencia concreta de cada hombre en el mundo, pueden constituir y constituyen para la mayoría de los cristianos la materia de la vida cristiana, es decir de la santificación[28]. No es suficiente, ni siquiera correcto, afirmar que el cristiano que vive en medio del mundo puede santificarse a pesar de sus circunstancias, sino que hay que decir que precisamente a través de tales circunstancias es como se santifica[29]. Dicho con otras palabras: el mundo es el lugar de su santificación; la realidad que circunda la vida humana y todo cuanto determina la posición que el hombre ocupa en la sociedad (condensada a veces en un solo término: el trabajo) es camino y medio de la vida cristiana. Por eso, la expresión «*existencia cristiana*» designa precisamente *el mundo (el trabajo) como portador de un sentido divino, es decir en su valor vocacional.*

27. J.L. ILLANES, *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, 128.

28. «El cristiano se santifica no *a pesar* del cumplimiento de la misión que ha recibido durante su existencia terrena, sino precisamente *a través* del cumplimiento de esa misión. Y esto es válido tanto para las misiones o tareas directamente eclesiásticas o formalmente religiosas, como para toda tarea humana, también las especificadas por un contenido temporal» (J.L. ILLANES, *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, Pamplona 1997, 33). Este último es el caso de los laicos, cuya misión se especifica por la tarea que están llamados a realizar en el mundo: su vocación profesional. Illanes describirá sintéticamente esta idea con una fórmula tomada de san Josemaría: *la vocación humana es una parte y una parte importante de la vocación divina* (*Carta*, 15-X-48, citada por J.L. ILLANES, *La vocación cristiana*, Madrid 1975, 35, y en *La santificación del trabajo*, Madrid 1980, 85).

29. Illanes considera que aquí está el *quid* de la diferencia entre espiritualidad para los laicos y espiritualidad *laical*. Él, conforme al carisma del Opus Dei —que es la santificación del trabajo—, se ocupa de desarrollar a lo largo de sus escritos una teología del trabajo, entendida como un desarrollo teológico del modo en que el trabajo (entendido como profesión y como la ocupación que otorga una determinada posición civil en el mundo, una mentalidad respecto de él y un plexo de relaciones) puede y debe ser materia santificable y fuente de santificación propia y de los demás. Y esto no porque se le *añada* algo sino porque se *descubre* un valor que él contiene pero que puede quedar inédito cuando falta fe, visión cristiana. Estas ideas las desarrolla ya desde sus primeros escritos y le siguen preocupando en sus últimas publicaciones: cfr. *La santificación del trabajo, tema de nuestro tiempo*, Madrid 1967, 99-106 (y sus sucesivas reediciones ampliadas) y el conjunto de ensayos reunidos en una obra titulada *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, donde se pueden encontrar tanto estudios sistemáticos como históricos sobre el tema. En orden al tema que aquí se está tratando es de particular interés el primero de ellos: *Introducción a la teología del trabajo* (15-38).

Illanes dedica numerosas páginas a desglosar estas ideas, y muchas de ellas se encuentran en las obras que tienen como intención teológica directa analizar el mensaje de san Josemaría Escrivá, o lo que es lo mismo, el carisma del Opus Dei. En esos textos expresa la importancia que tiene lo dicho en relación con la universalidad de la santidad cristiana: «La idea de la llamada universal a la santidad sólo podrá tener incidencia histórica si se capta en unión con otra verdad que la completa y le da cuerpo. En caso contrario quedará reducida a formulación abstracta, *slogan* que se repite (...) pero (...) carente de contenido real. Esa otra verdad a la que nos referimos es la del *valor vocacional de la situación concreta en que cada hombre nace y vive*»[30]. Illanes formula tajantemente que cuando no se ahonda en el valor cristiano del mundo desde la dogmática, se pierde en la abstracción el valor de la llamada universal a la santidad proclamada en la *Lumen Gentium*. «Y es la unión entre creación y redención lo que evidencia y pone de relieve el valor cristiano de toda condición y situación humanas, no mero ámbito en el que acontece una redención ajena a ellas, sino realidad asumida por la acción redentora y traspasada por su dinamismo»[31].

Existencia cristiana y vocación

«Nos acercamos más al núcleo de lo que es la vocación si en lugar de verla como fenómeno extraordinario, la comprendemos como una revelación sobre el sentido de la propia existencia». Con estas palabras manifiesta Illanes su convicción de que el hombre *es* un ser llamado; llamado por Dios a la existencia como un ser temporal y libre; por tanto, como alguien que debe encontrar y realizar su verdad mediante sus acciones. Encontrar su verdad es descubrir el sentido último de su vida; sólo entonces puede responder libremente mediante su acción. Por ello, el cristianismo asume en toda su fuerza el carácter histórico del hombre y «afirma que la decisión que el hombre toma en el tiempo se proyecta en la eternidad. De ahí la importancia del hoy, del *nunc*, del *kairos*. El hombre, cada *hombre concreto y cada uno de los actos concretos que realiza en el tiempo*, permanecen en la eternidad»[32]. Pienso que con el término *existencia* se designa aquí el ser del hombre en su concreción histórica; la frase que he subrayado en el pasaje puede tomarse como una descripción de la existencia humana.

Illanes considera de suma importancia, cuando se trata de desvelar la verdad última de la existencia humana, explicar la relación entre tiempo y eternidad. En este contexto, destaca a Kierkegaard y su noción de *momento*.

30. J.L. Illanes, *La vocación cristiana*, Madrid 1975, 16.
31. P. Rodríguez, F. Ocáriz, J.L. Illanes, *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid 1993, 205.
32. J.L. Illanes, *Hablar de Dios*, Madrid 1970, 178. El segundo subrayado es mío.

«El hombre no se da en abstracto, sino en el devenir concreto, y ahí, en ese devenir, en el instante concreto en que vive decide su existencia. Y decide con seriedad e implicación absolutas. Todo hombre está, en efecto, situado ante Dios, y lo está, hoy y ahora, en la concreción de su propio vivir»[33]. El hombre sólo descubre su verdad más íntima cuando se sabe, por la fe, contemporáneo de Cristo: llamado en Él por Dios. Dios interpela y el hombre responde libremente, cada respuesta es decisión en la que se juega su existencia, de manera que, como se decía antes, los actos realizados en el tiempo quedan en la eternidad.

De ahí también que la existencia tenga un componente de drama; el existir, el vivir se entreteje en un juego de libertades; de la libertad de Dios (que llama) y de la libertad del hombre (que responde): «Cada vida humana —y la historia entera— es el fruto del entrecruzarse de la libertad de Dios, que ama a cada ser concreto, se dirige a él y le llama, con la libertad de cada hombre y de cada mujer que, percibiendo de un modo u otro la invitación divina, reacciona ante ella, decidiendo así de su destino»[34].

Hablar de *existencia cristiana* es entonces hablar de la *existencia humana en un horizonte teologal, es decir, como llamada de Dios* (*vocación*) a vivir en comunión de amor con Él, como hijo y como respuesta de la libertad humana a esa llamada. Y hacerlo en la actual economía de la salvación, es decir, donde el hombre llamado es un hombre caído y redimido que en el bautismo ha recibido una participación de la vida divina a través de las virtudes teologales. «Lo característico de la *existencia cristiana* no se sitúa, pues, a nivel de lo sociológico sino de lo teologal. El cristiano es *nueva creación*, definida por el vivir para Cristo y en Cristo, y de esa forma, para Dios y en Dios. Toda su existencia está así dotada de significado teológico y soteriológico. Y ello se aplica a todo cristiano, sea cual sea el género o condición de vida»[35].

El cristiano está capacitado para advertir ese sentido teológico y soteriológico, el horizonte teologal de su existencia, y plasmarlo en su vivir. De manera que la estructura intrínseca de toda vocación cristiana, y yo diría de la *existencia cristiana*, consta de dos elementos, según Illanes: luz para reconocer la invitación divina y compromiso para responder libremente. El horizonte teologal, desde el que comprender la propia existencia y tomar las decisiones con las que desplegamos nuestra vida en el tiempo, lo marca la fe, la fe viva, es decir, acompañada por la caridad, que nos da tanto la efectiva comunión con

33. J.L. ILLANES, J.I SARANYANA, *Historia de la teología*, Madrid 1996, 266. Illanes admitiendo que Kierkegaard tiene un pensamiento teológico de mucha fuerza y de indudable autenticidad cristiana no deja de advertir que adolece de una tendencia al irracionalismo y de una minusvaloración de la economía sacramental y de la Iglesia que cercenan su comprensión de la fe.

34. P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid 1993, 256.

35. J.L. ILLANES, *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, Pamplona 1997, 19. El subrayado es mío.

Dios como la conciencia de tal comunión. Desde ese núcleo (la fe viva) se despliega la vida cristiana como encuentro y unión con Dios, como servicio a los demás según la ley de la caridad, y como cumplida y acabada realización de todo cuanto conllevan las condiciones ordinarias del existir en el mundo[36].

Con la expresión «condiciones ordinarias del existir en el mundo» se hace referencia a la concreta profesión u ocupación que determina el lugar que ocupamos en la sociedad, al modo en que participamos en ella y al nudo de relaciones en que nos movemos, así como a los vínculos familiares, al estado civil y al conjunto de relaciones, derechos y deberes que conlleva. En los escritos del fundador del Opus Dei, el término trabajo designa en ocasiones no sólo el trabajo profesional sino todo lo que se ha denominado condiciones ordinarias del existir en el mundo. De modo que cuando formula, de modo sintético, que el espíritu del Opus Dei mueve a santificar el trabajo, santificarse con el trabajo y santificar a los demás con el trabajo, se refiere a todos los deberes ordinarios del cristiano.

Merece especial atención el primer miembro de la tríada: santificar el trabajo, pues supone que la gracia de Cristo y la acción del Espíritu Santo informan también las condiciones terrenas en las que vive el cristiano, de manera que cobran, como se dijo más arriba, un valor vocacional. Como se ha dicho, el cristiano se santifica no *a pesar* sino *a través* de la *misión* que ha recibido durante su existencia. Tal misión puede ser una tarea directamente eclesiástica: es el caso del ministerio sacerdotal; formalmente religiosa, en cualquiera de las formas de vida consagrada; y puede ser también una tarea humana que se especifica por su contenido temporal: el trabajo profesional[37]. En este último caso el trabajo que es «tarea que vincula con el mundo y con la ciudad terrena»[38] es el contenido de la misión que el laico tiene en cuanto cristiano.

Illanes se refiere a todo esto distinguiendo entre el mundo como ámbito y como tarea. El ser humano es mundano no sólo porque la tierra es el escenario en que vive, sino porque el mundo se le ha confiado como tarea. La misión del cristiano laico se especifica precisamente por su peculiar relación con las *condiciones ordinarias del existir*. Dicho en términos teológicos, la secularidad, que es una dimensión de toda la Iglesia, es la índole propia del laico (mientras que la del sacerdote es el ministerio, y la del religioso el testimonio escatológico)[39]. Esto nos lleva al tercer sentido de la expresión «*existencia cristiana*».

36. Cfr. P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid 1993, 231-233. Pienso que se advierte ahora con más claridad que la vocación en el sentido más restrictivo de experiencia que un cristiano tiene del modo *peculiar* en que Dios quiere que desarrolle su misión, debe entenderse como una especial profundización en la fe y no, necesaria ni preferentemente, como un fenómeno extraordinario.

37. J.L. ILLANES, *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, Pamplona 1997, 33.

38. *Ibid.*, 27.

39. «La secularidad es, ciertamente, una dimensión del conjunto de la Iglesia y de todas las vocaciones cristianas, ya que todo cristiano es responsable, del modo que a cada uno le sea propio, de la

Existencia cristiana y secularidad

Decir que el mundo debe ser entendido como historia y hablar del hombre como ser en el mundo significa que lo que llamamos existencia humana (que no es solo el acto por el que el hombre está vivo, sino las condiciones concretas del existir del hombre en la tierra), «no es mera ocasión de ejercer la caridad, sino un verdadero acontecer, una verdadera historia, individual y colectiva, en la que algo se edifica y construye»[40]. Lo que se construye es, a un tiempo, la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres: aunque la meta de la existencia humana, tanto la de cada hombre singular como la de la humanidad, no es intrahistórica sino escatológica, se anticipa y prepara en la historia. Illanes invita a recuperar la visión teológica del mundo y de la historia superando ciertas limitaciones heredadas de la teología barroca, que condujeron a excluir lo temporal de la reflexión cristiana. Es decir, a una excesiva separación entre naturaleza y gracia, entre Iglesia y mundo, en definitiva, entre vocación y misión[41].

Resulta interesante mostrar la estrecha relación que Illanes descubre entre la excesiva separación de cristianismo y mundo, de un lado, y el oscurecimiento de la unidad entre vocación y misión. En efecto, puesto que el mundo está sujeto al pecado, indudablemente puede constituir una tentación, es decir, un obstáculo para la vida cristiana; por consiguiente, la santidad y la llamada a alcanzarla conllevan un desprendimiento del mundo. El problema está (y estuvo en aquel momento histórico) en que si se incide de modo preferente, por no decir exclusivo, en el concepto de mundo como tentación (en su lado oscuro), entonces el desprendimiento tiende a interpretarse, también de modo unilateral, desde el ideal del *contemptus mundi*. De lo que resulta que la llamada a la santidad se identifica con la llamada a vivir los consejos evangélicos abandonando el mundo. La vocación es entonces contemplada como llamada a cambiar de estado, a entrar en estado de perfección, y el modo en que se reflexiona sobre ella queda un tanto desvinculado de la misión, es decir, de la tarea que especifica el modo en que cada uno está llamado a edificar el rei-

salvación del mundo. Pero es, de modo especial, nota distintiva del fiel laico, cuya posición eclesial se define precisamente por la índole secular, por el hecho de estar llamado a buscar y promover el reino de Dios, en y a través de las ocupaciones seculares, viviéndolas y desarrollándolas según el modelo y el impulso que vienen de Cristo» (J.L. ILLANES, *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, 67).

40. J.L. ILLANES, *Hablar de Dios*, Madrid 1970, 167.

41. En este punto, como en el de la relación entre la acción del hombre y la plenitud del Reino de Dios, es preciso guardar equilibrio, evitando dos extremos. El primero sería acentuar lo sobrenatural olvidando que la gracia asume y perfecciona la naturaleza. El opuesto consistiría en incidir sobre la importancia de la acción en el tiempo hasta olvidar que la salvación es un don que viene del cielo, llegando a confundir el progreso o con la construcción del Reino de Dios o con la salvación. Si la teología del XVI se inclinó un tanto en el primer sentido, el error contrario se puede achacar a algunos planteamientos del XX: la teología política, la teología de la muerte de Dios o la teología de la liberación. En cualquiera de los dos casos no se ha llegado a reflexionar con toda la hondura que la fe proporciona, en el valor cristiano de lo humano.

no de Dios. En este universo de ideas, estar en el mundo y lo que conlleva, el estado matrimonial o el oficio —civil o eclesiástico— tienden a verse como obstáculo que debe superarse para conseguir la intimidad con Dios, que la santidad reclama. No se niega la posibilidad de ser santo en esa situación, pero lo que se plantea es ser santo *a pesar de* no poder dedicarse a ello por completo debido al ministerio o a la profesión o a los deberes de estado.

Recuperar el sentido teológico de la historia es advertir el valor vocacional que tiene la propia situación y advertir también —y este es el punto en que quisiera incidir ahora— que esa situación constituye la tarea, la misión que Dios encomienda para colaborar libre y responsablemente en la edificación del Reino de Dios. Las realidades temporales no tienen solo un significado sociológico, son cauce para la comunión con Dios, que las creó con vistas a su comunicación con el hombre, de modo que, al igual que algunas vocaciones en la Iglesia testimonian la trascendencia de Dios, otras hablan de la hondura y radicalidad con que la gracia informa la naturaleza y cuanto de ella deriva, respetando su consistencia propia[42]. Reflexionar en la fe y desde la fe sobre las realidades temporales constituye lo que Illanes llama una «teología de la existencia terrena del cristiano», o también una «teología de la secularidad»[43].

El término «secularidad» es definido con mucha precisión, en contraposición a otros dos vocablos de la misma familia: «secularismo» y «secularización». Illanes entiende por secularidad «aquella actitud de espíritu y, en su raíz, aquella forma de entender el mundo y la historia que afirma a la vez tanto la consistencia y el valor de las actividades y realidades seculares, como la apertura del mundo a la trascendencia, evitando todo bloqueo de la conciencia en una visión cerrada del mundo»[44]. Se trata, por tanto, de un valor considerado positivo frente a otro fenómeno, esta vez de polo negativo, el secularismo, que consiste en aquella actitud por la que el hombre proclama innecesaria la hipótesis trascendente y afirma poder encontrar en sí mismo y en cuanto le rodea la explicación racional de la realidad; el secularismo contrapone explicación racional a explicación religiosa (no racional) y afirma la plena mundanidad de la realidad y la historia. En cuanto al término «secularización», en opinión de Illanes, es un término que se emplea con cierta ambigüedad; unas veces designa el proceso por el que se llega al secularismo y otras, en cambio, designa el camino por el que se ha llegado a tomar conciencia del valor cristiano de la realidad secular superando esquemas históricos del pasado[45].

42. Cfr. J.L. Illanes, *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, Pamplona 1997, 44.

43. Id., *Hablar de Dios*, Madrid 1970, 175.

44. Id., *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, 60 (se cita a sí mismo en *Historia y sentido*, Madrid 1997, 194).

45. Cfr. Id., *Cristianismo, historia y mundo*, Pamplona 1973, 20-21, y *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, 60.

La *secularidad* es un *componente intrínseco del existir cristiano*. La secularidad pertenece a la *existencia cristiana* y «no es un mero revestimiento exterior o algo que se une a la condición cristiana como desde fuera. La secularidad es rasgo de un vivir que el cristiano capta cuando, al tomar conciencia de su fe, advierte a la vez que Dios le llama a santificarse existiendo en el mundo y, en consecuencia, que *vocación divina y vocación humana* se integran en unidad iluminándose y complementándose mutuamente»[46]. En efecto, la vocación humana, entendida como la actividad a través de la cual se despliega la propia existencia en el tiempo, es asumida por la vocación divina: Dios, que llama al hombre a la unión con Él (eso es la vida cristiana), no le dirige esa llamada en el vacío sino invitándole precisamente a reconocer su situación concreta como ocasión para el encuentro con Él y como momento para la realización de su misión[47].

Al reconocer la secularidad como momento intrínseco del vivir cristiano, Illanes propone la necesidad de desarrollar una auténtica espiritualidad laical, que él entiende no sólo como una propuesta de vida espiritual para el laico, sino, de modo más radical, como «vivencia espiritual [que] ha de adquirir cuerpo en y a través del vivir concreto». La deificación operada por la gracia, que el cristiano recibe, mantiene y acrecienta a través de los sacramentos, es un núcleo por referencia al cual la multiplicidad de ocupaciones puede reducirse a unidad, y ser, efectivamente, medio y camino de santificación. La vida que el cristiano recibe de Dios aspira, por así decir, a manifestarse informando la totalidad del existir[48]. Estamos ante la noción de *unidad de vida*[49].

La secularidad conduce al cristiano, dice Illanes, a tener conciencia de que pertenece al mundo y actúa sobre él no sólo en cuanto hombre sino en cuanto cristiano: ya que el mundo es una realidad vinculada al designio divino y capaz de ser regenerada por la gracia, tal vinculación se hará efectiva por la acción de los cristianos que viven y actúan en él; lo que implica que tales cristianos encuentran en esa tarea plenamente humana (su vocación humana) el modo de ejecutar la misión que Dios les confía como cristianos (su vocación divina). Illanes designa esta actitud, que se configura como uno de los

46. P. Rodríguez, F. Ocáriz, J.L. Illanes, *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid 1993, 229.

47. Cfr. J.L. Illanes, *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, Pamplona 1997, 32 y 47.

48. Cfr. Id., *Desafíos teológicos de la nueva evangelización*, Madrid 1999, 141-142, y *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, 131.

49. El término, clásico en parte, ha adquirido importancia en la reafirmación contemporánea de la vida espiritual del sacerdote secular y del cristiano corriente por obra de algunas personalidades, entre las que cabe destacar san Josemaría Escrivá. Aparece en dos documentos magisteriales: en el decreto *Presbiterorum Ordinis* (n. 14) del Concilio Vaticano II y en la exhortación postsinodal *Christifideles Laici* (n. 17) de 1987. San Josemaría lo emplea para referirse a la fisonomía espiritual del cristiano: unidad entre la fe y la vida, entre la oración y el trabajo, con todas las consecuencias que ello comporta. El profesor Illanes usa la expresión asumiendo todos estos contenidos.

rasgos de la fisonomía espiritual del cristiano corriente, con un término usado frecuentemente por san Josemaría Escrivá: *naturalidad*. El cristiano no es *como* los demás sino que es *uno más* entre los hombres, de modo que no hay contraposición entre ser cristiano y ser en el mundo (no es preciso *abandonar el mundo* para vivir plenamente el cristianismo). La contraposición se da entre diversas mentalidades o actitudes por parte de quienes son y están en el mundo. En efecto, Illanes, comentando unas palabras de san Josemaría[50], se refiere a la diferencia entre actitud mundana y actitud cristiana: hay una «dialéctica entre egoísmo y entrega, entre ambición y servicio, que implica una constante tensión interior y reclama discernimiento y renuncia efectivos, más aún radicales, si estuviera en juego la autenticidad cristiana»[51]. La secularidad mueve al cristiano a amar el mundo, lo que comporta respetar la legítima autonomía de lo creado[52] y, por tanto, moverse con la más plena libertad y amor al pluralismo en todas las variadas cuestiones que dependen del cultivo de los diversos saberes. Ese amor al mundo, al que la secularidad mueve, lleva también a salvaguardar su bondad originaria y a oponerse a cuanto desdice de ella: al fruto del pecado humano. El cristiano que ama el mundo no se acomoda a modas ni actitudes *mundanas*.

El cristiano debe ejercer un discernimiento que sólo es posible desde una honda vida teologal: la secularidad como dimensión del existir cristiano reclama la primacía de la gracia, a la que Juan Pablo II se ha referido de nuevo en la *Novo millennio ineunte*. En efecto, acomodando la expresión del Pontífice, podría decirse que una secularidad sin oración es una secularidad en riesgo[53].

La primacía de la fe y de la vida de fe es condición *sine qua non* de una verdadera *existencia cristiana*. Con lo que el análisis de la noción de *existencia cristiana* conduce a la afirmación práctica de los axiomas teológicos estudiados al inicio de este artículo: unidad entre creación y redención, unidad entre teología y espiritualidad.

50. Concretamente está comentando el punto 939 de *Camino*: «Sed hombres y mujeres del mundo pero no seáis hombres y mujeres mundanos».

51. P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid 1993, 249.

52. «Una plena y adecuada valoración de la secularidad está, en suma, íntimamente relacionada con la comprensión de la autonomía de las realidades terrenas, tal y como la expone *Gaudium et Spes* 36» (J.L. ILLANES, *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, 65).

53. «Se equivoca quien piense que el común de los cristianos se puede conformar con una oración superficial, incapaz de llenar su vida. Especialmente ante tantos modos en que el mundo de hoy pone a prueba la fe, no sólo serían cristianos mediocres, sino *cristianos con riesgo*» (JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 34). Illanes se refiere a la importancia de la oración múltiples veces. Comentando la expresión del fundador del Opus Dei que habla de ser *contemplativos en medio del mundo*, dice: «Estas dos frases del Beato Josemaría Escrivá nos sitúan ante una realidad a la que ya hemos aludido en diversas ocasiones a lo largo de toda la exposición que precede, ya que constituye el trasfondo existencial que dota a la secularidad de densidad teológica; el sentido teologal del vivir cristiano y, por tanto, la irrenunciabilidad, más aún, la primacía de la oración» (P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid 1993, 265).