



LLAMADA A LA SANTIDAD Y RADICALISMO CRISTIANO

JOSÉ LUIS ILLANES

Han pasado ya casi sesenta años desde el día en que el Fundador del Opus Dei y de esta Universidad percibió con fuerza y con claridad nuevas unas palabras de Jesús contenidas en el Evangelio de San Juan: *et Ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*. Ocurrió el 7 de agosto de 1931, mientras celebraba la Misa en la Fiesta de la Transfiguración del Señor; fue como una nueva luz que, uniéndose a la ya recibida el 2 de octubre de 1928, le hizo sentirse aún más claramente enviado a promover entre personas de todas las profesiones y condiciones sociales una plenitud de vida cristiana en medio del mundo. Comprendió entonces que Jesús quería ser exaltado y levantado de nuevo; es decir, colocado en la cumbre de todas las actividades humanas, a través precisamente de la vida y del trabajo de hombres y mujeres que, viviendo a fondo su fe cristiana, formaran una sola cosa con Él.

Una aguda conciencia de la realidad de la Redención, de la eficacia soberana de la gracia, acompañaron y sostuvieron las perspectivas que se abrían ante Mons. Escrivá de Balaguer en aquellos años iniciales y en toda su posterior actividad sacerdotal. La historia conoce avatares, vicisitudes, conflictos. El pecado, al introducir en el corazón del hombre la maldad y el egoísmo, marca profundamente el acontecer, hasta dotarlo de perfiles dramáticos. Pero Cristo, muerto y resucitado, ha alcanzado la victoria: la gracia es más fuerte que el pecado, y Jesús, elevado a la gloria de Dios Padre, atrae hacia Sí el universo entero. El cristiano puede y debe, en la fe, superar todo pesimismo, soñar con la realización de la paz y de la justicia, mejor, sentirse impulsado a realizarlas. Con una condición: que opere en él realmente la fuerza de Cristo, es decir, que abra su alma a la gracia. La llamada a la santidad aparece así con toda su radical exigencia y, a la vez, con toda la plenitud de sus virtualidades históricas, como lo expresa el propio Mons. Escrivá de Balaguer en un punto bien conocido de *Camino*: «Un

secreto. —Un secreto a voces: estas crisis mundiales son crisis de santos.

—Dios quiere un puñado de hombres ‘ suyos ’ en cada actividad humana. —Después... ‘ pax Christi in regno Christi ’ —la paz de Cristo en el reino de Cristo»¹.

En noviembre y diciembre de 1985 se celebró en Roma la asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos, convocada por el Romano Pontífice para conmemorar los veinte años de la celebración del Concilio Vaticano II. Los padres sinodales, al valorar la recepción y aplicación del Concilio, advirtieron luces y sombras, de las que quisieron dejar constancia, así como diversos cambios producidos en la conciencia cívica y en el ambiente cultural. El fenómeno del secularismo, el difundirse de una actitud que prescinde de toda dimensión de trascendencia, e incluso la niega, es presentado, en el diagnóstico sinodal, como uno de los rasgos más característicos y a la vez más negativos de la situación presente. En ese contexto, los obispos allí reunidos sintieron la necesidad de recordar a los cristianos, y al mundo entero, la condición misteriosa de la Iglesia, es decir, la realidad de Dios que en la Iglesia se anuncia y a través de ella se comunica; más aún, de la que ella vive. Una de las enseñanzas proclamadas años atrás por el Concilio accedió a primer plano: la vocación de todos los fieles a la santidad. «Precisamente en este tiempo, en el que muchísimos hombres experimentan un vacío interno y una crisis espiritual», es necesario —se afirma en la relación final del Sínodo— que la Iglesia vaya al centro de su ser, convoque a la santidad y pida a Dios «con asiduidad» que promueva santos, hombres y mujeres que testifiquen ante el mundo la vida divina, y revelen así a la humanidad entera la fuente de donde deriva su dignidad y su valor².

Entre los dos acontecimientos a los que acabamos de hacer referencia hay diferencias profundas, sea por el tono y las características generales —carismático y vivencial el primero; analítico y magisterial el segundo—, sea, al menos en parte, por su horizonte: la vocación laical, en uno; la condición total de la Iglesia, en otro. Y, sin embargo, en ambos encontramos un mismo temple espiritual, una misma comprensión de la Iglesia como pueblo o familia que encuentra su eje axiológico precisamente en la santidad y, en consecuencia, una análoga actitud ante la historia y ante la misión y responsabilidad del cristiano.

Hablar de santidad nos remite a Cristo, en quien reside la plenitud

1. *Camino*, n. 301. A la iluminación recibida el 7 de agosto de 1931, se ha referido Mons. Escrivá de Balaguer en diversas ocasiones; entre otros textos, ver *Es Cristo que pasa*, nn. 105, 156 y 183.

2. Segunda Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, Roma 24-XI a 8-XII-1985, Relación final, II, A, 1-5.

de la santidad divina, y por quien y desde quien esa santidad es comunicada a los hombres, y, por tanto, al sacramento, acto por el que Cristo se hace presente con su fuerza santificadora, y al sacerdocio ministerial, en cuanto instrumento del que Cristo se sirve y a través del que actúa, vivificando a su cuerpo que es la Iglesia. Todo ello convenía recordarlo, pues constituye presupuesto indispensable de cuanto expondremos a continuación. No será, sin embargo, objeto directo de nuestras consideraciones: nos interesa aquí, en efecto, no tanto la fuente de la gracia, cuanto el dinamismo de la santidad vivida, es decir, la Iglesia como comunidad de santificados y signo ante el mundo de la santidad de Dios.

La santidad, esa santidad cuyo dinamismo aspiramos a considerar, es don escatológico, vida y comunión con Dios que será otorgada con plenitud a la Iglesia en el momento definitivo de la consumación. Pero don que se anticipa en el tiempo. Dios es el Señor de la Iglesia no en la lejanía y en la distancia, sino en la presencia y en la comunicación: «la Iglesia —leemos en la *Lumen gentium*—, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta»³. Sus miembros son a la vez santos y pecadores: hombres de los que Cristo ha tomado posesión transformándolos a su imagen, pero sobre los cuales pueden actuar todavía las fuerzas del pecado. La santidad es, al mismo tiempo, realidad actual y meta, vida recibida y plenitud hacia la que se camina. En palabras del entonces Cardenal Wojtyła, «vista en sus dimensiones escatológicas, es realización y cumplimiento»; considerada «en las dimensiones de la historia terrestre de la salvación, es, por el contrario, llamada y aspiración»⁴.

La santidad es, por todo eso, mucho más que una simple nota o propiedad de la Iglesia. Es, en efecto, la substancia de su vivir, el núcleo de su ser, la razón y la ley de su dinamismo histórico. En este sentido puede afirmarse, como lo hiciera ya Arintero, que el crecimiento en la santidad, o, como él dijera, la evolución mística, constituye el aspecto básico y decisivo del desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia⁵. O, como ha sostenido más recientemente Hans Urs von Balthasar, que la tensión hacia la santidad es más radical y primaria en la Iglesia que la distinción entre jerarquía o sacerdocio ministerial y pueblo cristiano⁶;

3. CONC. VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 48.

4. K. WOJTYŁA, *Aux sources du renouveau*, Paris 1981, p. 156 (el original polaco es de principios de los años setenta).

5. Tales son, como se recordará, las palabras del que sirven de título a la obra fundamental de Arintero: *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. Sobre esa obra, su origen y composición, ver A. BANDERA, *La obra eclesiológica del P. Arintero. Cronología con mística al fondo*, en «Ciencia Tomista» 113 (1986) 497-526.

6. «Cristo quiere primariamente no tanto fundar esa jerarquía, cuanto, más bien, ganar hombres para su seguimiento»: H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher*



sólo que se equivoca, a nuestro juicio, respecto a algunas de las consecuencias eclesiológicas que de ahí derivan.

Esta última observación nos sitúa ante una cuestión clave: ¿qué implicaciones estructurales trae consigo la afirmación de que la entera Iglesia está llamada a la santidad?, ¿de qué modo afecta esa llamada a unos y otros cristianos?, ¿cómo redundará en la configuración de la comunidad eclesial? Tales son los problemas que aspiramos si no a resolver por completo, al menos a clarificar de algún modo, a fin de contribuir de esa forma a la reafirmación de la vocación y la misión laicales que el Sínodo de obispos aspira a realizar.

1. *El capítulo quinto de la «Lumen gentium»*

Comencemos evocando y analizando, aunque sea brevemente, los textos del Vaticano II referentes a la cuestión que nos ocupa. Ha sido comentado múltiples veces, subrayando su importancia, ese momento de las discusiones conciliares sobre la *Lumen gentium*, durante el cual, en octubre de 1963, se decidió anticipar la exposición de la doctrina sobre el Pueblo de Dios, dando así origen al actual segundo capítulo de la Constitución sobre la Iglesia. Mucho menos comentada ha sido, en cambio, otra decisión que cuajó también en ese mismo periodo conciliar: la que llevó a dedicar un capítulo especial precisamente a la llamada universal a la santidad⁷. Y, sin embargo, no fue una modificación carente

Stand, Einsiedeln 1977, (trad. italiana, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1984, p. 11). Esta idea es luego reiterada repetidas veces, ya que constituye uno de los ejes de toda la exposición.

7. Resumidamente, la sucesión de los hechos fue la siguiente:

— en el esquema elaborado por las Comisiones preparatorias, ultimado en noviembre de 1962, no estaba prevista una exposición específica sobre la llamada universal a la santidad: del tema de la santidad en la Iglesia se trataba sólo al hablar de los religiosos, a los que se dedicaba un entero capítulo, situado entre los consagrados a la jerarquía y el destinado a hablar del laicado;

— en la reelaboración que tuvo lugar en febrero de 1963 apareció un capítulo dedicado a la «vocación a la santidad en la Iglesia», donde se hablaba primero de la llamada universal a la santidad y luego de los religiosos;

— en las amplias discusiones que tuvieron lugar en octubre de 1963 se aprobó esa iniciativa, pero se señaló la conveniencia de dedicar a cada una de esas dos materias —la llamada universal a la santidad y la vocación religiosa— un capítulo o sección aparte, e incluso la de trasladar lo referente a la llamada universal a la santidad al nuevo capítulo segundo sobre el Pueblo de Dios;

— las Comisiones que procedieron a la revisión del texto no acogieron esta última idea, y mantuvieron la exposición de ambos temas —vocación universal a la santidad, vida religiosa— una a continuación de la otra, dejando sin resolver si constituirían dos capítulos o un solo capítulo dividido en dos secciones;



de importancia: no sólo contribuyó a fijar el ritmo interno de la Constitución *Lumen gentium* —que comienza así (capítulo I) hablando de la Iglesia como misterio, para pasar luego a describir su estructura (capítulos II a IV) y concluir tratando de su fin y de su vida (capítulos V a VII)—, sino que puso de relieve que la afirmación de la llamada a la santidad decía relación a los objetivos fundamentales del Concilio y al núcleo del mensaje que aspiraba a difundir respecto al ser y a la misión de la Iglesia.

Una lectura incluso rápida de los números que integran el capítulo V, de la *Lumen gentium*, confirma la decisión con que el Concilio quiso afirmar la llamada a la santidad y su plena y radical universalidad «Todos en la Iglesia —declara solemnemente el número 39—, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad»; doctrina que es reafirmada en el número 41, donde se hace mención de una amplia gama de estados, ministerios y situaciones —la función jerárquica, el matrimonio, la salud o la enfermedad, el trabajo—, para subrayar, respecto a cada uno de ellos, la apertura u ordenación a la santidad.

Esa santidad a la que puede y debe aspirarse en los diversos géneros de vida es, por lo demás, «una y la misma» como proclama, desde su inicio, ese mismo número 41, prolongando las afirmaciones hechas en el número anterior. La llamada dirigida por Dios invitando a todos los cristianos a la santidad, tiene —así lo ha enseñado, en efecto, el número 40—, un común fundamento cristológico, pneumatológico y sacramental: es Cristo, modelo de toda perfección, quien invita a la santidad a todos y cada uno de sus discípulos, «cualquiera que sea su condición de vida»; es el único Espíritu Santo el que ha sido comunicado a todos los cristianos; es un mismo bautismo el que a todos ha sido conferido. «Es completamente claro, pues —concluye este número 40—, que todos los fieles, de cualquier estado o condición están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad». Todos los cristianos — reitera el número 41— se encuentran situados ante un horizonte ilimitado de santidad: «en las condiciones, ocupaciones o circunstancias de

— en la sesión celebrada en 30 de septiembre de 1964 los Padres aprobaron que se dedicara un capítulo especial a los religiosos, llegando así a la estructura definitiva de la Constitución y al actual capítulo quinto sobre la «Universal vocación a la santidad en la Iglesia».

Sobre esta historia, y además de la exposición sintética que ofrecieron ya U. Betti, Ch. Moeller y B. Kloppenburg en *La Iglesia del Vaticano II* (ed. G. Baraúna), Barcelona 1966, pp. 145 ss., pueden verse: G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au II Concile du Vatican*, Tournai 1968, y M. J. SCHOENMAECKERS, *Genèse du chapitre VI «De Religiosis» de la constitution dogmatique sur l'Eglise «Lumen gentium»*, Roma 1983.

su vida», por variadas que sean, más aún a través de ellas, pueden «santificarse ilimitadamente si lo aceptan todo con fe como venido de la mano del Padre celestial y colaboran con la divina voluntad»⁸.

Todavía en plena etapa conciliar y recién aprobada la *Lumen gentium*, Karl Rahner se refirió al capítulo quinto de esta Constitución y a la proclamación que en él se hacía de la llamada universal a la santidad, para calificarlos de «acontecimiento prodigioso en la historia de la Iglesia», tanto más llamativo —añade— cuanto que la teología de épocas anteriores no sólo guardaba silencio sobre esa universal invitación a la santidad, sino que era pródiga en formulaciones que, al menos implícitamente, tendían a ponerla en tela de juicio o a privarla de incidencia práctica⁹. Cabría, sin duda, matizar ese juicio de Rahner, en el que se refleja ese gusto por las afirmaciones fuertes y provocadoras que acompañó toda su producción teológica, pero es, en su substancia, exacto. Las declaraciones del Concilio Vaticano II sobre la llamada universal a la santidad no constituyen, ciertamente, una especie de aerolito caído sobre la tierra de la Iglesia sin que nada lo preparara. Tienen antecedentes claros: hubo, en efecto, algunos estudios exegéticos y teológicos que lo prepararon, pero, sobre todo, diversos fenómenos pastorales y otros movimientos espirituales y apostólicos que habían venido poniendo de manifiesto, de forma existencial y vivida, que todo cristiano, cualquiera que sea su lugar en la Iglesia y en el mundo, puede y debe realizar el cristianismo en plenitud. Los precedentes del capítulo quinto de la *Lumen gentium* se sitúan, en suma, más en el plano del vivir eclesial que en el de la reflexión teológica. Más aún, cabe decir que la solemne proclamación de la llamada universal a la santidad realizada por el Concilio no sólo trascendió los planteamientos que caracterizaban a amplios sectores de la teología espiritual que le antecede, sino que incluso provocó en ellos una honda conmoción e incluso crisis ya que no estaban intelectualmente equipados para acogerla.

El hecho es importante, puesto que proclamar la llamada universal a la santidad no es proceder a una simple exhortación devota, sino situar ante una realidad densa de contenido, cuya adecuada comprensión reclama profundizar en múltiples aspectos de la verdad cristiana, desde las relaciones entre creación y redención hasta la configuración de la

8. La doctrina contenida en los números 39 a 41 de la *Lumen gentium* estaba ya anticipada en el párrafo final del número 11, destinado a tratar del sacerdocio común y de su realización en los sacramentos: «Todos los fieles —se afirma en ese párrafo—, de cualquier condición y estado, fortalecidos por tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre Dios».

9. K. RAHNER, *Théologie de la vie religieuse*, en AA.VV. *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris 1965, p. 58.

Iglesia como comunidad que se estructura a través de una pluralidad de ministerios y vocaciones. Las afirmaciones realizadas por el Concilio reclamaban, en suma, una teología capaz de reflexionar sobre ellas asumiéndolas en el interior de una eclesiología y de una antropología integrales, so pena de oscilar entre una no plena aceptación de la doctrina conciliar y una puesta en discusión de otros aspectos del dogma o del vivir cristiano no menos importantes y cruciales.

No es nuestra intención seguir aquí todos los avatares y desarrollos de la teología posconciliar a este respecto, pero sí resulta necesario referirse a uno de ellos: las reflexiones en torno a la fundamentación bíblica del estado o vida religiosa, ya que ha sido precisamente con ocasión de esas reflexiones como ha tomado carta de naturaleza en la teología católica una de las expresiones que integran el título de nuestra ponencia: el radicalismo cristiano¹⁰.

El Concilio tuvo una aguda conciencia de la importancia del papel que en la vida de la Iglesia juegan, han jugado y están destinados a jugar ese amplio conjunto de realidades a las que suele designarse bajo los apelativos de vida, estado o vocación religiosa¹¹, y quiso dejar de ello amplia constancia: diversos pasajes de la *Lumen gentium*, y en especial su capítulo sexto —por no mencionar el Decreto *Perfectae caritatis*—, lo documentan y testifican con claridad. Es obvio, a la vez, que excluyó todo intento de fundamentación teológica de esa realidad o estado que implicara poner en duda o reducir el alcance de la llamada universal a la santidad. Ese hecho, unido a algunas cuestiones suscitadas por el desarrollo de los estudios exegéticos, suscitaron en muchos el convencimiento de que era necesario plantear la cuestión sobre bases diversas, al menos en parte, de las usuales en la teología precedente. Y,

10. El adjetivo radical y el sustantivo radicalismo, entendidos como calificativos de una actitud consecuente, que lleva los principios hasta sus últimas y extremas implicaciones, fueron acuñados en un contexto político. El reformador inglés John Cartwright (1740-1824) parece haber sido el primero en usarlos, para significar la necesidad de reformas profundas, radicales, de la sociedad. Del terreno político, esos vocablos pasaron al filosófico y finalmente, por obra de Bultmann, al teológico. Fue a partir de los años sesenta, y en el contexto al que acabamos de referirnos, como adquirieron difusión y valor técnico en la teología católica. Sobre los orígenes del vocablo, ver C. NICOLET, *Le radicalisme*, Paris 1967; sobre su introducción en teología, pueden verse en cambio los escritos de T. MATURA que citaremos más adelante.

11. La terminología resulta hoy problemática. De una parte, porque el concepto de estado es criticado por diversos autores que prefieren hablar sólo de vida o de vocación. De otra, porque la expresión «vida religiosa» es sustituida en ocasiones por la expresión «vida consagrada», considerada más amplia y abarcante. Los matices que implican unas u otras formas de hablar son importantes, pero colaterales a las cuestiones que vamos a considerar de forma directa; prescindiremos, pues, de ellos.



al proceder a ese intento, el concepto de radicalismo cristiano o evangélico pasó a ocupar un lugar de primer plano.

2. De los consejos evangélicos al radicalismo cristiano

Desde los siglos medievales la fundamentación o explicación teológica de la vocación religiosa ha estado íntimamente unida a la noción o concepto de consejo evangélico. En Tomás de Aquino, figura clave a este respecto, ese concepto se perfila en tres tiempos o momentos:

1º Ante todo, una interpretación de la ley cristiana en la que la articulación entre preceptos y consejos ocupa un lugar decisivo. La ley cristiana no es ley de mínimos, sino ley que implica un espíritu —el del amor— que excluye todo límite. Lo preceptuado como obligatorio bajo pena de pecado no agota ni resume la ley cristiana, ya que ésta, al girar en torno al mandamiento del amor, presupone y provoca un dinamismo de constante crecimiento. Lo aconsejado, lo propuesto a la libertad como un incentivo al amor, aparece así como esencial de la ley cristiana, más aún, como lo que la caracteriza y define.

2º En segundo lugar, un intento de sistematización, que desemboca en una articulación en el interior mismo del concepto de consejo. Es obvio, en efecto, que los consejos, entendidos como acaba de decirse, son muchos, más aún, innumerables e incluso infinitos: tantos como posibilidades o campos de acción. Cabe pues preguntarse si entre ellos puede establecerse un orden o jerarquía. Se llega así a los tres consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, tal y como los enumera y formula Tomás de Aquino, es decir, como la expresión de ese radical desprendimiento de sí que hace posible amar sin límite y sin medida. Lo cual implica distinguir entre dos tipos de consejos: los que expresan el grado máximo de un precepto, y, a fin de cuentas, del precepto del amor, resumen de la ley cristiana; y los que se refieren a actitudes que facilitan o expresan ese desprendimiento al que acabamos de hacer referencia y, por tanto, también aunque ahora de forma indirecta, al amor al que el desprendimiento se ordena. De ahí la fórmula clásica, según la cual la perfección consiste formalmente en los preceptos, e instrumentalmente en los consejos, en la cual la expresión consejo está usada en sentido restringido, es decir, referida sólo a los tres consejos de pobreza, castidad y obediencia.

3º Finalmente, poniendo en relación esos análisis con el estado o vocación religiosa con vistas a definirlo, en consecuencia, como aquella condición de vida que asume esos tres consejos evangélicos como norma o regla de la totalidad del existir, y frente a la cual se sitúa la condición común cristiana, en la que cabe vivir el espíritu de los consejos —más

aún, en la que debe vivirse, pues sin ello no hay cristianismo— pero no su materialidad¹².

Esta síntesis teológica fue, a lo largo de los siglos, amplificada y, en ocasiones, endurecida. También criticada, acusándola de implicar o, al menos, de favorecer una distinción de los cristianos en dos categorías: unos, llamados a vivir los consejos y, con ellos, la perfección de la ley cristiana; otros, dejados en una situación o estado a la que no llegaba a afectar, de forma directa y clara, esa plenitud de exigencia y por tanto de perfección a la que abre el cristianismo. El capítulo quinto de la *Lumen gentium* hizo referencia explícita a los consejos, dedicándoles todo un número: el 42. No faltaron, sin embargo, quienes se preguntaron si el concepto mismo de consejo evangélico o, al menos, algunas de las explicaciones teológicas dadas al respecto eran coherentes con la afirmación de la llamada universal a la santidad, es decir, con la afirmación de la posibilidad de llegar a la plenitud de la santidad en cualquier estado o condición de vida, y ello no de forma excepcional sino como fenómeno pastoral normal u ordinario. Otro factor vino a agudizar la situación: las dudas sembradas por diversos representantes de la exégesis contemporánea respecto al valor o alcance exactos de los textos bíblicos presentados tradicionalmente como fundamento o expresión de los tres consejos evangélicos.

En este contexto surgen los intentos de nueva fundamentación del estado religioso a los que antes nos referíamos. Entre ellos conviene mencionar, ante todo, el del teólogo dominico Jean Marie Roger Tillard¹³. Lo que explica y motiva su posición son, concretamente, los trabajos exegeticos a los que acabamos de aludir, y cuyas conclusiones Tillard acoge plenamente: no hay en la Sagrada Escritura —afirma— textos en los que pueda encontrarse una presentación directa y explícita de la pobreza, castidad y obediencia como elementos configuradores de una condición de vida o estado cristiano particular, es decir, distinto del vivir cristiano común u ordinario.

¿Quiere ello decir que el estado religioso es una pura invención his-

12. La literatura, antigua y moderna, sobre los consejos evangélicos es amplísima: remitamos por ellos solamente al capítulo que les hemos dedicado en nuestra obra *Mundo y santidad*, Madrid 1984, pp. 163 ss., con la bibliografía allí citada, y a las obras que mencionaremos a continuación.

13. Entre los escritos en los que el P. Tillard ha expuesto sus ideas, pueden destacarse: *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, en «Nouvelle Revue Théologique» 91 (1969) 916-955; *Devant Dieu et pour le monde*, Paris 1974 (trad. castellana: *El proyecto de vida de los religiosos*, Madrid 1975); *Consigli evangelici*, en *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. II, Roma 1975, cols. 1630-1685 (reproducido parcialmente en *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1982, p. 242-254); *La vita religiosa nella Chiesa*, en «Claretianum» 26 (1986) 71-95.

tórica, carente de fundamentación bíblica? No es ése en modo alguno el parecer de Tillard: «el verdadero fundamento de la vida religiosa —escribe— tiene que ser buscado en otro sitio»; no ya en uno o varios textos evangélicos, tomados aisladamente y referidos a una virtud o aspecto particular, sino en «una lectura del contenido global del Evangelio»¹⁴. Al llegar a este punto, acude al concepto de radicalismo evangélico. El Evangelio —afirma— nos presenta la vida de Jesús como vida marcada por un amor llevado hasta el extremo, con olvido absoluto de sí y entrega radical a los hombres y a la misión que el Padre le había confiado. El Evangelio nos testifica también que esa vida de entrega plena Jesús la quiso no sólo para sí, sino para sus discípulos: llamó a los primeros a un seguimiento que no conocía límites y sus palabras urgían a una plena disponibilidad. La voluntad de Dios Padre, el Reino de los cielos, aparece, en numerosos textos evangélicos, como el valor supremo al que todo tiene que estar subordinado. Al cristiano se le pide, en suma, una disposición radical: estar dispuesto a sacrificarlo todo, si el servicio del Reino y la propia salvación lo exigen. «El Evangelio —son las palabras textuales de Tillard— presenta la perfección del Reino como la meta que todos, sin excepción, debemos alcanzar, poniendo los medios, por radicales y absolutos que sean, *cada vez* que la situación lo exija».

Pues bien, concluye, llegando así al fin de su itinerario, el estado o vocación religiosa entronca precisamente ahí, con esa exigencia de radicalidad connatural al cristianismo, centrándose en ella y extendiéndola, por así decir, a la totalidad de la existencia. Bajo la iluminación del Espíritu, ha habido, en efecto, quienes percibieron que esa llamada a jugarse el todo por el todo cuando el Reino está en cuestión, puede vivirse no sólo en los momentos en que realmente ocurre así, sino en todos los instantes del humano vivir. «En el proyecto de la denominada 'vida religiosa' no se limita uno a tomar ese medio radical únicamente cuando la situación lo exige. Se decide libremente vivir en un estado en que la norma es una cierta actitud radical. Se toma sencillamente la decisión de convertir el radicalismo evangélico en algo continuo, haciendo de él la ley interna de la existencia e institucionalizándolo»¹⁵.

Tillard confía en haber alcanzado de esta forma, un doble objetivo: de una parte, ofrecer un fundamento bíblico-exegético a la vida religiosa; de otra, dar plena acogida a la afirmación de la llamada universal a la santidad afirmada por el Concilio, ya que el radicalismo que fundamenta la vida religiosa no es distinto del que todo cristiano ha de estar dis-

14. J. M. R. TILLARD, *La vita religiosa nella Chiesa*, o.c., p. 73.

15. IDEM, *El proyecto de vida de los religiosos...*, o.c., pp. 183-184. Las mismas ideas aparecen, de una u otra forma, en los otros escritos mencionados en la nota 13.



puesto a vivir siempre que la situación o coyuntura existencial lo reclame. Muchos estuvieron de acuerdo con él: las ideas de Tillard han tenido, y tienen, de hecho, amplia difusión. Otros pensaron lo contrario. Algunos por considerar que las críticas dirigidas a la doctrina clásica sobre los consejos evangélicos, no resultan pertinentes y que nada obliga, por tanto, a abandonar ese planteamiento. Otros, en cambio, porque, compartiendo con Tillard la convicción de que era necesario llegar a un nuevo planteamiento, juzgaron que su intento no conseguía alcanzar resultados satisfactorios.

Dejando aparte otras observaciones críticas, centrémonos en la que afecta a la cuestión que directamente nos ocupa, es decir al radicalismo cristiano. ¿Expresa Tillard adecuadamente esa exigencia de plenitud de amor y radicalidad de entrega que caracteriza a la ley cristiana? ¿Se da razón del temple espiritual cristiano identificándolo con la disponibilidad a acudir a resoluciones radicales si la situación lo exige? Ciertamente una tal disposición es básica e imprescindible, pero ¿es eso todo o resulta necesario añadir algo más? En otras palabras, ¿esa disposición de radicalidad es algo que se hace presente sólo en circunstancias especiales, permaneciendo inerte durante el resto del existir, o debe ser, por el contrario, una actitud de espíritu presente en todo instante, hasta informar todas y cada una de nuestras actuaciones, también en las situaciones ordinarias? Si lo primero, no se ve bien como puede afirmarse que el cristiano corriente se santifique, ya que viene descrito como un ser en cuya vida predomina la ausencia de tensión e incluso la mediocridad, de la que sólo sale en momentos o circunstancias especiales y esporádicas. Si lo segundo, el radicalismo se nos presenta como consubstancial a toda vida cristiana, y, por tanto, como rasgo que no puede ser asumido como especificador de una vocación determinada y que tiene además manifestaciones mucho más amplias y ricas que las recogidas en la exposición de Tillard.

Es de ahí precisamente de donde arranca un autor que, reconociéndose deudor de Tillard en varios puntos, se separa de él en otros: Thaddée Matura¹⁶. Las críticas dirigidas a la doctrina clásica sobre los consejos evangélicos desde una perspectiva exegética, que influyeron decisivamente en Tillard, influyen también en Matura, pero su inspiración última viene de una convicción que se sitúa a un nivel más profundo: la imposibilidad de atribuir al Evangelio nada que lleve a distinguir entre «categorías de cristianos», llamados los unos a la prác-

16. Matura ha expuesto su planteamiento especialmente en *Le radicalisme évangélique*, Paris 1980, donde recoge y amplía ideas ya apuntadas en escritos anteriores (trad. castellana: *El radicalismo evangélico*, Madrid 1980). Últimamente ha ofrecido una síntesis en: *De los consejos al radicalismo evangélico*, en AA.VV. *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca 1986, pp. 325-347.

tica radical de lo que el Evangelio implica y confinados los otros en un plano inferior de perfección. Distinciones de ese estilo son —insiste una y otra vez Matura— ajenas al mensaje evangélico, que se caracteriza más bien por «una llamada incesante a la superación», por «una exigencia infinita a la que no es posible dar ninguna repuesta definitiva de una vez para siempre», y, en este sentido, por un neto y decidido radicalismo¹⁷.

Matura procede, en consecuencia, a un análisis detenido del Evangelio, de las palabras y del comportamiento de Jesús, para poner de manifiesto la hondura, la amplitud, la radicalidad de la llamada que Jesús dirige. El radicalismo evangélico es, en efecto —afirma—, universal, en todos los sentidos y desde todos los puntos de vista. En cuanto a su objeto, porque llama el seguimiento de Jesús, a la plenitud en el amor, al desprendimiento absoluto de todo egoísmo, a la disponibilidad sin límites, a una decisión y a un empeño llevados hasta sus últimas consecuencias. En cuanto a sus destinatarios, porque se dirige y afecta a todos los cristianos, sin excepción alguna. En cuanto a su virtualidad, porque interpela en todo instante y no sólo en casos límite o en situaciones especiales. Ese fue el tono de la predicación de Jesús y ese debe ser el ambiente del existir cristiano.

Las obras de Matura contienen páginas y descripciones de gran fuerza, que pueden contribuir poderosamente a transmitir y hacer sentir el acento propio de los textos evangélicos. Pero Matura aspira no sólo a poner de relieve lo que podríamos calificar como aliento interior, nervio o espíritu del mensaje cristiano, sino también —es una de sus principales preocupaciones— a fundamentar la vocación religiosa. La perspectiva adoptada con este fin es, de nuevo, el radicalismo. «La vida religiosa —escribe— se identifica con la vida cristiana integral»; lo que la hizo surgir históricamente y la mantiene en vida «es, sencillamente, el deseo de realizar en toda su plenitud lo que se ha pedido a todos los cristianos»; ser monje o religioso «significa tomar en serio y esforzarse en vivir, individual y comunitariamente, todo el evangelio»¹⁸.

Se suscitan aquí interrogantes muy parecidos a los que apuntábamos al terminar la exposición de las ideas de Tillard. Que en el origen y en el trasfondo de la vida religiosa esté el deseo de vivir con integridad el cristianismo, es innegable. Sostener que es ese deseo lo que lo tipifica y define es algo no sólo muy distinto, sino que conduce a un callejón sin salida, pues lleva necesariamente o a privar de substantividad de la vocación religiosa, o a postular, al menos implícitamente, que sólo el religioso vive con plenitud y radicalidad el cristianismo, es decir, a negar en la práctica la llamada universal a la santidad. Si el radicalismo

17. T. MATURA, *De los consejos...*, o.c., p. 332.

18. IDEM, *El radicalismo...*, o.c., p. 265.

es nota característica del ideal cristiano en cuanto tal —y lo es, ciertamente—, no puede, al mismo tiempo, ser el elemento especificador de una de las concretas vocaciones, estados o condiciones de vida ofrecidas a los cristianos.

3. *Diversidad de vocaciones y eclesiología de comunión*

La aporía en la que desembocan intentos como los de Tillard o Matura no es accidental, sino consecuencia de un punto de partida, en parte metodológico y en parte substantivo, común a ambos planteamientos, y a otros análogos: abordar el tema de la santidad y el de la pluralidad de vocaciones en la Iglesia desde una perspectiva exclusiva o predominantemente ético-espiritual. En efecto, si se adopta ese punto de partida toda afirmación de diferencias se debe expresar, necesariamente, en términos de mayor o menor perfección, lo que provoca una disyuntiva mortal: o afirmar que hay en la Iglesia diversidad de vocaciones, pero a costa de distinguir entre categorías de cristianos, sosteniendo que algunas vocaciones o situaciones eclesiales no dan acceso a la plenitud de la caridad, lo que implica negar que existe una llamada universal a la santidad; o, si se quiere evitar esa inferencia, excluir que haya en la Iglesia una pluralidad de vocaciones o carismas, o, al menos, que esa pluralidad diga alguna relación o tenga alguna repercusión o consecuencia respecto a la santidad, lo que equivale a su vez a sostener que la santidad es algo marginal a la misión y, por tanto, a concebir, esa misión, o la santidad misma, como algo a fin de cuentas irrelevante.

Afortunadamente nada impone una tal disyuntiva que es consecuencia sólo de un equivocado planteamiento del problema, ya que, si se desea comprender el fenómeno de la pluralidad de vocaciones, la perspectiva no debe ser ética, sino eclesiológica. La realidad de la que se debe partir es la Iglesia, como Pueblo de Dios, como Cuerpo al que Cristo hace partícipe de su vida y al que envía al mundo como signo y sacramento del designio divino de salvación. Más concretamente de la Iglesia como comunidad una y, a la vez, intrínseca y orgánicamente diversificada, formada por una pluralidad de hombres y estructurada en una pluralidad de funciones. En suma, la Iglesia como «communio» en la que el principio de la distinción es a la vez el principio de la unidad, pues en ella los diversos ministerios y tareas no tienen otra razón de ser que el común servicio a una realidad de la que todos nacen y de la que todos reciben su contenido: el designio salvífico de Dios.

Ningún cristiano singular, ningún grupo de cristianos, ninguna concreta vocación, estado o condición de vida, es capaz de manifestar adecuadamente la perfección de Cristo, reflejo a su vez de la infinita riqueza de Dios. Sólo la Iglesia, considerada en su conjunto, la expresa de algún modo. Y ello si tomamos la palabra «conjunto» en toda su

amplitud, es decir, referida no sólo a la Iglesia en un determinado momento de su peregrinación terrena, sino a la Iglesia proyectada en la escatología, llegada al término de su desarrollo, dotada de la plenitud de realidad y de vida que se va acumulando en ella a lo largo de la historia y se revelará al final de los tiempos.

Es desde la Iglesia así considerada, una y múltiple a la vez, como cabe ahondar, con posibilidades de éxito, en el problema de la diversidad de vocaciones, ministerios y tareas. Sólo desde esta perspectiva, en efecto, las vocaciones y ministerios se nos manifiestan con su plena razón de ser y sentido, es decir, como realidades complementarias, que no se excluyen ni, meramente, se yuxtaponen, sino que se reclaman las unas a las otras en cuanto partes de un todo orgánicamente estructurado, y en cuanto que referidas, de una u otra forma, a esa misión salvífica y a ese dinamismo de santidad que sostienen y animan a la Iglesia entera y a los que todos contribuyen, cada uno según aquello que le es propio.

Digámoslo de forma más concreta, refiriéndonos a esas tres condiciones o situaciones fundamentales que son el sacerdocio, el laicado y la vida religiosa. El sacerdocio, que nos remite a la fuente de la gracia y de la santidad, se despliega a través de una serie de funciones ministeriales en cuyo desempeño el sacerdote debe encontrar su propia perfección, pero que no tienen su fin en el ministro mismo, sino en el entero Pueblo de Dios, al servicio de cuya santidad ha sido constituido. El laico o seglar, hecho partícipe por los sacramentos de una nueva vida, la de Cristo resucitado, la plasma en las condiciones ordinarias del existir, testimoniando entre los hombres la fuerza regeneradora de la gracia y contribuyendo, desde dentro del mundo, a orientarlo hacia su fin. El religioso, experimentando como todo cristiano la llamada a la santidad, la testimonia de forma pública, en virtud de su consagración, que lo constituye ante la Iglesia y ante el mundo entero como recordatorio o despertador de esa exigencia de santidad a la que todo cristiano debe responder. Todos y cada uno cooperan, desde perspectivas diversas, pero confluyentes, a la perfección del vivir eclesial y al cumplimiento de la misión recibida por la Iglesia para la salvación del mundo, que se alcanza a través del mutuo completarse de una diversidad de funciones.

Un Tillard o un Matura, por referirnos a autores ya citados, quizás hicieran alguna observación a la tipificación que acabamos de realizar, aunque su misma brevedad y carácter esquemático no invitan a particulares comentarios. Compartirían muy probablemente, en todo caso, las afirmaciones precedentes sobre la complementariedad de ministerios y vocaciones, sólo que añadirían —claramente Tillard, implícitamente Matura— que entre esas vocaciones que se complementan las unas a las otras, hay una que se define precisamente por el radicalismo. Llegamos así a la cuestión decisiva, ya que, a nuestro parecer, una afirmación de

ese estilo deforma la realidad de las cosas e introduce graves equívocos en eclesiología y en teología espiritual. Sentemos, pues, una tesis neta: ninguna vocación o estado cristiano se especifica por la sola santidad, sino por un ministerio, función o tarea recibida en orden a la realización de la misión global de la Iglesia, o, en términos en parte algo diversos y en parte más amplios, por alguna realidad que, de una u otra forma, determina la busca de la santidad.

A decir verdad la tesis que acabamos de formular implica no una sino dos afirmaciones escalonadas, relacionadas ambas con esa universal ordenación a la santidad que, como antes subrayamos, proclamara el Concilio Vaticano II:

1^a.— Precisamente porque todo cristiano está llamado a la santidad, no cabe considerar a la santidad como dimensión propia de unas vocaciones y no de otras. La santidad no es patrimonio de una categoría concreta de cristianos, sino meta a la que todo cristiano debe tender y a la que todo cristiano debe contribuir desde la condición de vida en la que, por voluntad divina, le corresponda vivir y de acuerdo con la misión que esté llamado a desarrollar. En suma, como ha escrito Armando Bandera, «la santidad no es una vocación específica, sino algo mucho más importante: el término hacia el que se encaminan todas las vocaciones y la atmósfera que ellas requieren para ser vividas con plenitud»¹⁹.

2^a.— Tampoco la aspiración a la plenitud de la santidad puede ser considerada como elemento especificador de una determinada vocación. La existencia de una universal llamada a la santidad implica no sólo que toda vocación se encuentra situada ante un horizonte de santidad, sino, además, que no cabe fijar *a priori*, respecto a ese horizonte, límite alguno. Intentar hacerlo conduce a graves errores dogmáticos²⁰ e implica, a fin de cuentas, desconocer la exigencia de plenitud que todo amor connota, muy particularmente cuando tiene por objeto a Dios. La llamada a amar a Dios o es llamada a una plenitud de respuesta o no es llamada en modo alguno. La llamada a crecer en la caridad y la firme y plena decisión de responder a esa llamada, es decir, el radica-

19. A. BANDERA, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia*, Madrid 1984, p. 19.

20. Para sostener lo contrario sería necesario, en efecto, cosificar la santidad, vinculándola esencialmente a determinadas situaciones o a determinados comportamientos empíricos de carácter excepcional o al menos no universalizables, o concebir los órdenes creaturales como realidades exteriores a lo salvífico y postular en consecuencia que la plenitud cristiana se realiza sólo en ruptura y alejamiento respecto a ellos. Pero ni una ni otra cosa corresponden a la verdad.

lismo, no son, pues, rasgo especificador de una concreta vocación cristiana, sino dimensión común a todas.

Hasta aquí las dos afirmaciones que implica la tesis que antes formulábamos y cuyo sentido y alcance quedan así ulteriormente precisados. Resulta claro ahora, en efecto, que al afirmar que la santidad no es, por sí sola, nota específica de una particular vocación cristiana, no hacemos sino subrayar que la llamada a la entrega y al amor a Dios incide en todas las condiciones cristianas, y, por cierto, de forma plena. Si puede hablarse de diversidad de vocaciones en la Iglesia no es porque unas categorías de cristianos estén llamados a la plenitud de la santidad y otros a una santidad rebajada —suponiendo que esta expresión tenga algún sentido—, sino por razones de otro tipo: sea la diversidad de tareas, sea la diversidad en el modo de buscar la santidad. Aunque cabe preguntarse si esta segunda razón no se reconduce a la primera, ya que la dinámica propia del existir cristiano impide toda concentración en uno mismo y abre, espontánea y necesariamente, a perspectivas de universalidad y de misión. Lo que nos llevaría a decir que toda vocación se define y especifica por la misión que confiere, por la particular concreción que otorga a esa participación en la misión de la Iglesia que es connatural al cristiano. Y así —por referirnos de nuevo a las tres condiciones fundamentales antes mencionadas— la vocación sacerdotal se define por el ministerio y la actuación en persona de Cristo cabeza; la laical, por la acción en las estructuras temporales santificando al mundo desde dentro; la religiosa, por el testimonio ofrecido al mundo y la Iglesia en virtud de su consagración²¹.

Ni que decir tiene, por otra parte, que toda vocación, al llamar a la realización de una misión o tarea, es, a la vez e inseparablemente, llamada a la santidad, confirmación y concreción de la ordenación a la santidad implicada en el Bautismo y en los otros sacramentos de la iniciación cristiana. La santidad, la identificación con Dios, no se realiza al margen de la misión que Dios confía, sino en el proceso mismo de llevarla a cabo, por lo que resulta exacto afirmar, como lo hace Bandera, completando la frase antes citada, que la santidad no diversifica las vocaciones, puesto que está en el horizonte de todas ellas, sino que son «las vocaciones las que diversifican la santidad», es decir, las que con-

21. Todo ello no excluye, como es lógico, que desde una perspectiva subjetiva, el factor predominante de una o de muchas decisiones vocacionales haya podido ser, sea ahora y continúe siendo en el futuro el deseo o incluso las ansias de la personal santificación, ya que, en todos esos casos, no deja de existir y de ser connotada de algún modo —aunque en ocasiones sólo de forma implícita— una misión o tarea, a cuya efectiva realización impulsan, por una u otra vía, los deseos de santidad.

fieren su última determinación a la modalidad o estilo de la personal respuesta a la llamada de Dios²².

4. *Radicalismo evangélico y condición laical*

En cierto sentido, el conjunto de consideraciones que antecede gira en torno a un único tema y conduce a una única conclusión: que el radicalismo evangélico tiene alcance universal; que esa llamada a una plena disponibilidad que resuena en todas y cada una de las páginas del Evangelio, y a la que cabe definir como radicalismo, tiene por destinatarios no a un grupo limitado de cristianos, sino a la totalidad del pueblo de Dios.

La observación con que cerrábamos esas reflexiones y en la que apuntábamos a la conexión existente entre misión y espiritualidad, añade un matiz importante: que el radicalismo, como todo lo que se refiere a la santidad, no se realiza de manera uniforme, puesto que debe actualizarse en cada vocación o condición cristiana de acuerdo con las características que a esa vocación le son propias. Todos los fieles cristianos situados en las diversas «condiciones, ocupaciones y circunstancias de su vida», han de santificarse —proclamaba ya la *Lumen gentium*, en número antes citado— precisamente «a través de todo eso», es decir, de las variadas tareas y vicisitudes del vivir diario. Vocación, misión, condición de vida y busca y desarrollo de la santidad no son realidades que meramente coexisten, sino que se integran en profunda unidad influyendo las unas sobre las otras²³.

Cada vocación o condición cristiana posee, en suma, entidad y rasgos que la dotan de fisonomía peculiar, lo que, expresado en términos cristológicos, equivale a afirmar que cada una de ellas participa y manifiesta el misterio de Cristo de un modo real, pero limitado, es decir, sin agotarlo y dejando abierta la posibilidad para otras y diversas participaciones. La infinitud de Dios y la plenitud de Cristo se nos presentan de nuevo, al igual que en páginas anteriores, como fundamento de la variedad de la Iglesia y, por tanto, del principio de complementariedad, permitiéndonos dar un paso adelante en la percepción de sus implicaciones.

Esa entidad, esa identidad o carácter propio que posee cada vocación o situación eclesial, es decir, ese constituir cada una de ellas una participación en Cristo que no agota la totalidad de su misterio y deja por tanto lugar para otras participaciones, trae consigo —y este es el

22. A. BANDERA, *o.c.*, pp. 33-34; los términos «modalidad» y «estilo» están tomados de p. 234.

23. Sobre las relaciones entre vocación, misión y santidad nos permitimos remitir a cuanto hemos escrito en *Mundo y santidad*, *o.c.*, pp. 32-36, 90-96 y 97 ss.

extremo que deseábamos subrayar— que ninguna pueda ser asumida como punto de partida para juzgar y valorar a las demás —todas y cada una de ellas reciben sentido pleno a la luz del conjunto— y que ninguna pueda ser presentada o propuesta como ejemplo y modelo al que deban acomodarse o acercarse asintóticamente las restantes.

En otras palabras, tal vez más netas y precisas, ninguna vocación o condición cristiana constituye una representación tan acabada del estilo de vida o del «proyecto existencial» de Jesús, como para que el resto de las vocaciones deban considerarse o carentes de verdadera consistencia o referidas a esa vocación preeminente como a un modelo por así decir intermedio, en el que todo cristiano debe inspirarse si desea aprender en qué consiste imitar a Cristo.

Es innegable que la afirmación que acabamos de hacer tiene una vertiente polémica, ya que no han faltado a lo largo de la historia planteamientos en los que las perspectivas a las que nos referimos han resultado más o menos obscurecidas, en uno o en otro sentido²⁴. No es nuestro deseo, sin embargo, insistir en ese punto, sino más bien en la positividad que presupone nuestra afirmación, es decir, la realidad de una Iglesia en la que cada ministerio y cada vocación tiene razón de ser y rasgos propios, en virtud de los cuales puede realizar una peculiar aportación a la vida de la comunidad y contribuir a la perfección del conjunto; en el que —como señalara Juan Pablo II— cada uno «posee un carácter específico y todos se completan mutuamente sin confundirse»²⁵.

Hagamos por eso dos precisiones:

1ª.— Toda vocación cristiana tiene, de una u otra forma, en uno o por tanto lugar para otras participaciones, trae consigo —y este es el en otro grado, capacidad simbólica, significante y representativa, puesto que todas participan de Cristo y expresan su misterio. Pero, precisa-

24. No hace falta acumular ejemplos. Digamos sólo, hablando en términos generales, que en épocas pasadas se tendió, con cierta frecuencia, a otorgar preeminencia al estado religioso, presentándolo como la única condición de vida en la que se realiza plenamente el Evangelio (teoría que ha sido repropuesta recientemente, con matices particulares y vinculándola a su particular interpretación de la teología de la cruz, por Hans Urs von Balthasar, en diversos escritos y especialmente en el citado en la nota 6). En nuestros días algunos autores —en parte por reacción a la situación anterior, en parte por otros factores— tienden a privilegiar en cambio a la condición laical, que viene así a ser vista no sólo como la vocación cristiana ordinaria, sino como aquella en la que se realizan la totalidad de las virtualidades de lo cristiano, con lo que las otras vocaciones resultan reducidas a meras concreciones accidentales e históricamente condicionadas del vivir eclesial, es decir, carentes de sustancia teológica.

La oscilación entre uno y otro planteamiento evidencia, a nuestro juicio, la existencia de una base común: el olvido del principio de complementariedad.

25. JUAN PABLO II, *Alocución en la clausura del Sínodo particular de los Países Bajos*, 31-I-1980, n. 4 (AAS 72, 1980, 164).

mente por ello, son signo y representación no de sí mismas sino de Jesús. A lo que remiten no es a su propio existir, sino a Cristo, y ello sabiendo y proclamando que Cristo las trasciende, pues está dotado de una perfección que ninguna de ellas es capaz de agotar. A lo que convocan e invitan no es a la imitación de lo que ellas son, sino a la imitación de Cristo, y precisamente tal y como Cristo, en cada caso, quiera ser imitado; es decir, no tanto a reproducir el particular modo de imitar a Cristo que esa vocación vive, cuanto a situarse ante Jesús para descubrir en Él y con Él cuál deba ser el propio camino.

2ª— Las vocaciones y estados cristianos no constituyen compartimentos estancos, mónadas situadas unas junto a las otras en mera yuxtaposición, sino partes de un único cuerpo, el de Cristo, animado por un único Espíritu. Se dan por eso, entre unas y otras vocaciones, como lo testimonia la historia, constantes y variadas influencias y multitud de situaciones intermedias. Sólo que todo ello acontece sin menoscabo del sentido de la complementariedad y, por tanto, sin detrimento de la identidad y de las peculiaridades de cada vocación o tarea. La vida eclesial presupone, a la vez, emulación y discernimiento: acogida del testimonio que ofrecen otras vidas cristianas e interrogación sobre la forma y el modo en que esa invitación a identificarse con Cristo debe plasmarse en la propia existencia, de acuerdo con la misión que cada uno ha recibido.

En suma, ese radicalismo evangélico en torno al cual gira nuestra reflexión desde el principio, esa vertiente fuerte, radical, exigente del mensaje contenido en el Evangelio, no consiste en la proposición de unos comportamientos tipificados, sino en la proclamación de un espíritu destinado a informar desde dentro las diversas situaciones y circunstancias en que puede encontrarse un cristiano. Así, en el religioso, el radicalismo llevará a la renuncia a algunas realidades humanas, para testimoniar de esa forma el sentido de lo eterno; en el sacerdote, conducirá a la plena y total entrega al ministerio, a fin de ser auténtico pastor y servidor de sus hermanos; en el laico, impulsará a afrontar la ordinaria vida humana con total y constante olvido de sí y entrega a los otros, hasta —en frase de Mons. Escrivá de Balaguer— «hacer de la prosa diaria, endecasílabos, verso heroico»²⁶.

Unas palabras finales. En el proceso que lleva a la afirmación contemporánea del valor insustituible de la condición y misión laicales, confluyen diversos factores:

26. Esta frase —íntimamente relacionada con su doctrina sobre la santificación de la vida ordinaria y el heroísmo de la perseverancia en las circunstancias aparentemente vulgares— fue repetida muchas veces por el Fundador del Opus Dei; entre otros textos, ver por ejemplo, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, n. 116.



— carismáticos, o sea, movimientos e instituciones, surgidos de la acción del Espíritu, que hicieron notar por vía de hecho, es decir, con el testimonio de la vida misma, la plenitud de vida teologal y de acción apostólica para la que todo cristiano, también el cristiano corriente, está capacitado;

— bíblico-teológicos, estudios exegéticos y reflexiones especulativas que subrayaron la realidad de la Iglesia como comunidad que, integrada por miembros dotados todos ellos de misión y de responsabilidad, alcanza el fin para el que ha sido enviada al mundo gracias a la armónica cooperación de cuantos forman parte de ella;

— histórico-culturales, concretamente la honda crisis experimentada por la civilización occidental en los últimos siglos y esa separación entre cristianismo y cultura que es una de sus raíces y una de sus consecuencias; crisis y separación ante las cuales se reaccionó en ocasiones de forma meramente táctica, pero que en otras hicieron tomar conciencia de la merma que la Iglesia y la acción apostólica sufren cuando la vocación laical no es reconocida y vivida con plenitud y, por tanto, con conciencia de la sustantividad cristiana que esta vocación supone e implica.

Volvemos así a las consideraciones con las que iniciábamos esta ponencia, a la par que entroncamos con los *Lineamenta* preparatorios del próximo Sínodo de los Obispos. «La fecundidad de la Santa Madre Iglesia se deriva y se mide por el vínculo de amor que la une como Esposa al Señor Jesús», afirman los *Lineamenta*, al comenzar el último de sus apartados, titulado precisamente «La vida según el Espíritu»²⁷. Si la Iglesia hoy reconoce sin vacilación alguna el valor de la vocación laical, hasta el punto de ser consciente de que en torno a ella se juega su misión y su tarea, reconoce a la vez que no hay ni puede haber presencia y acción cristiana sin santidad. Es por eso lógico que el documento preparatorio de un Sínodo dedicado a tratar de la vocación y misión de los laicos, termine hablando de espiritualidad, de vida según el Espíritu, y recordando que esa vida «es posibilidad y exigencia de todo cristiano, en cuanto llamado a la perfección de la caridad»²⁸. A esa misma finalidad hemos aspirado a contribuir con nuestras reflexiones.

J. L. Illanes
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

27. *Lineamenta*, n. 43.

28. *Ibid.* n. 44.