
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

FRANCISCO JAVIER PÉREZ LEÓN
La espiritualidad laical
en la teología española
contemporánea

VOLUMEN 70 / 2021

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0214-6827
VOLUMEN 70 / 2021

DIRECTOR / EDITOR

J. José Alviar
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

Juan Luis Caballero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Carmen José Alejos
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIA

Isabel León
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción,
administración,
intercambios y
suscripciones:**
Excerpta e Dissertationibus
in Sacra Theologia.
Facultad de Teología.
Universidad de Navarra.
31080 Pamplona
(España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633.
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad
de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2021:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
pretexto@pretexto.es

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1067-1984
SP ISSN: 0214-6827

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 70 / 2021

José Antonio CORDERO BECKER

[La transformación de los manuales de escatología en el siglo XX](#)

5-77

[The Transformation of Eschatology Textbooks in the 20th Century]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Luis Lorda

Francisco Javier PÉREZ LEÓN

[La espiritualidad laical en la teología española contemporánea](#)

79-156

[Lay Spirituality in Contemporary Spanish Theology]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Martí

Álvaro René VILLAMAR ROSALES

[El celibato de los laicos como desarrollo de la gracia bautismal a partir del Concilio Vaticano II](#)

157-225

[The Postconciliar Notion of Lay Celibacy as Development of Baptismal Grace]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Martí

Domènec MELÉ CARNÉ

[Homo Laborem exercens. Aproximación a la concepción cristiana del trabajo en el Magisterio de Juan Pablo II](#)

227-301

[*Homo Laborem exercens*. A First Approach to the Christian Conception of Work in the Magisterium of John Paul II]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Teodoro López

Luis María MARTÍNEZ OTERO

[Teología de la Familia. Principios fundamentales y retos actuales](#)

303-383

[Theology of the Family. Basic Principles and Current Challenges]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José María Pardo

Santiago de LASALA PORTA

La recepción de la encíclica *Humanae vitae* en el ámbito teológico 50 años después de su publicación

385-443

[The reception of the encyclical *Humanae vitae* in the theological field 50 years after its publication]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José María Pardo

Jesús RICO ALDAVE

Religiosidad popular y acción pastoral. Las parroquias de la Barranca-Burunda en la transición al mundo actual

445-527

[Popular religiosity and pastoral action. The parishes of the Barranca-Burunda in their transition to the modern world]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Ramiro Pellitero

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Francisco Javier PÉREZ LEÓN

La espiritualidad laical en la teología española contemporánea

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2021

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 25 mensis martii anni 2021

Dr. Paulus MARTI

Dr. Alfonsus BERLANGA

Coram tribunali, die 15 mensis octobris anni 2018, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXX, n. 2

Presentación

Resumen: Es un hecho constatable que desde finales del siglo XIX el peso de los fieles laicos en la vida de la Iglesia ha aumentado de modo continuo. Un momento clave en la cristalización de los esfuerzos de teólogos, pastores y fieles, fue el Concilio Vaticano II. España vivió este proceso según un ritmo propio, pero no por eso dejó de participar en él. La incidencia que las reuniones conciliares tuvieron en los teólogos españoles y la repercusión a la hora de definir una espiritualidad para los fieles que viven en el mundo, los seglares, conforman el núcleo temático de la tesis. He seleccionado cinco autores españoles con una obra teológica posterior al Vaticano II, que enfocan la espiritualidad laical desde perspectivas diversas: desde la condición de obispo (mons. Berzosa), desde la perspectiva religiosa (un jesuita, un carmelita y un dominico) y desde la visión de un sacerdote de la Prelatura del Opus Dei. La diversidad de puntos de vista origina diversos modos de enfocar la espiritualidad de estos fieles. Si bien coinciden en el valor de la figura del laico para la evangelización de la sociedad hoy día, sin embargo, no encuentran un camino común para facilitar su crecimiento espiritual, su santidad. Una de las razones es la indefinición teológica de algunos conceptos clave: mundo, secularidad, vocación, santidad..., que conforman la perspectiva de análisis en la tesis, de lo que anteriormente he denominado «núcleo temático».

Palabras clave: santidad, secularidad, trabajo.

Abstract: It is a verifiable fact that the importance of the laity in the life of the Church has increased progressively since the end of the 19th century. The Second Vatican Council was a key moment in the crystallization of efforts on the part of theologians, pastors and the faithful in this line. Spain experienced the process at its own pace, being always a part of this same process. The thesis analyzes the influence that the conciliar sessions had on Spanish theologians as well as their impact on the definition of a spirituality for the laity, i.e. faithful living in the middle of the world. The study centers on Spanish authors with a significant postconciliar theological production and who deal with lay spirituality from different perspectives: from the point of view of a bishop (Berzosa), from a religious perspective (a Jesuit, a Carmelite, and a Dominican), and from the vision of a priest of the Prelature of Opus Dei. The diversity of points of view implies differences in approach to the spirituality of the laity. Although the authors agree on the importance of the laity in the evangelization of modern society, they do not converge on a common path for facilitating lay spiritual growth or holiness. One of the reasons for this is the lack of theological definition of certain key concepts: world, secularity, vocation, holiness..., parameters which constitute the framework for analysis in this thesis.

Keywords: Holiness, Secularity, Work.

Comprender a comienzos del siglo XXI lo que se entiende por *fiel laico* requiere analizar su evolución a lo largo de la historia del cristianismo. El abanico de hechos históricos es amplio y ha tenido repercusión directa en la vida de la Iglesia y en el modo de entender las palabras que Jesús dirigió a quienes le seguían: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (*Mt* 5, 48).

En el siglo XX interesa diferenciar tres fases de desarrollo de la espiritualidad, y particularmente de la espiritualidad laical. En el primer tercio de siglo, la que se podría definir como fase expansiva, donde una cada vez más pujante Acción Católica era la punta de lanza con la que contaba la jerarquía para no ser desplazada de la vida social en el Viejo Continente.

La segunda coincide con los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial y se extiende hasta el Concilio Vaticano II: la imposibilidad de que el clero llegase a influir en todas las capas de la sociedad mediante su acción pastoral, el movimiento litúrgico y la participación activa de los fieles en la liturgia o el paso de una eclesiología jerárquico-clerical a otra eclesiología de comunión, son algunos factores. El laico había crecido en la historia, desde el punto de vista dogmático, al amparo del ministerio sacerdotal (del mismo modo que la espiritualidad laical lo había hecho desde el ámbito religioso¹).

La constante evolución en la comprensión del laico desde mitad del siglo XX, no ocultaba algunos problemas teológicos a los que se debía dar respuesta, como, por ejemplo: en qué concretar su participación en la misión evangelizadora de la Iglesia; el significado de la relación Iglesia-mundo y el puesto que les corresponde a los laicos; la definición del fiel laico; aclarar si están llamados a la plenitud de la santidad, etc. Subyace la necesidad de hacer evolucionar la eclesiología y el Derecho Canónico, pero no menos importante es lograr que avance la espiritualidad. Se requería una teología espiritual fuerte que hiciera posible encuadrar eclesiológica y canónicamente esta figura providencial para los tiempos modernos: *el laico*.

La tercera y definitiva fase (aunque en verdad se podría añadir una cuarta que comprendería desde el final del Concilio a nuestros días) tiene que ver con la intención de san Juan XXIII, en el año 1959, de realizar una consulta de ámbito universal sobre las líneas a seguir en el Concilio Vaticano II. Dos de las líneas fuertes de la consulta eran las relativas a la Iglesia y a los laicos. Señala Raúl Berzosa² que del Concilio salieron diversas posiciones respecto a la segunda: la *desaparición del término laico* por el de consagrado, pues todo cristiano es consagrado por el bautismo y la confirmación; la *defensa del concepto índole secular*, entendido en clave teológica y no sociológica; la *supresión del binomio clérigo-laico* por el binomio comunidad-ministerios; la *categoría laicidad-secularidad*, que debe aplicarse a todos en la Iglesia y no únicamente a los

1. ESTRADA DÍAZ, J. A., *La espiritualidad de los laicos*, San Pablo, Madrid, 1992, 7-9; 40-74.
2. BERZOSA, R., «Apuntes bibliográficos sobre espiritualidad laical», en *Scriptorium Victoriense* 46 (1999) 343-374.

laicos; la *identidad específica del laico* es ser cristiano, sin otros apellidos como secularidad, ministerios, etc. Es verdad que esta división no es uniforme, pero se habla esencialmente de lo mismo. En todo caso se percibe la necesidad de clarificación del concepto «laico», al menos desde un punto de vista formal, pues teóricamente ya había sido objeto de definición en el Concilio.

Durante los años setenta y ochenta, el debate teológico se centró en la cuestión de los ministerios. Pablo VI se hizo eco de esta corriente teológica en el *Motu Proprio Ministeria quaedam*. Otra corriente, poco posterior en el tiempo y coincidente con la promulgación del Código de Derecho Canónico, es la conocida como teología del laicado, que defiende la supresión del término laico. Entienden estos autores que sería suficiente hablar de cristiano, pues el bautismo no confiere un modo de ser específico a los fieles que viven en medio de mundo. No ocurriría igual con los sacerdotes y los religiosos, que necesitan una ulterior determinación.

Hay que situar históricamente un documento de san Juan Pablo II, la exhortación apostólica *Christifideles laici* –posterior en el tiempo a la promulgación del Código–, en la que se define a los laicos de un modo nuevo: fieles con derechos y deberes en la Iglesia (canon 224); cuya especificidad viene determinada por su índole secular (cánones 225, 227); y cuya secularidad es la clave de lectura para entender su vocación y su misión en cualquiera de los campos en los que participe: familia, trabajo, apostolado, ministerios, etc.

De este modo, el Magisterio toma partido en el debate sobre la naturaleza de estos fieles y propone la *secularidad* como clave de distinción eclesial del laico, determina las funciones que le son propias y manifiesta que estas no dependen de los ministerios que desempeñe. La exhortación lo explica del siguiente modo, citando *Lumen gentium*: «viven en el mundo, esto es, implicados en todas y cada una de las ocupaciones y trabajos del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, de la que su existencia se encuentra como entretejida»³.

Para estudiar la repercusión que estas corrientes han tenido en la teología espiritual realizada en España, he analizado las obras de cinco autores bien conocidos, no únicamente en los ámbitos teológicos españoles. Las obras fueron publicadas en una horquilla de tiempo que va desde el Vaticano II hasta los comienzos del siglo XXI, pasando por el punto obligado de la exhortación *Christifideles laici*. Todas ellas referidas a la teología del laico, más o menos explícitamente. Los autores son: José Luis Illanes, Raúl Berzosa, Juan Antonio

3. LG 31.

Estrada, Ciro García y Armando Bandera; excepto el último de ellos, todos viven en la actualidad, aspecto este que deseo poner de relieve puesto que la intención era estudiar teólogos cuya formación y consolidación de su pensamiento se hubiese dado en torno a los acontecimientos a los que he hecho referencia anteriormente.

A la hora de elegir los autores, junto al criterio aludido, se deben añadir otros de igual o de parecido peso: la diversidad vocacional, dentro del sacerdocio ministerial del que todos participan; uno es obispo de la diócesis española de Ciudad Rodrigo (Raúl Berzosa), otro es sacerdote secular, perteneciente a la Prelatura del Opus Dei (José Luis Illanes); y tres son religiosos, un jesuita (Juan Antonio Estrada), un carmelita (Ciro García) y un dominico (Armando Bandera); también que los autores representan diversas sensibilidades eclesiales y enfocan la espiritualidad laical desde perspectivas diversas, en algunos casos hablando desde la experiencia de la espiritualidad religiosa; luego, la consideración de que en el ámbito diocesano y de las órdenes religiosas ha sido habitual, después del Concilio, abordar esta figura y su espiritualidad desde la eclesiología de comunión, cosa que sucede con cuatro de estos autores, el quinto –Illanes– es una excepción, y opta por estudiarlos desde la secularidad. El último criterio de selección de autores, convierte a Illanes, por contraste, en una figura muy interesante para ser estudiada, también porque detrás de sus planteamientos se encuentra una figura santa que ha tenido y tiene mucho que aportar a la espiritualidad laical, aunque no se le pueda definir como teólogo, me refiero a san Josemaría Escrivá. Estas son las razones que han llevado a publicar el capítulo dedicado a Illanes

La bibliografía la he dividido en tres grupos: las *fuentes primarias* (obras y artículos de los cinco autores utilizadas para estudiar su pensamiento); la *bibliografía secundaria* (obras que, además de citadas, han servido de apoyo y contraste de las ideas de cada autor); y, en tercer lugar, *otras obras citadas* por los cinco autores. La mayoría de autores son españoles, así lo he procurado de modo expreso, pero resulta imposible no referirse a otros de origen italiano y francés, principalmente. Las fuentes bibliográficas primarias, sin duda, ayudan a comprender las afirmaciones de los cinco autores y las alabanzas y críticas de las que han sido objeto por mi parte.

Deseo señalar que las obras del Magisterio no las he añadido en la Bibliografía, no es un olvido sino consecuencia del volumen de la tesis. Puede servir de referencia de los documentos magisteriales manejados el capítulo de *Abreviaturas*.

El capítulo elegido para la publicación es el correspondiente a José Luis Illanes. Debido a su extensión me he visto obligado a reducirlo considerable-

mente, casi el cincuenta por ciento de lo escrito, no obstante, considero que las líneas de fuerza del pensamiento de Illanes que quise reflejar permanecen intactas. En las conclusiones he eliminado las referencias a los cuatro autores restantes. En cualquier caso, la referencia puede encontrarse en el volumen completo de la tesis.

Por último, y antes de cerrar la introducción, deseo agradecer a don Pablo Martí su atención en la dirección de esta tesis, máxime si se considera que la heredó por la marcha a Argentina de don Javier Sesé, su impulsor. Igualmente, deseo agradecer a todas aquellas personas que han hecho posible mi estancia en Pamplona durante los últimos cuatro años, desde los benefactores que han ayudado económicamente, pasando por los profesores de la Facultad de Teología, el personal de Secretaría, de Bibliotecas, etc. Y no puedo –ni quiero– dejar de agradecer a mis padres y hermanos su esfuerzo para que haya podido completar sin sobresaltos mi estancia navarra.

Índice de la Tesis

| | |
|---|----|
| ABREVIATURAS | 19 |
| INTRODUCCIÓN | 23 |
| Capítulo 1 | |
| JOSÉ LUIS ILLANES MAESTRE | 31 |
| 1. INTRODUCCIÓN A LA OBRA TEOLÓGICA DE ILLANES | 33 |
| 1.1. Los conceptos clave | 36 |
| 2. DEFINICIÓN DE «LAICO» | 38 |
| 2.1. Recorrido histórico | 40 |
| 2.1.1. Dos acontecimientos clave en el siglo XX | 43 |
| 3. EL MUNDO | 45 |
| 3.1. Diversas acepciones de «mundo» | 45 |
| 3.2. Concepción bíblica del mundo | 46 |
| 3.3. Razones para estudiar «el mundo» | 47 |
| 3.3.1. Presupuestos para una teología del mundo | 48 |
| 3.3.2. La tensión Iglesia-mundo en la historia | 50 |
| 3.4. Conclusión sobre la tensión Iglesia-mundo | 52 |
| 4. LA HISTORIA | 53 |
| 4.1. Nociones filosóficas precristianas | 55 |
| 4.2. Algunas nociones cristianas | 56 |
| 5. LA SECULARIDAD | 58 |
| 5.1. Secularización | 59 |
| 5.1.1. Separación civil-religiosa | 60 |
| 5.1.2. Corriente teológica de la secularización | 62 |
| 5.2. Distinción entre sagrado y profano | 67 |
| 5.2.1. Uso correcto de «sagrado» y «santo» | 67 |
| 5.2.2. Ideas derivadas de sagrado y santo | 69 |
| 5.2.3. Relación entre sagrado-profano | 70 |
| 5.3. La secularidad según san Josemaría | 71 |
| 5.3.1. Naturaleza teológica y sociológica | 71 |
| 5.3.2. Amar al mundo apasionadamente | 73 |
| 5.3.3. Alma sacerdotal y mentalidad laical | 74 |

| | |
|--|-----|
| 6. LA IGLESIA | 76 |
| 6.1. Relación Iglesia-mundo | 77 |
| 6.1.1. Algunas claves históricas | 78 |
| 6.2. Relación Iglesia-historia | 80 |
| 6.3. Relación Iglesia-secularidad | 81 |
| 6.4. Misión de la Iglesia: vocación y vocaciones | 83 |
| 6.4.1. Iglesia, laico y mundo | 86 |
| 7. LA SANTIDAD | 88 |
| 7.1. Santidad en la Escritura | 89 |
| 7.2. Santidad, vocación y misión | 90 |
| 7.3. Santidad y perfección | 92 |
| 7.4. Santidad y escatología | 94 |
| 8. LLAMADA UNIVERSAL A LA SANTIDAD | 96 |
| 8.1. Seguimiento e imitación de Cristo | 97 |
| 8.1.1. El seguimiento de los primeros cristianos | 98 |
| 8.1.2. La imitación de Cristo | 100 |
| 8.2. Santidad consagrada | 101 |
| 8.3. Santidad y espiritualidad laical | 104 |
| 8.3.1. Radicalismo de la vocación laical | 106 |
| 8.4. Vocaciones y eclesiología de comunión | 108 |
| 9. PIEDAD Y VIDA CRISTIANA | 110 |
| 9.1. La filiación divina | 111 |
| 9.1.1. La paternidad divina en la Escritura | 112 |
| 9.1.2. Filiación divina: una realidad ontológica | 114 |
| 9.2. Eucaristía y vida cristiana | 115 |
| 9.2.1. Dinamismo sacramental | 116 |
| 10. TRABAJO Y VIDA CRISTIANA | 118 |
| 10.1. El trabajo en la Escritura | 121 |
| 10.1.1. El trabajo en el Nuevo Testamento | 122 |
| 10.2. Historia del trabajo en la espiritualidad | 123 |
| 10.2.1. Repercusión en el ámbito especulativo | 127 |
| 10.3. Trabajo y espiritualidad | 128 |
| 10.3.1. El trabajo desde la perspectiva moral | 128 |
| 10.3.2. Vocación, misión, trabajo | 129 |
| 10.3.3. Trabajo y vida espiritual | 130 |
| 11. LA CONTEMPLACIÓN | 132 |
| 11.1. Historia del concepto <i>contemplación</i> | 132 |
| 11.2. Novedad del mensaje cristiano | 134 |
| 11.3. Contemplación en san Josemaría | 136 |
| 11.3.1. La vida oculta de Cristo | 138 |

Capítulo 2

| | |
|---|-----|
| RAÚL BERZOSA MARTÍNEZ | 141 |
| 1. INTRODUCCIÓN A LA OBRA TEOLÓGICA DE BERZOSA | 144 |
| 2. GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DE «LAICO» | 146 |
| 2.1. La palabra <i>laikós</i> en la Biblia | 147 |
| 2.1.1. La Iglesia fundada sobre los Apóstoles | 148 |
| 2.2. Aparición de «laico» en la teología | 149 |
| 2.3. El laico en los siglos XIX-XX | 151 |
| 2.3.1. Antes del Vaticano II | 154 |
| 2.4. «Laico» en el Vaticano II | 154 |
| 3. ESPIRITUALIDAD LAICAL EN EL VATICANO II | 157 |
| 3.1. <i>Lumen gentium</i> V (39-42) | 157 |
| 3.2. <i>Apostolicam actuositatem</i> (4) | 159 |
| 3.3. Balance sobre las aportaciones | 160 |
| 4. LAICOS Y ESPIRITUALIDAD POSTCONCILIAR | 163 |
| 4.1. Los laicos en el <i>CIC</i> de 1983 | 164 |
| 4.2. Sínodo extraordinario de 1985 | 165 |
| 4.3. Corrientes en el Sínodo de 1987 | 165 |
| 4.3.1. El ser laico no es más que ser cristiano | 165 |
| 4.3.2. La secularidad como rasgo específico | 166 |
| 4.3.3. El binomio comunidad-ministerios | 167 |
| 4.3.4. Misterio de comunión para la misión | 169 |
| 4.3.5. Iglesia como realidad ministerial | 171 |
| 4.3.6. Magisterio sobre los ministerios | 173 |
| 5. SÍNODO DE 1987 | 177 |
| 5.1. Los <i>Lineamenta</i> | 177 |
| 5.2. El <i>Instrumentum laboris</i> | 178 |
| 5.3. Congregaciones Generales | 179 |
| 5.4. <i>Propositiones</i> y Mensaje | 180 |
| 6. <i>CHRISTIFIDELES LAICI</i> | 182 |
| 6.1. Introducción | 183 |
| 6.2. Primera Parte | 184 |
| 6.2.1. Sacramentos y llamada a la santidad | 186 |
| 6.2.2. Liturgia, santificación y vida | 188 |
| 6.2.3. Los laicos y la índole secular | 189 |
| 6.2.4. Los laicos, llamados a la santidad | 190 |
| 6.3. Segunda Parte | 191 |
| 6.4. Tercera Parte | 192 |
| 6.5. Cuarta Parte | 193 |
| 7. LITERATURA RELEVANTE | 195 |
| 7.1. Literatura durante el Vaticano II | 196 |
| 7.2. Literatura posterior al Vaticano II | 197 |

| | |
|---|-----|
| 7.3. Escritos posteriores al Sínodo de 1987 | 201 |
| 7.4. Conclusiones del recorrido histórico | 203 |
| 8. CONCLUSIONES SOBRE LA OBRA DE BERZOSA | 204 |
| 8.1. La índole secular | 206 |
| 8.2. Los ministerios laicales | 206 |
| 8.2.1. La relación comunidad-ministerios | 208 |
| 8.3. Comunión para la misión | 209 |

Capítulo 3

| | |
|--|-----|
| JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ (SJ) | 213 |
| 1. INTRODUCCIÓN A LA OBRA TEOLÓGICA DE ESTRADA | 216 |
| 2. LA IDENTIDAD DE LA IGLESIA | 219 |
| 2.1. Evolución teológica sobre la Iglesia | 221 |
| 2.2. ¿Qué es la identidad eclesial? | 222 |
| 2.2.1. Identidad interna | 223 |
| 2.2.2. Identidad externa | 224 |
| 2.3. Definiciones hasta el Vaticano II | 225 |
| 2.3.1. Iglesia como sociedad | 225 |
| 2.3.2. Iglesia como Cuerpo místico de Cristo | 226 |
| 2.3.3. Iglesia como Pueblo de Dios | 227 |
| 2.4. Relaciones Iglesia-mundo | 228 |
| 2.4.1. Movimiento postconciliar comunitario | 229 |
| 2.5. Relación Iglesia-sociedad | 232 |
| 2.6. La eclesiología desde el Vaticano II | 233 |
| 2.7. Constitución <i>Lumen gentium</i> | 233 |
| 3. LA IDENTIDAD DE LOS LAICOS | 238 |
| 3.1. El sacerdocio cristiano | 238 |
| 3.1.1. Sacerdocio de Cristo | 239 |
| 3.1.2. Sacerdocio de los fieles | 241 |
| 3.2. De la comunidad sacerdotal al clero | 243 |
| 3.2.1. Sacralización y desacralización | 245 |
| 3.3. Evolución de los laicos en la Iglesia | 246 |
| 3.3.1. Participación de los laicos en la Iglesia | 248 |
| 3.3.2. Contribución de la vida religiosa | 250 |
| 3.3.3. ¿Qué ocurre con la espiritualidad laical? | 250 |
| 3.4. Revalorización de los laicos: Vaticano II | 252 |
| 3.4.1. Identidad de los laicos | 253 |
| 3.4.2. Lo « <i>proprium</i> » de los laicos | 255 |
| 3.4.3. Fundamentos dogmáticos | 256 |
| 3.4.4. Sacerdocio común de los fieles | 258 |
| 4. ESPIRITUALIDAD DE LOS LAICOS: ORIGEN Y NATURALEZA | 260 |
| 4.1. Cercanía de Dios al hombre | 261 |
| 4.2. Cristología | 263 |

ÍNDICE DE LA TESIS

| | |
|---|-----|
| 4.3. La Trinidad | 265 |
| 4.4. La pneumatología | 267 |
| 4.5. De Cristo a los cristianos | 268 |
| 5. DEFINICIÓN DE ESPIRITUALIDAD LAICAL | 269 |
| 5.1. Espiritualidad de debilidad y libertad | 270 |
| 5.2. Mayoría de edad del laicado | 272 |
| 5.3. Concepción antropológica | 273 |
| 5.4. El hombre: «lugar» sagrado | 275 |
| 5.4.1. Misión eclesial del laico | 276 |
| 5.5. Propuesta de espiritualidad laical | 277 |
| 5.5.1. Los pobres como «lugar teológico» | 278 |
| 6. ESPIRITUALIDAD LAICAL Y MUNDO | 279 |
| 6.1. Mundanidad y laicidad | 280 |
| 6.2. El hombre, «un ser mundano» | 282 |
| 6.3. Significado teológico del mundo | 283 |
| 6.3.1. «Sacramentalización» de la existencia | 285 |
| 6.4. Espiritualidad de la Cruz | 287 |
| 7. ESPIRITUALIDAD LAICAL E HISTORIA | 289 |
| 7.1. Lo sagrado, lo profano y lo sacerdotal | 291 |
| 8. LA ENTREGA A DIOS: «VOCACIÓN» | 293 |
| 9. PROGRESO: ESPIRITUALIDAD DEL TRABAJO | 295 |
| 9.1. Creación, espiritualidad y progreso | 295 |
| 9.1.1. Crisis de valores morales y espirituales | 296 |
| 9.2. Espiritualidad del trabajo | 298 |
| 9.2.2. Fundamentos | 300 |
| 9.3. Trabajo y Eucaristía | 301 |
| 9.3.1. Eucaristía como comunión | 303 |
| 9.4. Algunas matizaciones a Estrada | 304 |
| 10. CONCLUSIONES SOBRE LA OBRA DE ESTRADA | 306 |
| 10.1. Cambios en la relación Iglesia-mundo | 307 |
| 10.2. Los laicos | 308 |
| 10.3. Trinidad, cristología y pneumatología | 310 |
| 10.4. Espiritualidad laical | 311 |
| 10.5. Vocación laical | 312 |
| 10.6. Corolario de las conclusiones | 314 |
| | |
| Capítulo 4 | |
| CIRO GARCÍA FERNÁNDEZ (OCD) | 317 |
| 1. INTRODUCCIÓN A LA OBRA TEOLÓGICA DE CIRO | 319 |
| 2. TEOLOGÍA ESPIRITUAL Y MOVIMIENTO MÍSTICO | 320 |
| 2.1. Historia del «movimiento místico» | 321 |
| 2.1.1. Después de la Primera Guerra Mundial | 322 |

| | |
|--|-----|
| 2.2. El origen de una nueva teología | 323 |
| 2.2.1 Teoría de los dones | 323 |
| 2.3. Revalorización de la mística | 325 |
| 2.3.1. Vida mística y vida contemplativa | 325 |
| 2.3.2. Contemplación «adquirida» e «infusa» | 326 |
| 3. TEOLOGÍA ESPIRITUAL | 328 |
| 3.1. Teología ascética y mística | 328 |
| 3.1.1. La «Teología espiritual» | 329 |
| 3.2. Teología espiritual y moral | 330 |
| 3.2.1. Historia de la relación | 330 |
| 3.3. Teología espiritual y dogmática | 332 |
| 3.3.1. Historia de la relación | 333 |
| 4. FUENTES Y MÉTODO DE LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL | 334 |
| 4.1. Método deductivo e inductivo | 335 |
| 4.2. Método histórico-positivo | 336 |
| 4.3. Síntesis metodológica | 337 |
| 4.4. Itinerario espiritual y temático | 338 |
| 4.4.1. Exposición práctico-dinámica | 338 |
| 4.4.2. Interés por lo vital y concreto | 340 |
| 4.4.3. Exigencia de simplificación y síntesis | 341 |
| 5. CORRIENTES NUEVAS DE ESPIRITUALIDAD | 343 |
| 5.1. Retorno a las fuentes | 343 |
| 5.1.1. Movimiento bíblico | 344 |
| 5.1.2. Movimiento litúrgico | 344 |
| 5.1.3. Movimiento patrístico | 346 |
| 5.2. Apertura al mundo moderno | 347 |
| 5.2.1. «Inmersión» e «inserción» | 349 |
| 5.2.2. Lo profano y lo religioso: unidad de vida | 351 |
| 5.2.3. Valores humanos y terrenos | 352 |
| 5.2.4. Revalorización de las «espiritualidades» | 354 |
| 6. INTEGRACIÓN DE LITURGIA Y ESPIRITUALIDAD | 355 |
| 6.1. Movimiento litúrgico y espiritualidad | 356 |
| 6.2. Respuesta de <i>Mediator Dei</i> | 358 |
| 6.3. La novedad de <i>Sacrosanctum concilium</i> | 359 |
| 6.3.1. Nueva comprensión de la espiritualidad | 361 |
| 6.4. Liturgia en «clave» existencial | 363 |
| 6.5. Nuevas corrientes de espiritualidad | 364 |
| 7. ESPIRITUALIDAD DEL VATICANO II | 366 |
| 7.1. Perfil espiritual del Concilio | 366 |
| 7.2. Temas nucleares | 367 |
| 8. HERMENÉUTICA DE <i>Gaudium et spes</i> | 370 |
| 8.1. El espíritu del Concilio | 371 |
| 8.1.1. Claves del nuevo espíritu del Concilio | 371 |

ÍNDICE DE LA TESIS

| | |
|---|-----|
| 9. LOS LAICOS Y LOS MOVIMIENTOS | 374 |
| 9.1. Legado del Vaticano II | 374 |
| 9.1.1. Los laicos en <i>Lumen gentium</i> IV | 375 |
| 9.1.2. La índole secular | 376 |
| 9.1.3. Distintas interpretaciones del laico | 379 |
| 9.2. Sínodo de 1987 | 380 |
| 9.2.1. Marco de la exhortación apostólica | 380 |
| 9.3. La Iglesia «misterio de comunión» | 381 |
| 9.3.1. ¿Pueblo de Dios o comunión eclesial? | 381 |
| 9.4. Vocación específica del laico | 382 |
| 9.5. Misión del laico en la Iglesia | 384 |
| 9.5.1. Anuncio del Evangelio en la época actual | 387 |
| 9.6. Misión y ministerios laicales | 389 |
| 9.6.1. Ministerialidad de la Iglesia | 389 |
| 10. UNA ESPIRITUALIDAD RENOVADA | 392 |
| 10.1. Una espiritualidad más evangélica | 392 |
| 10.2. Los signos de los tiempos | 393 |
| 11. ¿TEOLOGÍA ESPIRITUAL O MÍSTICA? | 395 |
| 11.1. Un proyecto de teología mística | 396 |
| 12. CONCLUSIONES SOBRE LA OBRA DE CIRO | 398 |

Capítulo 5

ARMANDO BANDERA GONZÁLEZ (OP)

| | |
|--|-----|
| ARMANDO BANDERA GONZÁLEZ (OP) | 405 |
| 1. INTRODUCCIÓN A LA OBRA TEOLÓGICA DE BANDERA | 407 |
| 2. LA COMUNIÓN EN LA IGLESIA | 409 |
| 2.1. Iglesia-comunión en el Nuevo Testamento | 410 |
| 2.2. Iglesia como comunión en el Vaticano II | 411 |
| 2.3. Estructura comunitaria y personal | 412 |
| 2.3.1. Estructura del hombre | 412 |
| 2.3.2. Estructura de la Iglesia | 413 |
| 2.4. Participación en los «tria munera» | 414 |
| 2.4.1. Participación en el sacerdocio | 414 |
| 2.4.2. Participación en los otros poderes | 415 |
| 3. PRINCIPIOS TRANSCENDENTES Y DINAMISMO | 416 |
| 3.1. Principios trascendentes | 417 |
| 4. RELACIONES IGLESIA-MUNDO | 420 |
| 4.1. «Mundo» en el Vaticano II | 422 |
| 4.2. El concepto «mundo» en Bandera | 423 |
| 4.3. Pueblo de Dios y su relación con el mundo | 424 |
| 4.3.1. La acción de la Iglesia en el mundo | 425 |
| 4.3.2. La acción del mundo sobre la Iglesia | 426 |

| | |
|--|-----|
| 4.4. Composición del Pueblo de Dios | 427 |
| 4.4.1. Tipos de «diversidad» | 428 |
| 4.4.2. Formas de diversidad orgánica | 428 |
| 5. IGLESIA Y ORDEN TEMPORAL | 430 |
| 5.1. Aclaraciones a las tesis de Congar | 432 |
| 5.2. Componentes del orden temporal | 434 |
| 5.3. Conciencia de la «misión personal» | 436 |
| 5.3.1. «Misión personal» y «pluralismo» | 437 |
| 5.4. El respeto a «lo temporal» | 438 |
| 5.4.1. Competencia profesional | 439 |
| 5.4.2. Saneamiento de estructuras y ambientes | 441 |
| 5.5. Compromiso temporal de la Iglesia | 442 |
| 5.6. Compromiso temporal de los fieles | 442 |
| 5.7. Libertad no es independencia de la Iglesia | 444 |
| 5.7.1. Relación fieles-comunidad | 444 |
| 5.7.2. Planificación vocacional | 445 |
| 5.7.3. Acogida por parte de la comunidad | 446 |
| 6. IGLESIA Y HUMANIDAD | 447 |
| 7. LOS LAICOS Y SU SITUACIÓN EN LA IGLESIA | 448 |
| 7.1. Progreso de la teología del laicado | 453 |
| 7.1.1. Desde el orden de la salvación | 453 |
| 7.1.2. Desde el desarrollo de la humanidad | 455 |
| 7.2. Concepto de laico | 455 |
| 7.3. «Notas» definitivas del laico | 456 |
| 7.3.1. No pertenece al estado clerical o religioso | 457 |
| 7.3.2. Los poderes del laico | 457 |
| 7.3.3. Participa en la misión de la Iglesia | 457 |
| 7.3.4. El modo secular es propio del laico | 459 |
| 7.3.5. El estado laical por antonomasia | 461 |
| 7.4. Los laicos que viven en otros estados | 462 |
| 7.4.1. Los miembros de los Institutos Seculares | 463 |
| 8. IGLESIA Y VOCACIÓN DEL HOMBRE | 466 |
| 8.1. Vocación humana y vocación divina | 467 |
| 8.1.1. Relación entre las vocaciones | 468 |
| 8.1.2. La «vocación integral» a la luz de Cristo | 469 |
| 9. EL LAICADO COMO VOCACIÓN | 471 |
| 9.1. Vocación laical en el Vaticano II | 472 |
| 9.2. Vocación bautismal del laico | 474 |
| 9.2.1. El sacerdote representa a Cristo | 478 |
| 10. EXIGENCIA MISIONERA EN LA IGLESIA | 480 |
| 10.1. Inserción en el plan divino de salvación | 481 |

ÍNDICE DE LA TESIS

| | |
|--|-----|
| 11. CONCLUSIONES SOBRE LA OBRA DE BANDERA | 482 |
| 11.1. La Iglesia, imagen de la comunión divina | 483 |
| 11.2. Relaciones Iglesia-mundo | 484 |
| 11.3. Iglesia y orden temporal | 486 |
| 11.4. Situación del laico en la Iglesia | 487 |
| 11.5. Vocación laical | 489 |
| | |
| CONCLUSIONES | 493 |
| 1. Definición de laico | 494 |
| 1.1. Mundo | 499 |
| 1.2. Historia | 503 |
| 1.3. Secularidad | 505 |
| 2. Eclesiología | 508 |
| 3. Espiritualidad | 512 |
| 3.1. Vocación | 512 |
| 3.2. Llamada universal a la santidad | 516 |
| 3.3. Vida espiritual de los laicos | 521 |
| 3.4. Trabajo y santidad personal | 526 |
| 3.5. Contemplación | 530 |
| 4. Aportación personal a los temas | 534 |
| 4.1. Sobre la definición de laico | 535 |
| 4.2. Cuestiones eclesiológicas | 537 |
| 4.3. Desarrollo de la espiritualidad | 538 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA | 545 |
| 1. Fuentes primarias por autores | 545 |
| 2. Bibliografía secundaria | 550 |
| 3. Otras obras citadas | 553 |

Bibliografía de la Tesis

1. FUENTES PRIMARIAS POR AUTORES

ILLANES MAESTRE, J. L.

Libros

- *Cristianismo, historia y mundo*, EUNSA, Pamplona, 1973.
- *La santificación del trabajo. El trabajo en la historia de la espiritualidad*, Madrid: Palabra, 1980.
- *Mundo y santidad*, Rialp, Madrid, 1984.
- *Ante Dios y el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, EUNSA, Pamplona, 1997.
- *Filiación divina: ontología y vivencia existencial*, en «El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo: Actas del XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra», EUNSA, Pamplona, 2000, 537-545.
- *Laicado y sacerdocio*, EUNSA, Pamplona, 2001.
- «Contemplación y acción cristiana en el mundo», en *El cristiano en el mundo En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002): Actas del XXIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona, 2003.
- *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica del Opus Dei*, EUNSA, Pamplona, 2004.
- *Tratado de Teología Espiritual*, EUNSA, Pamplona, 2011³.
- *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Monte Carmelo, Burgos, 2013.

Artículos

- «La secularidad como actitud existencial», en *Anuario filosófico* 35 (2002), 553-579.

BERZOSA MARTÍNEZ, R.

Libros

- *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri De Lubac. Estudio histórico-teológico (1931-1980)*, Aldecoa, Burgos, 1991.

- *El camino de la vocación cristiana*, Verbo Divino, Estella, 1991.
- *Con otros ojos. Por una lectura creyente de la realidad cotidiana*, Monte Carmelo, Burgos, 1994.
- *Teología y espiritualidad laical. Redescubrimiento de la identidad y misión de los laicos en la Iglesia y en la sociedad*, CCS, Madrid, 1995.
- *Evangelizar una nueva cultura. Respuestas a los retos de hoy*, San Pablo, Madrid, 1997.
- *Ser laico en la Iglesia y en el mundo. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y «Christifideles laici»*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- *Encuentros y miradas para despertar. Claves de una espiritualidad para hoy*, Monte Carmelo, Burgos, 2002.
- *Parábolas para una nueva evangelización*, Monte Carmelo, Burgos, 2003⁶.
- *Transmitir la Fe en un nuevo siglo. Retos y propuestas*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2007².
- *Hablemos de Nueva Evangelización. Para que sea nueva y evangelizadora*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2012.

Artículos

- «El sobrenatural en los escritos de H. de Lubac», en *Burguense* 26, n. 2 (1985) 379-419.
- «Bases teológico-eclesiológicas de una espiritualidad laical», en *Burguense* 30, n. 1 (1989) 203-218.
- «La ‘espiritualidad’ del fiel laico en el Sínodo de 1987», en *Burguense* 31, n. 1 (1990) 29-45.
- «¿Una nueva articulación de “los lugares teológicos” en la teología conciliar y postconciliar?», en *Burguense* 34, n. 1 (1993) 95-110.
- «Del “problema del sobrenatural” a su integración en la “antropología cristiana”», en *Burguense* 34, n. 1 (1993) 189-195.
- «Apuntes bibliográficos sobre espiritualidad laical», en *Scriptorium Victoriense* 46 (1999) 343-374.
- «La santificación de los creyentes», en *Burguense* 45, n. 1 (2004) 225-242.
- «Hombre», en *Novaria Theologica* 18 (2007) 115-122.
- «Los ministerios especialmente laicales, en una Iglesia “ministerio de comunión para la misión”», en *Seminarios* 53, n. 185 (2007) 289-318.

ESTRADA DÍAZ, J. A.

Libros

- *La Iglesia, ¿institución o carisma?*, Sígueme, Salamanca, 1984.
- *La Iglesia: identidad y cambio: el concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Cristiandad, Madrid, 1985.
- *La identidad de los laicos, ensayo de eclesiología*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1991².

- *Eclesiología del Vaticano II*, SM, Madrid, 1995.
- *La espiritualidad de los laicos, en una ecclesiología de comunión*, San Pablo, Madrid, 1997.
- *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2006.
- «*De la hermenéutica de sentido, a la de la liberación. Interpelaciones a la filosofía y a la teología*», en Ignacio Ellacuría. *Actas del Congreso Internacional, Sevilla 26-28 de octubre de 2009*, Instituto Andaluz de Administración Pública, Sevilla, 2010, 453-475.
- «*Globalización, postmodernidad y cristianismo*», en Carmona Fernández, F. J. (coord.), *Historia del cristianismo. El mundo contemporáneo IV*, Trotta, Madrid, 2010, 427-478.

Artículos

- «Las relaciones Jesús-pueblo-discípulos en el evangelio de Marcos», en *Estudios eclesiológicos* 54 (1979), 151-170.
- «El ministerio y el sacerdocio del pueblo de Dios», en *Diálogo ecuménico* 55-56 (1981), 263-286.
- «La Iglesia, misterio de comunión», en *Iglesia viva* 127 (enero-febrero 1987), 89-100.
- «Interpelaciones éticas y sociopolíticas de la teología de la liberación», en *Estudios eclesiológicos* 67 (1992), 361-396.
- «¿Elogio del ateísmo y crítica del cristianismo?», en *Razón y fe* 237 (1998), 251-263.
- «Cristianos en política», en *Proyección* 209 (abril-junio 2003), 133-144.

GARCÍA FERNÁNDEZ, C.

Libros

- *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Monte Carmelo, Burgos, 2002.
- *Espiritualidad de los laicos*, Instituto de Espiritualidad a Distancia OCD, Monte Carmelo, Burgos, 2004.

Artículos

- «¿Qué es la “Teología espiritual”? Intentos de una nueva recalificación», en *Burguense* 34 (1993), 303-319.
- «Liturgia y espiritualidad. Hacia una fecunda integración», en *Teología, Liturgia y Espiritualidad* (2004) 267-305.
- «De la “Teología de los laicos” de *Lumen gentium* a los “movimientos eclesiales” posconciliares», en *Burguense*, 48 (2007) 45-81.
- «La hermenéutica antropológica de la *Gaudium et spes*», en *Burguense*, 48 (2007) 131-160.

BANDERA GONZÁLEZ, A.

Libros

- *La Iglesia misterio de comunión. En el corazón del Concilio Vaticano II*, San Esteban, Salamanca, 1965.
- *La Iglesia imagen de Cristo*, Ope, Guadalajara, 1970.
- *La Iglesia sacramento del mundo*, Ope, Guadalajara, 1971.
- *Evangelización, justicia, santidad*, Studium ediciones, Madrid, 1976.
- «La Iglesia *communio sanctorum*: Iglesia y eucaristía», en RODRÍGUEZ, Pedro y otros (ed.), *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos, IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1983, 269-357.
- *La vocación cristiana en la historia*, Rialp, Madrid, 1988.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA *

- SAN J. ESCRIVÁ, *Camino*, Valencia 1939¹.
- SAN F. DE SALES, *Introducción a la vida devota*, parte I, cap. 3, en *Obras selectas de San Francisco de Sales*, BAC, Madrid, 1953, t. 1.
- CONGAR, Y. M., *Jalones para una teología del laicado*, en Fuster, S. (trad.), Estela, Barcelona, 1965³.
- ROYO MARÍN, A., *La espiritualidad de los seglares*, BAC, Madrid, 1967.
- SAN J. ESCRIVÁ, *Conversaciones con Monseñor Josemaría Escrivá*, Rialp, Madrid, 1968.
- COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA DE LITURGIA, *Ritual del bautismo de niños*, Alfredo Ortells, Madrid, 1970.
- SCHILLEBEECKX, E., *La misión de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1971.
- SAN J. ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid, 1973¹.
- AA. VV., *La vocación cristiana: reflexiones sobre la catequesis de Mons. Escrivá de Balaguer*, Palabra, Madrid, 1975.
- RANHER, K., *Cristología: estudio teológico y exegetico*, Cristiandad, Madrid, 1975.
- SAN J. ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid, 1977¹.
- SAN J. ESCRIVÁ, *Surco*, Rialp, Madrid, 1986.
- FORTE, B., *Laicado y laicidad*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- AA. VV., *La vocación cristiana en la historia*, Rialp, Madrid, 1988.
- BUENO DE LA FUENTE, E., «¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia?», en *Revista Española de Teología* 48 (1988) 224-226.
- FUENMAYOR, A.; GÓMEZ-IGLESIAS, V. y ILLANES, J. L., *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, EUNSA, Pamplona, 1989.

* En orden cronológico.

- ESQUERDA BIFET, J., *Caminar en el amor*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1990.
- DEL PORTILLO, A., *Fieles y laicos*, EUNSA, Pamplona, 1991³.
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, II, 18, 5, en *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1992⁴.
- SANTA T. DEL NIÑO JESÚS, *Obras completas* (versión de Ordoñez Villareal, M., basada en la edición crítica francesa de 1992), Monte Carmelo, Burgos, 1996.
- BUENO DE LA FUENTE, E., *Eclesiología*, BAC, Madrid, 1997, 168-169.
- CANOBBIO, G., *¿Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia, 1997.
- CALERO, A. M., *El laico en la Iglesia. Vocación y misión*, CCS, Madrid, 1998.
- MARITAIN, J., *Humanismo integral*, Palabra, Madrid, 1999.
- PEREA, J., *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- SAN F. DE SALES, *Introducción a la vida devota*, en *San Francisco de Sales. Obras selectas I*, BAC, Madrid, 2010².
- SANTO T. DE AQUINO, *Summa Theologiae I-V*, BAC, Madrid, 2001.

Obras temáticas

- Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid, 1965.
- El Vaticano II, don de Dios. Los documentos del Sínodo Extraordinario de 1985*, Relación final del Sínodo, II C, 1, PPC, Madrid, 1986, II C, 1.

3. OTRAS OBRAS CITADAS*

- MARITAIN, J., «Une question sur la vie mystique et la contemplation», en VS (1922-1923), 636-650.
- DE GUIBERT, J., *Études de Théologie mystique*, Toulouse: Éditions de la Revue d'Ascétique et de Mystique et de l'Apostolat de la Prière 1930.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Perfection chrétienne et contemplation*, Torino: Éditions de La Vie spirituelle 1933.
- CONGAR, Y. M., «Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance», en *La Vie Intellectuelle* 37 (1935) 214-249.
- MARITAIN, J., *Humanisme integral*, Paris: Edition du Cerf 1936.
- DE LUBAC, H., *Le drame de l'humanisme athée*, Paris: Spes 1944.
- CHENU, M. D., *Espiritualidad del trabajo*, Barcelona: Atlántida 1945.

.....
* En orden cronológico.

- CULMANN, O., *Christus und die Zeit*, Zürich: Evangelische Verlagsanstalt 1946.
- THILS, G., *Transcendance ou Incarnation? Essai sur la conception du christianisme*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain 1950.
- BONHÖFFER, D., *Widerstand und Ergebung*, München 1951.
- CONGAR, Y. M., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris: Les Éditions du Cerf 1953.
- DE GUIBERT, J., *Lecciones de teología espiritual*, Madrid: Razón y Fe 1953.
- SAN J. CRISÓSTOMO, In *Matthaeum bomiliae* 43, 5, en RUIZ BUENO, D. (trad.), *Obras de San Juan Crisóstomo*, BAC, t. 1 (1955).
- THILS, G., *Orientations de la théologie*, Louvain: Éditions Ceuterick 1958.
- SCHILLEBEECKX, E., «Origines et tendances de la sensibilité religieuse contemporaine», en *VSSuppl* 12 (1959).
- MARITAIN, J., *Liturgia e contemplazione*, Torino: Borla 1960.
- ACQUAVIVA, S., *Léclissi del sacro nella società industriale*, Milano: Edizioni di Comunità 1961.
- VAHANIAN, G., *The Death of God. The culture of our Oist-Christian Era*, New York: George Braziller 1961.
- ROTUREAU, G., *Conscience religieuse et mentalité technique*, Paris: Desclée de Brouwer 1962.
- VAN BUREN, P., *The secular meaning of the Gospel*, New York: Macmillan, 1963.
- BESNARD, A. M., *Visage spirituel des temps nouveaux*, Paris: Les Éditions du Cerf 1964.
- CORNELIO, F., *Introduzione all'ateísmo moderno*, Roma: Studium 1964.
- HUERGA, A., *Las claves de la espiritualidad seglar*, Herder, Barcelona, 1964.
- BESNARD, A. M., «Tendencias dominantes de la espiritualidad contemporánea», en *Concilium* 9 (1965).
- COLOMBO, G., *Los laicos y la vida cristiana perfecta*, Herder, Barcelona, 1965.
- ALTIZER, T., *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia: Westminster Press 1966.
- CONGAR, Y. M., «Eglise et monde dans la perspective de Vatican II», en *L'Eglise dans le monde de ce temps*, t. II, Paris: Editions du Cerf 1967.
- DE LUBAC, H., *Atheisme et sens de l'homme*, Paris: Edition du Cerf 1968.
- RANHER, K., «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos de teología VII*, Madrid: Taurus 1969.
- GIORDANO, G., *La teologia spirituale del laicato nel Vaticano II*, Roma: La Civiltà Cattolica 1970.
- BRUGNOLI, P., *La spiritualità dei laici*, Brescia: Morcelliana 1971.
- GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M. y RINCÓN, T., *Iglesia, Estado y conciencia cristiana*, Madrid: Palabra, 1971.
- THEILARD DE CHARDIN, P., *El medio divino*, Madrid: Taurus 1972.
- ROYO MARÍN, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, BAC, Madrid, 1973.
- CASTELLANO, J., «Los grandes temas de la espiritualidad 'tradicional' en la doctrina del Vaticano II», en *RevEsp* 34 (1975) 166-188.
- KELLER, M., «Teología del laicado», en *Mysterium Salutis*, vol. IV-II, Madrid: Cristiandad 1975.

- RANHER, K., «Priestertum der Frau», en *Stimmen der Zeit* 195 (1977), 191-201.
- BONHÖFFER, D., *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca, 1978.
- GUERRERO, F., «La espiritualidad del laico en un mundo secularizado y la reforma de la Iglesia», en *Espiritualidad para un tiempo de renovación. III semana de Teología espiritual*, Madrid: Editorial de Espiritualidad 1978.
- METZ, J. B., *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- POTTMEYER, H. J., «Vers une nouvelle phase de réception du Vatican II. Ving ans d'herméneutique conciliaire», en ALBERIGO, G.-JOSSUA, J.P. (dirs.), *La Réception de Vatican II*, Paris: Erreur Perimes Cerf 1982.
- MATURA, T., *De los consejos al radicalismo evangélico*, Bilbao: Sal Terrae 1984.
- POHIER, J. M., *Dieu fractures*, Paris: Seuil 1985.
- ROWTHORN, A., *The liberation of de Laity*, Wilton: Wipf & Stock Publ 1986.
- PIRONIO, E., *I laici nella trasformazione del mondo*, Roma: A.V.E. 1987.
- CAPRILE, G., *Il Sinodo dei Vescovi 1987*, Roma: La Civiltà Cattolica 1989.
- MAGNANI, G., «La llamada Teología del Laicado, ¿tiene un estatuto teológico?», en LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1989.
- CASTELLANO, J., «Liturgia», en ANCILLI, E. (dir.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* vol. 2, Roma: Città Nuova 1990.
- DE PABLO MAROTO, D., *Espiritualidad cristiana*, Madrid: Editorial de Espiritualidad 1990.
- GHIRLANDA, G., *El derecho en la Iglesia misterio de comunión*, Madrid: San Pablo 1992.
- MADRIGAL, S., *Vaticano II: Remembranza y actualización*, Santander: Sal Terrae 2002.
- PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2007.

José Luis Illanes Maestre.

Los fundamentos de la espiritualidad laical

José Luis Illanes Maestre nació en Sevilla el 26 de diciembre de 1933. Es sacerdote desde 1960, pertenece a la de la Prelatura del Opus Dei y está familiarizado con la vida universitaria desde su juventud: Profesorado Mercantil en la Escuela Profesional de Comercio de Sevilla (1954). Licenciado en Derecho por la Universidad Hispalense (1956), obteniendo Premio extraordinario. Doctor en Derecho por la Universidad de Navarra (1990), con la tesis «*Teología y Facultades de Teología*», dirigida por Xavier Hervada Xiberta y publicada en 1991.

Atendiendo a la llamada de san Josemaría Escrivá, a finales de los años cincuenta marchó a Roma para ampliar estudios de Teología. Licenciado por el Pontificio Ateneo del Laterano (1958), un año más tarde se doctoraría con la tesis «*El fundamento teológico de la cristiandad en Jacques Maritain*», dirigida por Ferdinando Lambruschini, más tarde obispo de Perugia.

Desde un año antes de su ordenación sacerdotal era profesor de Teología Fundamental y Dogmática, en Roma. Compaginó la docencia en la Ciudad Eterna con las clases en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, donde fue profesor ordinario de Teología Fundamental, cátedra en la que se mantuvo hasta 1987, cuando pasó a ser ordinario de Teología Espiritual. Desempeñó los cargos de Vicedecano (1978-1980 y 1992-2002), Decano (1980-1992) y Director del Departamento de Teología Moral y Espiritual. Se jubiló en septiembre de 2004, pero quedó como profesor honorario de la Facultad de Teología de Navarra.

El 23 de noviembre de 1993 es nombrado Prelado de Honor de Su Santidad. Así mismo, es miembro de la Pontificia Academia Teológica, del *International Institute for the Advancement of Newman Research*, de la *Societas Internationalis Scotistica* y de la *Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*.

Su tarea docente es solo una parte de la labor teológica. Es reseñable su importante y amplia labor investigadora que lo convierte en uno de los teó-

logos españoles con mayor número de escritos (principalmente en España, pero también en Alemania, Italia, Suiza, Francia, Portugal, Holanda, Polonia, Bélgica y en buena parte de los países latinoamericanos), cuyas obras se han traducido a un mayor número de lenguas extranjeras (francés, inglés, alemán, polaco, italiano y portugués). Es en Teología donde ha tenido mayor repercusión su pensamiento, especialmente en Teología espiritual y Teología del trabajo, con planteamientos innovadores que abren caminos nuevos dentro de las ciencias sagradas¹.

1. INTRODUCCIÓN A LA OBRA TEOLÓGICA DE ILLANES

Referirse a la espiritualidad laical en la obra de Illanes supone hablar únicamente de una parte de su trabajo teológico, por lo que es necesario delimitar las obras objeto de estudio y la metodología a seguir.

La bibliografía utilizada ofrece una amplia base para la investigación. Algunas de sus obras son recopilación de trabajos más breves a los que pasado el tiempo decidió darles una línea argumental, los preparó y actualizó para su edición. Esto, que pudiera parecer una rémora para la consistencia argumentativa, se revela –a mi modo de ver– como una incuestionable solidez teórica: el Illanes de los comienzos utiliza los mismos argumentos de fondo que en la actualidad. Se observa –y resulta lógico que sea así– una evolución y maduración en su pensamiento con el transcurso de los años.

Se siente deudor de las enseñanzas de san Josemaría Escrivá, al que conoció, pudo tratar y de quien recibió aliento en su labor teológica. También de sus sucesores al frente del Opus Dei, el beato Álvaro del Portillo –intérprete cualificado de las enseñanzas de san Josemaría– y monseñor Javier Echevarría, colaborador estrecho de ambos. El mismo Illanes lo manifiesta repetidamente:

«Por lo que a mí se refiere es de justicia dejar constancia de que debo gran parte de mi pensamiento, junto a la lectura y al estudio de pensadores y teólogos, al influjo decisivo que ha tenido en mi vida el encuentro con la persona del Fundador del Opus Dei, con su mensaje y con su espíritu. Todo el que se tome la molestia de analizar alguno o algunos de mis escritos podrá comprobarlo fácilmente»².

Siendo san Josemaría un precursor de la llamada universal a la santidad, las afirmaciones de Illanes cobran valor, como puso de manifiesto el papa

Francisco en 2013, en un mensaje a los participantes en el congreso organizado por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, sobre *San Josemaría e il pensiero teológico*³. Pero san Josemaría no fue un teólogo en sentido estricto, sino un fundador. La labor teológica vino después, de la mano de personas como Illanes.

1.1. *Los conceptos clave*

Los conceptos clave de la visión de Illanes sobre santidad en medio del mundo no son hilos sueltos sino un entramado con el que se estará de acuerdo, o no, pero que tiene consistencia. Los conceptos más generales engloban otros más particulares, ordenados según una lógica que facilite su comprensión. El paso de unos a otros es sutil, casi imperceptible.

Primero, *qué entiende por laico*, según el análisis histórico presente en sus obras. Después, la noción de *mundo*: lo que nos dice la Revelación, las acepciones que propone y las razones por las que debe ser objeto de estudio. Unida a la comprensión del mundo se encuentra la *historia*. Una y otra forman las coordenadas de espacio y tiempo del ser humano.

Entiendo que la consecuencia lógica es hablar de *secularidad* y de los matices que la diferencian de dos términos con la misma raíz: secularización y secularismo. Le siguen algunas consideraciones sobre lo *sagrado*, sustentadas en el misterio de Dios: lo que ha revelado sobre su intimidad y sobre su relación con las criaturas. Así se comprenden sus explicaciones sobre la Iglesia, no desde una perspectiva dogmática sino desde su relación con los conceptos precedentes: *Iglesia-mundo*, *Iglesia-historia*, *Iglesia-secularidad*, la *misión de la Iglesia* y la variedad de *vocaciones* analizadas a la luz de otras relaciones: *vocación-misión*, *santidad-perfección* y *santidad-escatología*.

Para muchos, el concepto clave del Vaticano II es *la proclamación de la llamada universal a la santidad*. En otras palabras, hablar de santidad es hacerlo de la perfección del amor, pero amor con obras, de ahí de ahí la necesidad de analizar la *piedad* y la *vida cristiana*, que llevan a Illanes a conceptos nucleares como la *filiación divina*, *eucaristía-vida cristiana*, *oración*, etc., desde un enfoque claramente laical.

El siguiente asunto podría haberlo recogido en el apartado anterior de *piedad y vida cristiana*, me refiero al *trabajo*. Pocos autores se refieren a él de un modo tan extenso, sin duda influido por las enseñanzas de san Josemaría. La *vocación*, la *misión*, la *piedad* y el *trabajo*, llevan de la mano a la meta de un cristiano, *la contemplación*.

2. DEFINICIÓN DE «LAICO»

Comprender qué significa *espiritualidad laical* exige entender el alcance de los dos términos de la expresión; me referiré ahora al segundo. Illanes sugiere dos metodologías. A la primera la denomina *genético-ontológica*, pues un laico sería el fiel bautizado considerado precedentemente a cualquier concreción vocacional, como sería el caso del estado religioso. La segunda la denomina *histórico-descriptiva*, ya que presenta al laico como el cristiano sin más, diferente de otras situaciones eclesiales. Podrían parecer contrarias, de hecho, la visión eclesiológica subyacente en una y otra es diversa. Sin embargo, esta distinción ayuda a considerar facetas diferentes de la misma realidad: la existencia de un sustrato ontológico común a todo cristiano, y el valor que en el ser de la Iglesia supone la figura del laico.

Una explicación sugerente es la que realiza mediante la comparación de la visión sobre el laico entre dos personajes clave: el beato Álvaro del Portillo e Yves Congar. El primero considera que todo bautizado es un fiel cristiano, y que toda determinación vocacional ulterior tiene sentido en la medida que expresa una peculiar situación o función eclesial: *laico, sacerdote y religioso*⁴; es decir, parte de la acción transformante del bautismo, que convierte a todo bautizado en cristiano, y que puede definirse como una comprensión *genético-ontológica*. Para Congar, sin embargo, el fiel laico es aquel cristiano que lo es sin otros aditamentos (*sine addito*)⁵. Este sería el modelo *histórico-descriptivo*: situar al hombre en las coordenadas históricas en las que tiene lugar su nacimiento, en las que crece y en las que recibe el bautismo para, a partir de ahí, determinar nuevas situaciones existenciales: *sacerdocio o consagración religiosa*.

Para Illanes ambos planteamientos son correctos, pero pone una objeción a la tesis de Congar, el peligro de que se entiendan las ulteriores especificaciones vocacionales como un sustrato que se yuxtapone a la condición de laico.

Sobre las notas que definirían al laico, se identifica con la *secularidad*, tomada no únicamente en un sentido sociológico sino como un componente esencial de la vocación laical⁶.

2.1. *Recorrido histórico*

Que todos los cristianos están llamados a la santidad es una verdad teórica incuestionable hoy día en la Iglesia, como también lo ha sido a lo largo de los siglos. Sobre este asunto señala Illanes:

«En todo momento, la existencia de una llamada dirigida a todo cristiano en orden a vivir con plenitud la ley de Cristo, con todo lo que esa ley implica –y por tanto, en orden a la santidad o plenitud de la vida cristiana–, ha sido no solo reconocida, sino manifestada y proclamada»⁷.

Sin embargo, al pasar del *nivel teórico* (teológico-dogmático) al *práctico-pastoral* el horizonte no es tan claro. Aunque en este período, y en los sucesivos, hubo autores que corregían tal planteamiento, pero no consiguieron invertir la tendencia negativa. Todavía hoy día perdura la idea de que para lograr plenitud de vida cristiana se requiere vivir mediante una triple renuncia: a la posesión de bienes, al matrimonio y a la libre disposición de la propia vida. Este modo de ver las cosas vendría a ser como la cruz de la moneda: considerar que la *conditio sine qua non* para el crecimiento de la vida espiritual es el apartamiento de las realidades seculares⁸.

El final de la Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna supusieron un replanteamiento del juicio negativo de las ocupaciones seculares, tal es el caso del Humanismo cristiano o en los intentos de renovación eclesial surgidos en el Renacimiento, con san Juan Bosco o san Francisco de Sales. Respecto al último, Illanes cita en varias de sus obras un texto que ejemplifica bien la intención que latía en la mente del santo⁹.

La doctrina era clara, pero no cuajó en una espiritualidad verdaderamente laical. La razón, para Illanes, es que no se corrigieron los planteamientos teológicos de fondo que enfocaban la santidad laical desde el estado de perfección.

2.1.1. Dos acontecimientos clave en el siglo XX

El primero de ellos, el Concilio Vaticano II, supone un punto de inflexión respecto a la visión eclesial de los laicos. Se pasó de una Iglesia jerarquizada a una Iglesia en la que todos participaban de la misión de Jesucristo, cada uno en función de su propia vocación. Illanes menciona algunas de las abundantes corrientes que confluyeron en el Concilio pero, junto a ellas, señala también la novedad de la constitución *Lumen gentium*, donde se recoge *explícitamente* la llamada universal a la santidad y al apostolado:

«Es, pues, completamente claro 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»¹⁰.

Un poco antes, y en el mismo documento conciliar, se define quienes son los fieles laicos y cuál la misión que deben desempeñar en la Iglesia:

«Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia. Es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde. El carácter secular es propio y peculiar de los laicos (...)»¹¹.

En el período postconciliar tiene lugar dos Sínodos que también tuvieron repercusión: el celebrado en 1985 y el de 1987, con la posterior exhortación postsinodal *Christifideles laici*.

El segundo de los acontecimientos tiene su origen en el año 1928, cuando san Josemaría Escrivá recibe la iluminación de Dios sobre el Opus Dei. Desde ese instante se convierte en un incansable proclamador de la llamada universal a la santidad y de la específica misión eclesial de los laicos. Illanes lo refleja en sus obras como una línea de fuerza transversal:

«Hemos venido a decir, con la humildad de quien se sabe pecador y poca cosa –*homo peccator sum* (Lc 5, 8), decimos con Pedro–, pero con la fe de quien se deja guiar por la mano de Dios, que la santidad no es cosa para privilegiados: que a todos nos llama el Señor, que de todos espera Amor: de todos, estén donde estén; de todos, cualquiera que sea su estado, su profesión u oficio, porque esa vida corriente, ordinaria, sin apariencia, puede ser medio de santidad»¹².

3. EL MUNDO

La palabra *mundo* está cargada de múltiples significaciones, debido en buena medida a su largo recorrido histórico en el pensamiento humano. Illanes intenta clarificar la terminología, sabiendo que las múltiples significaciones se refieren a perspectivas diversas de una misma realidad.

3.1. *Diversas acepciones de «mundo»*

Un primer sentido¹³ proviene de darle amplitud cósmica: *el universo creado*. Otros sentidos son el *cosmológico* (realidad contrapuesta al hombre y objeto de su estudio global y específico de cada una de las criaturas que lo componen); el *histórico-cultural* y *sociológico* (instituciones que componen el mundo, los valores, las tendencias, los períodos históricos, la diversidad de ámbitos

culturales, etc.); y el *antropológico* (la pregunta que el mismo hombre se hace sobre su situación existencial, etc.).

Más específicamente, de modo derivado de la visión cristiana, surgen el *soteriológico*, en referencia a la redención obrada por Cristo, o bien a un mundo separado de Dios donde reina el diablo; el *escatológico*, al final de los tiempos; el *ascético*, en cuanto que el mundo puede ser ocasión de pecado para el hombre; el *eclesiológico*, pues las realidades externas a la Iglesia deben ser tenidas en cuenta porque conviven con Ella.

3.2. *Concepción bíblica del mundo*

La cultura hebrea designaba el concepto mundo con expresiones tales como *cielos y tierra* o *el todo*¹⁴. Los autores sagrados no pretendían dar carácter científico a estos conceptos, sino que se servían de la concepción usual de sus contemporáneos para referirse a una realidad superior de orden religioso y metafísico. El mundo helénico, por su parte, designaba con el término *cosmos* la realidad *cielos y tierra* de los hebreos. En la Sagrada Escritura, dependiendo de las traducciones, se utiliza uno u otro. También en el Nuevo Testamento se utilizan ambas expresiones, pero alude explícitamente al uso de *cosmos*.

3.3. *Razones para estudiar «el mundo»*

La Iglesia es una comunidad con dos componentes: el *humano* visible y el *mistérico* espiritual. Por voluntad de Jesucristo, la Iglesia visible –una sociedad– no asume en sí todos los órdenes humanos, sino que respeta la autonomía de la que estos gozan. La Iglesia es el medio por el que el Reino de Dios se completa a lo largo de la historia. Hay una tensión entre ambos componentes: entre lo «lo ya dado» y lo «no todavía» que es manifestación de la esperanza cristiana, según expresión de Oscar Cullmann¹⁵, que muestra el doble modo en el que se materializa la realeza sacerdotal de Cristo.

Para entender por qué la teología debe estudiar el mundo hay que considerar la *kénosis* de Dios para salvar al hombre. La manifestación temporal de ese abajamiento se continúa en la Iglesia, que participa de la *kénosis*. Así lo manifiesta la persecución, la oposición a su misión y la limitación e imperfección de sus miembros.

La Iglesia no abarca la totalidad de lo humano. Tiene unas limitaciones sociológicas que la llevan a convivir con otras comunidades, que no raramente la

juzgan e intentan dominarla. En función de la respuesta que se dé al problema se llegará a diferentes conclusiones, y es aquí donde Illanes intuye y señala un riesgo: que las relaciones Iglesia-mundo queden encerradas en una perspectiva jurídico-sociológica que impida ver las dimensiones teológicas, mucho más profundas.

3.3.1. Presupuestos para una teología del mundo

Gramaticalmente, *teología del mundo* remite a una realidad, *el mundo*, y a una perspectiva, *la teológica*. Sin embargo, ha sido utilizado por algunos autores de modo distorsionador al prescindir total o parcialmente de cuanto Dios mismo revela sobre su intimidad.

Siendo la teología la ciencia que versa sobre Dios, cualquier avance debe tener en cuenta aquello que la fe revela sobre Él. Actuar de otro modo supondría una torpeza científica solo comparable a la de un físico que quisiera estudiar la realidad y sus fenómenos sin tener en cuenta las leyes que rigen el cosmos, solo porque las considera externas a su subjetividad y no nacidas de su libertad.

Los presupuestos para la reflexión teológica sobre el mundo que propone Illanes son los siguientes:

- *La secularidad forma parte de la vocación cristiana*, por lo que es incongruente identificar secularidad con *secularización* y *desdivinización*.
- *No existe oposición entre fe y razón*, ya que su origen es el mismo: Dios.

4. LA HISTORIA

Una de las causas de la inseguridad de los actuales pensadores cristianos –explica Illanes–, es la dificultad de la teología contemporánea para situar al hombre en el mundo y en la historia. En buena parte, por el hecho de que dos de los intentos más importantes de la teología de la historia en el siglo XX habían entrado en crisis: las posiciones de Karl Barth y de Jacques Maritain.

Karl Barth separó con sus ideas el cristianismo de las «culturas del hombre moderno», al considerar que la palabra de Dios irrumpe en la historia como una realidad ajena al mundo. Maritain quiere liberar al cristianismo de la añoranza de la Edad Media, pero sus esfuerzos terminan en un cruce de caminos similar al de Barth: *separación entre historia de la Iglesia e historia del mundo*. La separación de *las dos historias* provoca una comprensión del cristiano como *alguien* que se asoma al mundo desde fuera.

La crisis de ambas líneas de teología de la historia, originan enfoques nuevos. En los ambientes francés, italiano, español e hispanoamericano –in-

fluenciados por Maritain– se llega a la Teología de la liberación; por su parte, en los ambientes alemanes y anglosajones –de influencia barthiana– se llega a una Teología de la secularización. Las consecuencias distan mucho de las intenciones de ambos autores, que pretendían relanzar la visión cristiana de la historia. El problema, señala Illanes, es que no efectuaron un análisis crítico de la raíz intelectual de fondo: *la filosofía racionalista*. Illanes propone la *afirmación neta y clara de la fe con todas sus implicaciones y exigencias*: móvil de actuación y luz para iluminar la inteligencia.

4.1. *Nociones filosóficas precristianas*

Para la cultura helena, la historia poseía un carácter cíclico. En la cultura bíblica, por su parte, el cosmos aparece desde su vertiente histórica: *ha tenido un comienzo y se encamina a un final que será, además, consumación*. Incluye el sentido de orden y belleza del pensamiento heleno, pero entendido como fruto de la acción divina creadora. Esto permitió su relación con otros términos que enriquecían su significado, como es el caso de «siglo» (*saeculum*).

En el Nuevo Testamento, *mundo* (cosmos) y *siglo* son términos intercambiables que apuntan a un concepto: estado del mundo creado en un momento histórico sometido al pecado, pero, a la vez, ya redimido y a la espera del destino final y de la consumación del Reino de Cristo. Era necesario completar la Revelación con Jesucristo.

4.2. *Algunas nociones cristianas*

El sentido cristiano de la historia posee una dinámica interna: Creación, Redención, Escatología, que puede sintetizarse con la expresión *historia de la salvación*. Illanes propone los tres estadios en que suele resumirse la obra de Dios citando a san Bernardo: *creatio, reformatio, consumatio*¹⁶.

- *Creatio*: lo creado entra en la historia. Manifiesta la total distinción entre Creador y criatura: *Dios es el Ser eterno, la criatura recibe el ser de Dios*. La acción creadora permite comprender la *contingencia de lo creado* y la *absoluta liberalidad divina* que conserva en el ser todo lo creado.
- *Reformatio*: el pecado remarca aún más la distinción entre lo perfecto y lo imperfecto. Cristo ha vencido al pecado, pero continúa influyendo el mal.
- *Consumatio*: enfrenta al hombre con una realidad que aún no ha sido: nuestro mundo se contrapone al futuro *como lo imperfecto a lo perfecto*.

El enfoque lineal de la historia (inicio, desarrollo, consumación) propio de la visión cristiana, permite situar el tiempo actual en su fase de desarrollo: *tensión entre lo «ya dado» y lo «no todavía»*¹⁷. La explicación de tal tensión es la figura de Jesucristo¹⁸:

5. LA SECULARIDAD

Illanes propone una definición de secularidad que relaciona este concepto con los de *laico*, *mundo* o *historia*. En el siglo XX, el término secularidad sufrió una bipolarización teológica. Por un lado, crece gracias a la reflexión sobre la vocación y experiencia laicales, por otro, lo hace gracias a la ganancia histórica que supone revalorizar la autonomía de las realidades temporales. Respecto a la segunda conviene matizar su alcance pues se corre el riesgo de desgajar lo secular de lo trascendente como si fuesen planos irreconciliables. Es un riesgo de la cultura occidental que produce perplejidad si se considera que nuestra cultura solo puede entenderse en referencia al cristianismo. El proceso disgregador entre lo secular y lo trascendente es conocido como *secularización* y la posición intelectual que lo sustenta como *secularismo*. Desde la óptica cristiana, la comprensión de la secularidad requiere ponerla en relación con el dogma de *la creación*¹⁹.

De la relación entre *secularidad* y *creación* extrae Illanes tres consideraciones: *la verdad y la consistencia de lo creado* es algo querido expresamente por Dios; *todo lo creado está ordenado a un fin que es la gloria de Dios* (para los seres espirituales esa gloria supone la plena comunión con Él); *la centralidad del hombre dentro de la creación* (el resto de seres han sido creados para que el ser humano logre el pleno desarrollo de su ser y consiga su destino). Siendo válido, sin embargo, no comprende de modo pleno la secularidad si no se habla del pecado y de la redención de Cristo.

5.1. Secularización

En el lenguaje común se entiende por *secularización* al proceso o efecto de “secularizar lo que es sagrado o eclesiástico”²⁰. Sin embargo, por secularización también pueden entenderse que: *la religión no es el punto de referencia para entender la vida* humana; la toma de *conciencia del valor cristiano de las realidades seculares*; el paso de sociedades de estructura medieval a sociedades en las que *las instituciones y estructuras son aconfesionales*; el resultado de *superar la visión absoluta*

de la naturaleza, atribuyéndole un carácter sobrenatural; la *visión de la historia que se escribe como fruto de la libertad* del individuo y de la sociedad; el *carácter racional del hombre* que encuentra la razón de sí mismo y de cuanto le rodea.

Más allá de matices entre unos y otros, queda claro que existe una separación entre lo civil y lo religioso. Y, también, de modo no tan evidente, que tal separación es un logro de la cultura moderna, cuyas raíces se hunden en planteamientos filosóficos.

5.1.1. Separación civil-religiosa²¹

Illanes entiende que son tres las posturas filosóficas fundamentales en la historia del pensamiento occidental, que dan lugar a otras tantas definiciones sobre *secularización*.

- *Interpretación basada en el pensamiento racionalista e ilustrado*²², defiende un nuevo orden, fruto de la madurez de la razón; acaba en el ateísmo.
- *Interpretación basada en la filosofía de la historia atea* (también denominada secularismo), que entiende la secularización como un hecho sociológicamente comprobable por el cual el hombre ha llegado a un estado de pérdida de relación vital con Dios, entre otras razones por la actitud tecnocrática²³ del hombre moderno. Un proceso que lleva curiosamente a la afirmación de una religión mundana.
- *Interpretación de la separación entre lo civil y lo religioso sin abandonar la visión teologal del mundo y de la historia*, considera que la superación de la concepción medieval (identificación entre Reino de Dios e Iglesia visible, de modo absoluto, como una misma realidad) es un hecho que permite tomar conciencia de la autonomía de la vida cívica respecto de la religiosa.

5.2. *Distinción entre sagrado y profano*

Al hilo de las corrientes de secularización, Illanes realiza una clarificación terminológica sobre el uso adecuado de «sagrado» y «profano»:

«Las palabras “sacro” o “sagrado” designan en el lenguaje común aquellas realidades que, por tener una especial relación con Dios y su culto, son dignas de una peculiar veneración y respeto. La voz “profano” se predica, en cambio, de lo habitual u ordinario. Ambos términos son correlativos y, en su mutua interdependencia, sirven para indicar las diversas formas en que la realidad que rodea al hombre está relacionada con Dios»²⁴.

5.2.1. Uso correcto de «sagrado» y «santo»

En el lenguaje común, *sagrado* y *santo* suelen utilizarse indiferentemente. Es importante advertir que lo *sagrado* está relacionado con lo *divino*, sin que por esto deba confundirse con Dios. Tampoco parece exacto predicar la sacralidad del hombre, ya que, llamado a la comunión con Dios manifiesta una perfección ontológica y moral a la que le conviene el término *santidad*. Pero sí se predica *sagrado* –o *sacro*– respecto a personas, objetos, lugares, etc., vinculados de algún modo con Dios, pero que no son Él.

«Lo sagrado no es ni Dios, ni el hombre en cuanto relacionado con Él, y ni siquiera esa relación, sino realidades exteriores al hombre y a Dios que, de una forma u otra, resultan incorporadas al proceso de relación entre ambos, es decir, cosas y ritos –o también personas– que de una manera cualificada intervienen en esa relación o la acompañan, y que son por eso miradas con una especial reverencia y veneración»²⁵.

5.2.3. Relación entre sagrado-profano

Entiende Illanes que existe el riesgo de concluir que a Dios solo le interesa el trato con el hombre mediante lo sagrado, desdeñando lo profano; sin embargo, no es así. Un segundo peligro –opuesto–, es identificar ambos términos sin distinción alguna, de modo que lo humano (profano) y lo divino (santo) serían una misma cosa. La consecuencia derivada sería la disolución del pluralismo en las opciones temporales, clericalizando las instituciones humanas.

Probablemente la idea más incisiva de la visión de Illanes sobre la relación-distinción entre sagrado y profano, sea que el esfuerzo por realizar las ocupaciones propias del mundo según las exigencias de la fe, alimenta el encuentro con Cristo en la vida sacramental. Una y otra realidad, *vida sacramental* y *vida ordinaria*, se retroalimentan circularmente; de ahí que proponga para salir de la dinámica *sagrado-profano*, plantear la cuestión en un nivel *ontológico-sacramental*²⁶.

6. LA IGLESIA

El concepto de Iglesia que propone Illanes es el de una comunidad con un componente humano visible y otro místico de carácter espiritual²⁷. En cuanto misterio la Iglesia es el medio por el que el Reino se completa en la

historia: *durante la historia presente*, en la que aparece humilde y en la Cruz, y al *fin de los tiempos*, con poder y majestad.

La manifestación temporal del Reino de Cristo, desprendido de todo ornato, supone para la Iglesia su propia *kénosis*, expresada frecuentemente por la persecución y oposición a su misión, además de por la limitación e imperfección de sus miembros. En el *hacerse histórico* del Reino de Dios, la Iglesia no abarca la totalidad de lo humano, sino que tiene unas limitaciones sociológicas que la llevan a convivir con otras comunidades, las cuáles, no raramente, la juzgan e intentan dominarla.

6.1. *Relación Iglesia-mundo*

La respuesta a esta cuestión, según las palabras de Cristo: «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»²⁸, y también: «Mi Reino no es de este mundo»²⁹, manifiestan que el poder civil no es un poder absoluto que pueda ser considerado al mismo nivel que el reino de Dios. Cristo no anula la consistencia e independencia del mundo, de hecho, anima a sus seguidores a darle aquello que le corresponde. Por eso el cristiano debe colaborar con el orden cívico para que pueda desarrollarse³⁰.

6.2. *Relación Iglesia-historia*

Al hombre occidental contemporáneo le resulta difícil concebir que la distinción entre poder civil y poder religioso no fuese el modo habitual de organización social en el mundo precristiano. Cristo instaura un nuevo modo de establecer esa relación, con una clara distinción entre los dos poderes, la Iglesia y el reino terreno: «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (*Mt 22, 21*).

La razón de esta distinción es el origen sobrenatural de la Iglesia, con raíces en el misterio trinitario, que quiere comunicarse con el hombre en orden a la salvación. Al mismo tiempo:

«En la Iglesia se anuncia y anticipa lo que será el Reino de los cielos o estado definitivo de la creación. Por ella da Dios a conocer la auténtica verdad de las cosas a la par que establece los medios salvíficos encaminados a la redención del mundo. La Iglesia es por eso “sacramento universal de salvación” (cfr. *LG 48*)»³¹.

Si nos preguntamos por la actitud del cristiano ante esta realidad, hay que afirmar que debe buscar el punto virtuoso entre dos extremos viciosos. El cristiano debe vivir de cara a Dios y abierto al mundo, un lugar de encuentro con Dios y ocasión de vida contemplativa³².

6.3. *Relación Iglesia-secularidad*

Iglesia y mundo deben convivir, aunque a veces surjan tensiones. Illanes busca dar respuesta al comportamiento del cristiano en el mundo, pero antes señala que es función de la Iglesia juzgar los acontecimientos de la historia humana. La Iglesia ha recibido de Cristo los medios y la misión para hacerlo, por ser portadora de la revelación de Dios que ilumina la verdad última de todo cuanto existe³³. Pero sería un error interpretar que la Iglesia tiene la última palabra sobre todos los aspectos técnicos³⁴.

Existe el riesgo –que sigue dándose– de identificar *sagrado* y *profano* sin respetar sus ámbitos respectivos. Tal postura lleva a un clericalismo fundamentalista:

«El cristiano sabe que la fe no le permite disponer de soluciones prefabricadas para todos los problemas (cfr. GS 43) sino que debe buscarlas con su propio esfuerzo»³⁵.

Se entiende así la solución que propone de utilizar la dinámica ontológico-sacramental para comprender mejor el ámbito eclesial (sacramental) y el mundano (ocupaciones profanas). Mediante el esfuerzo por realizar las propias ocupaciones según las exigencias de la fe es como se alimenta el encuentro con Cristo en la vida sacramental. La elevación de todo se logra gracias a la participación en el sacerdocio de Cristo: «también vosotros, como piedras vivas, entráis en la construcción de una casa espiritual para un sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios por medio de Jesucristo» (1 P 2, 5).

6.4. *Misión de la Iglesia: vocación y vocaciones*

Las referencias en el Antiguo Testamento a la futura Iglesia como nuevo pueblo de Dios, manifiesta que esta procede de la voluntad de Dios y en Él tiene su origen. El Antiguo Testamento habla de *ekklesia* para referirse a la

convocación religiosa del pueblo elegido, reunido ante la presencia de Dios³⁶. La Iglesia, nuevo pueblo de Dios, tiene una puerta de acceso de carácter sacramental (el bautismo) que permite a los fieles participar en la misión dada por Cristo³⁷.

Cada cristiano participa de esta misión común a toda la Iglesia según el don recibido, en íntima relación con su peculiar situación en el mundo. Illanes parte de la más básica clasificación tipológica de fieles de la Iglesia: laicos, sacerdotes y religiosos, y recuerda las características con las que cada una participa en la misión eclesial³⁸:

Mediante la distinción de ministerios o funciones, la Iglesia cumple su misión y cada uno de los ministerios queda encuadrado en el conjunto. Desde esta perspectiva se comprende mejor la importancia de hablar de Iglesia y de mundo de modo preciso, evitando los problemas surgidos a lo largo de la historia del cristianismo al dar una definición deficiente de la figura del laico.

Los movimientos laicales han permitido el desarrollo de la teología en esta dirección, presentando la necesidad de que los fieles cristianos laicos santifiquen el mundo desde dentro:

«Se puede incluso decir que la existencia de movimientos laicales ha sido no solo un factor que ha impulsado el desarrollo de la reflexión teológica sobre el mundo, sino que constituye una garantía de que ciertas verdades teológicas sean difícilmente olvidadas»³⁹.

6.4.1. Iglesia, laico y mundo

Con el Sínodo de 1987 y la posterior Exhortación *Christifideles laici*, se llega a un momento clave en el proceso de definición del laico y en su tipificación. *Christifideles laici* colocó en el centro de sus enseñanzas la *eclesiología de comunión*, como habían sugerido los padres sinodales. Se propone una visión de la Iglesia como comunidad viva y plural, con diversidad de oficios, vocaciones, ministerios y tareas que resultan complementarias, dentro de una misión común⁴⁰.

Precisamente por esa *misión* común de la Iglesia, no puede desentenderse de las realidades temporales: *la Iglesia posee una dimensión secular*:

«Una dimensión secular, inherente a su íntima naturaleza y a su misión, que hunde su razón en el misterio del Verbo Encarnado»⁴¹.

La dimensión secular es común a toda la Iglesia –a todos y cada uno de sus miembros–, pero de forma diversa según los diversos tipos de fieles⁴². En el caso de los laicos, su participación en la misión general de la Iglesia posee

características propias y peculiares que pueden designarse con la expresión *índole secular*.

Desde el punto de vista conceptual y terminológico, una de las aportaciones básicas de la exhortación es que a los términos *dimensión* e *índole* las dota de un valor técnico preciso que impide su utilización confusa. De este modo, toda la Iglesia posee una *dimensión secular* (de la que participan los laicos) pero vista desde la perspectiva de su vocación peculiar, se dice que el laico goza de una condición específica que le es propia en cuanto laico y a la que denomina *índole secular*.

7. LA SANTIDAD

A final del siglo XIX es cuando la Teología Espiritual pasa a ser considerada como disciplina teológica. En este contexto, el papel de los laicos en la Iglesia era asunto olvidado, una consecuencia de la tradición de siglos que identificaba *perfección cristiana* y *consejos evangélicos*. Algunos documentos emanados del Vaticano II recogieron explícitamente que todos los cristianos están llamados a la santidad: *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Apostolicam actuositatem*... Se hizo patente la necesidad de la Teología Espiritual para encauzar la llamada universal a la santidad.

7.1. Santidad, vocación y misión

La santidad del cristiano es participación en la vida de Cristo, en su misión redentora. En Cristo, vocación y misión son realidades inseparables: su *vocación* de Hijo Amado del Padre conlleva la *misión* redentora de la humanidad.

En el cristiano, la participación en la misión de Cristo tiene lugar en la Iglesia: «Y les dijo: “Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación...”» (Mc 16, 15). Distinguimos, por tanto, un triple plano de realidades vinculadas: a nivel *cristológico*, *eclesiológico* y *personal*. En cada uno de ellos, el itinerario es idéntico: en el plano *cristológico* hablamos de santidad, vocación y misión en Cristo; en el *eclesial*, de santidad, vocación y misión en la Iglesia; en el *personal*, de santidad, vocación y misión del cristiano⁴³.

7.2. Santidad y perfección

Para Illanes, *santidad* es el: «ideal al que se tiende o, también, la transformación que su consecución implica en el hombre»⁴⁴. La *transformación* remite a un dinamismo en la santidad que reclama constancia para lograr la *perfección*.

Desde este punto de vista, *santidad* y *perfección* tienen en la Teología Espiritual un valor de identidad: implican la referencia al mismo objeto. No ocurre lo mismo en el lenguaje común.

La dificultad radica en entender por *perfección* un modelo de vida cuya peculiaridad sería una mayor pertenencia a Cristo. Durante muchos siglos este modelo se ha identificado con la vida consagrada, sin embargo, la enseñanza del Evangelio es distinta, como se deduce de las palabras de Jesucristo (cfr. Mt 5, 48; 19, 21). No todos han estado de acuerdo con esta posición –al menos, en su planteamiento más radical–, por ejemplo, santo Tomás de Aquino:

«Nada impide que haya perfectos que no estén en un estado de perfección; y que algunos que están en estado de perfección no sean perfectos» (*Suma Teológica* II-II, q. 184, a. 4)⁴⁵.

Otro momento de ruptura tiene lugar a finales del siglo XIX. Con posterioridad viene la confirmación por parte del Magisterio en la segunda mitad del siglo XX, durante el Concilio Vaticano II⁴⁶.

Para Illanes, que la perfección se proponga a todos tiene implicaciones para la teología: la perfección cristiana *no está vinculada a un determinado estado de vida; depende de la caridad* y no de situaciones materiales; *la perfección es consecuencia de la vocación a la santidad* que Dios dirige a cada mujer y a cada hombre⁴⁷.

8. LLAMADA UNIVERSAL A LA SANTIDAD

Las implicaciones que para los fieles laicos tiene la llamada universal a la santidad fueron recogidas repetidamente en los documentos del Vaticano II:

«Los seguidores de Cristo llamados por Dios no en razón de sus obras, sino en virtud del designio y gracia divinos, y justificados por el Señor Jesús, han sido hechos por el bautismo, sacramento de la fe, verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo, realmente santos. En consecuencia, es necesario que con la ayuda de Dios conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron»⁴⁸.

Al comentar la cita anterior, Illanes llama la atención de que la palabra *santidad* es tratada desde una doble óptica: como acción divina que incide en el hombre, lo justifica, lo libra del pecado y le infunde una nueva vida⁴⁹, y de

la vida que surge de esa acción divina, que hace al hombre consciente de la cercanía de Dios y de la llamada⁵⁰.

Reponder al «cómo» puede alcanzarse la santidad remite a un concepto nuclear: *la participación en la vida de Cristo*. Illanes propone los dos caminos seguidos en la Iglesia para explicarlo: la *imitación* (joánico) y el *seguimiento* (paulino).

8.1. Seguimiento e imitación de Cristo

Cristo llama en el evangelio (cfr. *Mt* 4, 18-20) con idéntica autoridad a la de Yahveh en las narraciones veterotestamentarias, pero con algunas peculiaridades.

- *La iniciativa parte de Jesús, no de sus discípulos*. En esto se separa de los usos típicos de los grandes rabinos de Israel, pues quienes le es seguían se unían a ellos al escuchar su predicación⁵¹.
- *La llamada de Jesús es realizada con autoridad*: “seguidme”, o bien, “sigueme”, sin espacio para interpretaciones (cfr. *Lc* 9, 57-62)⁵².
- *Las llamadas de Jesús no cercenan la libertad*, pero poseen una fuerza arrolladora que arrastra (cfr. *Mc* 1, 19-20)⁵³.
- *Todas las llamadas llevan aparejadas una misión* relacionada con la constitución del nuevo Pueblo de Dios (vid. *Mc* 1, 16-17)⁵⁴.
- *Es una llamada a compartir la vida de Jesús y no únicamente a escuchar unas enseñanzas*, con tal radicalidad que llevan a quien escucha a compartir vida y destino (cfr. *Mt* 16, 24-26)⁵⁵.

8.1.1. El seguimiento de los primeros cristianos

Los pasajes evangélicos reflejan la llamada de Cristo a un seguimiento durante su vida terrena, pero cabe preguntarse si estas llamadas cesaron con su Ascensión a los cielos por estar circunscritas a sus años de vida terrena⁵⁶.

Los *Hechos de los Apóstoles* y las Cartas apostólicas evidencian que el seguimiento de Cristo no está vinculado, de modo exclusivo, a ir «materialmente» en pos de Jesús, como ocurrió con los primeros discípulos. Indudablemente, la vocación y la misión en los Apóstoles poseen una singularidad especial, pues Cristo los constituye como fundamento del nuevo Pueblo de Dios. Pero no puede deducirse de ello una distinción en el nivel de la santidad entre los Apóstoles y el resto de cristianos.

8.1.2. La imitación de Cristo

San Pablo introduce un concepto que incluye y supera –afirma Illanes– al de seguimiento: *la imitación*. No está referido a una mera imitación externa, sino radicado en la misma vida de Cristo que habita en cada cristiano. Un modo de expresarlo es referirse a la transformación en Cristo por parte del cristiano: ser *otro Cristo*, el *mismo Cristo*. En efecto, en el cristiano existe una filiación, que si bien no es como la de Cristo (por naturaleza) sí lo es por adopción (por una elevación ontológica). Pero, siempre que se habla de santidad ontológica, debe haber también una referencia a la santidad ético-espiritual (o respuesta del hombre al don de Dios).

Un paso más en esta identificación lleva a considerar que mediante ese ser *alter Christus*, *ipse Christus*, el cristiano vive la vida intratrinitaria siguiendo al Salvador: padecer, morir y resucitar con él. Esto se pide en todos los estados de vida: sacerdote, religioso, laico⁵⁷.

8.2. *Santidad y espiritualidad laical*

El capítulo IV de *Lumen gentium* se inicia con una declaración de intenciones sobre una de las líneas del Concilio:

«El santo Concilio, una vez que ha declarado las funciones de la Jerarquía, vuelve gozoso su atención al estado de aquellos fieles cristianos que se llaman laicos. Porque, si todo lo que se ha dicho sobre el Pueblo de Dios se dirige por igual a laicos, religiosos y clérigos, sin embargo, a los laicos, hombres y mujeres, por razón de su condición y misión, les atañen particularmente ciertas cosas, cuyos fundamentos han de ser considerados con mayor cuidado a causa de las especiales circunstancias de nuestra época»⁵⁸.

Estas afirmaciones tuvieron una preparación previa⁵⁹, y entre los elementos más significativos citados por Illanes se encuentra la repercusión de la espiritualidad promovida por san Josemaría.

Hubo un trabajo previo al Concilio y un cuerpo doctrinal emanado de él, sin embargo, para que la llamada universal a la santidad no quedase aguada por falta de profundidad teológica, se requería un trabajo posterior. Existía un riesgo real, que permanecía latente en la vida eclesial, hasta que *Christifideles laici* definió el estatuto teológico de los laicos⁶⁰.

Illanes fue uno de los teólogos y canonistas designados para participar –como *expertos* o *peritos*– en la asamblea sinodal de la que surgió *Christifideles laici*⁶¹. De entre los aspectos providenciales que señala⁶², resaltan sus reflexio-

nes sobre la secularidad⁶³ y, concretamente sobre si en la vocación del laico puede darse la *radicalidad en la entrega*. La respuesta es afirmativa, pues la radicalidad posee alcance universal⁶⁴.

8.3. Vocaciones y *eclesiología de comunión*

Analiza los avances exegéticos que han dado forma a la llamada universal a la santidad, y remite a las obras de Jean Mariae Roger Tillard y Thadeé Matura.

Para el primero, en la Sagrada Escritura no existen textos que explícitamente se refieran al valor de la perfección según los preceptos de pobreza, castidad y obediencia, por lo que su fundamentación habría que buscarla en otro sitio. Recurre al concepto de *radicalismo evangélico*. Pero al hablar de lo característico del estado religioso habla de radicalidad en todos los instantes y no solo cada vez que la situación lo exija. Sin quererlo, termina afirmando lo que deseaba combatir, que existen dos categorías en la santidad, una la de los religiosos y otra la del resto de cristianos.

El segundo autor niega que en el Evangelio exista la menor referencia a una distinción entre categorías de cristianos, sino que hay enseñanzas que invitan a una permanente superación⁶⁵. Sin embargo, cuando fundamenta la vocación religiosa habla de «tomar en serio y esforzarse por vivir, individual y colectivamente, todo el evangelio»⁶⁶. El camino termina en el mismo callejón que Tillard, es decir, mantener implícitamente la posición de que solo el religioso vive radicalmente el cristianismo.

En las apreciaciones de Tillard y Matura late el inconveniente de considerar las vocaciones desde la perspectiva *ético-espiritual* en la que toda distinción hace referencia a un mayor o menos grado de perfección. La perspectiva adecuada –señala Illanes– debe ser *eclesiológica*, es decir, una comunidad unitaria y al mismo tiempo diversificada en múltiples funciones y misiones destinadas al servicio del entero cuerpo eclesial (*eclesiología de comunión*). En la raíz de toda vocación hay un sustrato común: el bautismo, y, a la vez, un elemento diverso: peculiar y específico⁶⁷.

9. TRABAJO Y VIDA CRISTIANA

El *trabajo* es una línea transversal en la teología de José Luis Illanes. Deben considerarse algunos conceptos ya analizados la figura del laico y la secularidad; el sentido cristiano de la historia; las relaciones Iglesia-mundo; la

llamada universal a la santidad; el contexto teologal del existir cristiano; las consecuencias de la filiación divina en la vida cristiana, etc. Todo ello en un contexto secular (laical), que resume *Lumen gentium*⁶⁸.

La santificación laical sitúa en un primer plano el trabajo, como realidad cotidiana. Considerarlo como *fuerza de santidad* requiere enmarcarlo en un contexto teológico, insertado en el nervio de la historia salvífica. A juicio de Illanes, son dos las razones por las que esto es así: *porque el trabajo es una realidad querida por Dios, un reflejo de su perfección en el obrar*, que ha querido hacer al hombre a imagen y semejanza suya, y *porque el trabajo posee un fundamento antropológico*, aspecto que posibilita la perfección del hombre, también en el orden sobrenatural⁶⁹.

La apertura conciliar en este terreno, junto a las enseñanzas de los últimos papas, contrasta con lo que había sido doctrina de la Iglesia previamente al Vaticano II. Tampoco la teología espiritual contemplaba el trabajo en la órbita teológica⁷⁰. El *porqué* de este olvido lo resume Illanes en: *la influencia en la teología espiritual de la experiencia monástico-religiosa; la reforma protestante*, que rompe la visión cristiana del mundo; la ruptura, a partir del siglo XVIII, entre *mundo civil y mundo eclesiástico* (es tanto como decir entre filosofía y teología, o, más genéricamente, entre razón y fe)⁷¹. Las consecuencias son destructivas para la unidad de vida cristiana, pues se llega a yuxtaponer dos planos: el de la vida del trabajo y el de la vida espiritual⁷².

9.1. *El trabajo en la Escritura*

La visión que la cultura judía poseía sobre el trabajo era distinta a la de los pueblos vecinos. Para estos, el trabajo tenía un matiz negativo; para el pueblo de Israel era una realidad unida al acto creador de Dios: «Tomó Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín del Edén, para que lo labrase y cuidase» (*Gn* 2, 15).

La visión de Israel puede definirse como una perspectiva creacionista: *actividad querida expresamente por Dios*; directamente relacionada con la agricultura; necesaria para el desarrollo de la creación según el designio divino. El libro sagrado ayuda a descubrir que el hombre goza de dignidad superior al resto de la creación, y que lo creado está supeditado a su acción⁷³, como pone de manifiesto el *Génesis* (cfr. *Gn* 1, 27-28).

Pero en los libros del Antiguo Testamento el trabajo también es tratado desde otras perspectivas, por ejemplo, la *perspectiva ética*⁷⁴: bien para regular las relaciones laborales; sobre la obligación de trabajar (laboriosidad). También

relaciona el trabajo *con el pecado y el dolor*⁷⁵ (cfr. *Gn* 3, 17-19). Otras enseñanzas son: la situación de ruina en la que cae el hombre cuando se centra en su trabajo de modo autosuficiente (pasajes posteriores al pecado de Caín⁷⁶, o la posibilidad de que el hombre termine adorando las obras de sus manos (idolatría)⁷⁷.

9.1.1. El trabajo en el Nuevo Testamento⁷⁸

El dato más relevante, con diferencia, es que el Hijo de Dios encarnado, trabajase⁷⁹. En el Evangelio, las referencias a esta realidad no ocupan muchas líneas, pero su significación es clara, pues Dios asume la condición humana de modo radical, en todo menos en el pecado. Al hablar de ocupación profesional de Cristo los textos evangélicos muestran la íntima relación entre Creación y Redención, no es un dato puramente accidental sino expresión del carácter teologal de la existencia del cristiano.

Se pueden encontrar también referencias al trabajo en las cartas apostólicas: sobre la vocación del hombre al trabajo⁸⁰, la pena de aquel que no trabaja⁸¹, etc. En definitiva, el trabajo es visto como una vocación que se inserta en la historia de la salvación.

9.2. *Historia del trabajo en la espiritualidad*

En la primitiva Iglesia, la diversidad de condiciones y procedencias de sus miembros resultaba tan evidente que no se llevó a cabo ningún desarrollo sistemático sobre el valor santificador del trabajo. Esto favoreció que con el inicio del influjo monástico la espiritualidad del trabajo quedase diluida en un *remedio ascético* y no como *una realidad con entidad propia*⁸².

El valor de la ocupación profesional santificable y santificadora adquiere la relevancia que tiene hoy día en tiempos muy recientes, al tomar conciencia de la especificidad de la vocación laical y superar (al menos teóricamente) la visión que vinculaba la perfección cristiana con el estado de perfección. Un ejemplo paradigmático, señala Illanes, lo encontramos en santo Tomás de Aquino, quien al comentar en la *Summa Theologiae* la vida oculta de Cristo omite los años de trabajo del Hijo de Dios y salta de la presentación en el Templo a su bautismo en el Jordán, titulado este capítulo como «*De la entrada de Cristo en el mundo*»⁸³.

Sí hubo, no obstante, algunas iniciativas con influjo: los órdenes militares, las cofradías y los gremios profesionales, que revalorizaron los oficios y el sentido cristiano que se les podía dar (caridad, piedad popular, devoción a

un santo, etc.). Sin embargo, no se puede afirmar que se produjese una profundización teológica. También conviene resaltar el influjo del Humanismo cristiano, en un período en el que se revalorizan las actividades humanas que permiten el dominio del mundo. La crisis protestante apaga estos ímpetus por su concepción sobre la corrupción de la naturaleza humana. Termina deduciéndose que el trabajo *ni se puede santificar, ni es meritorio*⁸⁴.

Una excepción a este ambiente refractario a la perfección de los seglares es la figura de san Francisco de Sales, que promovió la vida cristiana en ámbitos seculares⁸⁵. Supone un avance muy importante, pero se le puede objetar la utilización de clichés tomados de la vida religiosa para promover la santidad entre los seglares. Era necesaria una profundización teológica sobre el laico que no se dio hasta el siglo XX. A este respecto, son clarificadoras las palabras del cardenal Albino Luciani (años después, Juan Pablo I), mencionadas por Illanes. El contexto es una comparación entre el mensaje de san Josemaría Escrivá de Balaguer y el de san Francisco de Sales:

«Escrivá de Balaguer supera en muchos aspectos a Francisco de Sales. Este también propugna la santidad para todos, pero parece enseñar solamente una espiritualidad de los laicos, mientras Escrivá quiere una espiritualidad laical. Es decir, Francisco sugiere casi siempre a los laicos los mismos medios practicados por los religiosos con las adaptaciones oportunas. Escrivá es más radical: habla de materializar –en buen sentido– la santificación. Para él, es el mismo trabajo material lo que debe transformarse en oración y santidad»⁸⁶.

La comparación precedente nos sitúa en el siglo XX, momento en el que la elaboración teológica sistemática sobre el valor de las realidades terrenas comienza a ser estudiada. Illanes propone tres fases⁸⁷.

- *Impulsos de la vida y la experiencia eclesial* para responder a la revolución industrial. Posee un cariz asistencial; resalta la figura de san Juan Bosco.
- *Movimientos y asociaciones de inspiración cristiana*, como respuesta a la descristianización en la sociedad occidental. Fragua en la Acción Católica.
- *Iniciativas de promoción de la vida cristiana*. En el ámbito de la sociedad civil, esto es, en medio del mundo. Un ejemplo lo constituye el Opus Dei.

9.2.1. Repercusión en el ámbito especulativo

Estas fases influyeron en el esfuerzo especulativo hasta centrarlo en la promoción de la vida en medio del mundo. El esfuerzo se movió principalmente en dos direcciones, que confluyeron en el Concilio Vaticano II

y ayudaron a situar el trabajo en el ámbito teológico⁸⁸. En este encuadre histórico-teológico que hace Illanes, hay que situar las enseñanzas de san Josemaría.

9.3. Trabajo y espiritualidad

Sugiere Illanes una caracterización del trabajo desde tres rasgos singulares⁸⁹, cada uno de ellos relacionados con aspectos esenciales del ser humano y con su referencia al mundo: como *actividad transitiva* que nace en el hombre y termina en el mundo; como *actividad que supone esfuerzo y perseverancia* para dominar una realidad exterior que opone resistencia; como *actividad en la que se entremezclan intelectualidad y corporalidad*. Los tres muestran cómo el trabajo escapa a una consideración exclusivamente individual (antropológico-individual), pues es una actividad que se mezcla con otras e interactúan. En definitiva, el trabajo posee un carácter individual y social.

9.3.1. El trabajo desde la perspectiva moral

El trabajo, fruto del obrar del hombre, está impregnado de sentido moral. En la época actual, este sentido moral adquiere tintes de especial relevancia, pues la evolución técnica hace que el proceso productivo tenga mayor repercusión sobre terceros. Illanes afronta la moralidad del trabajo no tanto desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia como desde el individuo, aunque en último término sea imposible disociar ambos puntos de vista⁹⁰.

9.3.2. Vocación, misión, trabajo⁹¹

La *vocación* cristiana incluye la *misión* respecto de la creación: el cuidado y la conservación de lo creado. De ahí que *vocación* y *misión* se relacionen como aspectos de una misma realidad también en la obra creadora. Esta misión es especialmente vinculante en el caso del trabajo, pero cualquier ocupación se inserta en esta dinámica.

Por otro lado, el ser humano tiene una única vida, corporal y espiritual a un tiempo, por lo que cuando se habla de vocación no es una referencia espiritual exclusivamente. Cualquier realidad humana forma parte de la *vocación* y de la *misión* de cada persona. Este es un dato teológico de primer orden pues

permite trabajar *por Dios, con Dios y para Dios*, dada la elevación ontológica del bautizado. Se podría sintetizar afirmando que en la vida del cristiano hay una íntima relación entre creación y redención. Estos aspectos adquieren especial relevancia cuando los referimos a la vocación de los fieles laicos que viven y trabajan en medio del mundo.

9.3.3. Trabajo y vida espiritual

La colaboración del cristiano en la obra creadora y redentora lleva necesariamente a considerar la dimensión teologal de la vida cristiana. Al referirlo expresamente al fiel que vive en medio del mundo, el trabajo pasa a ser un elemento de primer orden desde el punto de vista espiritual.

Illanes sigue las enseñanzas de san Josemaría, para quien la relación entre trabajo y vida espiritual viene marcada por un triple aspecto: *santificarse en el trabajo*⁹² como respuesta al amor que Dios derrama en su criatura buscando su respuesta (esta dinámica puede ser estudiada desde el binomio *don-tarea*); *santificar con el trabajo*⁹³ desde una triple dimensión, *informar la propia labor con el espíritu de Cristo, mediante el testimonio de su propia vida, en orden a animar cristianamente el mundo*; y *santificar el trabajo*⁹⁴:

«Santificar el trabajo, santificarse en el trabajo, santificar con el trabajo, se nos presentan así no como tres finalidades o dimensiones paralelas, sino como tres aspectos de un fenómeno unitario: el vivir cristiano en el mundo, que tiene en el trabajo uno de sus ejes determinantes. Y esta es la razón por la que el trabajo, la santificación del trabajo, ocupa una posición de primer plano en la experiencia espiritual del cristiano»⁹⁵.

10. LA CONTEMPLACIÓN

Una frase de san Josemaría condensa el planteamiento de Illanes sobre la contemplación: «Nosotros vivimos en la calle, ahí tenemos la celda: somos contemplativos en medio del mundo»⁹⁶. Esta expresión debe entenderse en el contexto de la predicación de san Josemaría a seglares de todo tipo y condición, personas que viven entregadas a Dios en variadas ocupaciones seculares y que son conscientes de su cercanía. Cualquier ocupación: trabajo, familia, vida social, relaciones humanas, descanso, etc., son materia de un encuentro con Dios.

Para que se dé verdadera contemplación en medio del ruido y de los afanes de los hombres se requiere del silencio interior, pero puede parecer una incongruencia hablar de silencio en medio del tránsito de la vida en medio del mundo. A este respecto, señala Illanes, para el cristiano seglar ese silencio no supone abandono de las realidades seculares sino el abandono del propio egoísmo: vaciarse del ruido del propio yo, y oír, así, la voz de Dios que habla en su interior a través de los sucesos ordinarios⁹⁷.

10.1. *Historia del concepto* contemplación

Se remonta hasta el mundo greco-romano. El punto de inicio es Platón y su *theoría*⁹⁸, un concepto clave de su pensamiento. No es un mirar alejándose de las realidades que rodean al hombre, de hecho, el propio Platón estuvo implicado personalmente en la vida política. Durante su juventud, el contacto con Sócrates le confirmó en la convicción de que la vida cívica debía estar regida por *el bien y la verdad*. Se percibe en su pensamiento tintes religiosos que consideran el Bien y la Belleza como valores absolutos hacia los que *la mente debe tender, para conocerlos y contemplarlos mediante un proceso vital (ascesis) por el que el espíritu humano se eleva de lo limitado a lo infinito*. Se puede decir que *contemplación y acción* se funden en la figura de Platón⁹⁹.

Aristóteles teorizó sobre *vida activa y vida contemplativa* de un modo mucho más teórico y menos “religioso” que Platón. Al referirse a los bienes que deben ser considerados como propios en el hombre, cita uno que sobresale respecto a los demás, *la inteligencia*. Pero se da cuenta de que no es suficiente para afrontar adecuadamente la existencia (esto solo se podría dar en la divinidad) y sugiere que la búsqueda del bien primero (la contemplación) debe armonizarse con el obrar (las virtudes). La felicidad derivará, consecuentemente, de un equilibrio armónico de los bienes: *contemplación y virtudes*. Aflora la distinción, fructuosa en el pensamiento posterior, entre vida contemplativa (orientada hacia el conocimiento) y vida activa (orientada al bien de la sociedad, la familia, etc.; en otras palabras, a las virtudes)¹⁰⁰.

Un nuevo salto histórico, sitúa a Illanes ante la figura de Plotino y su defensa de *la unidad*. Para este filósofo, la realidad cósmica que rodea al hombre es fruto de la degradación a partir del Uno (que es infalible y trascendente), en búsqueda de su vuelta a él. Desde el punto de vista antropológico, Plotino defiende el proceso de degradación y regreso a la trascendencia, pero mediante un itinerario de purificación: *el alma vuelve a orientarse hacia el Uno, mediante el desprendimiento progresivo de lo corporal que se ha ido adhiriendo a ella*¹⁰¹.

10.2. *Novedad del mensaje cristiano*

La encarnación de Cristo y el posterior anuncio del mensaje cristiano de salvación tuvieron consecuencias decisivas para comprender en profundidad el sentido de la contemplación. Aquello que la filosofía greco-latina intuía adquirió profundidad y elevación insospechada:

«La comunión con la divinidad es no solo un ideal que se entrevé y al que se aspira, aunque sin precisar sus contornos ni estar en condiciones de garantizar su efectiva autenticidad, sino una verdadera posibilidad, más aún, una realidad ya positivamente realizada. Dios se ha comunicado en Jesús de Nazaret: Jesús es uno de nosotros, un miembro de la raza humana, y, a la vez, el “primogénito de toda criatura” (Col 1, 15), en el que habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2, 9). Y desde Jesús, Dios se comunica a la humanidad entera, no solo a algunos individuos singulares, dotados de cualidades excepcionales o especialmente elegidos, sino a todo hombre y a toda mujer que abra su corazón a ese don del Espíritu que el Padre y el Hijo envían desde la cruz»¹⁰².

Los primeros escritores cristianos, influenciados por las corrientes platónica y neoplatónica que dominaban la cultura, tomaron expresiones e ideas provenientes de ellas para explicar esta divinización y la consiguiente contemplación, hasta sublimarlas de tal manera que muchas veces llegaron a cambiar el significado. Para Illanes son cuatro los puntos en los que perfilaron el concepto de contemplación¹⁰³:

- El mundo de la divinidad no es un *universo de las ideas*, tal y como lo consideraba el pensamiento platónico –con un fuerte matiz impersonal–, sino un Dios vivo, personal, accesible, que se ha manifestado a lo largo de la historia salvífica como un Dios Uno y Trino que espera la comunicación y la comunión con el hombre. De este modo, la contemplación viene a indicar la cumbre de esa vida divina trinitaria, que además tiene consecuencias en el obrar.
- Aplicando el primer punto al dogma de la creación se obtiene –excluyendo cualquier atisbo de panteísmo– la idea clara de que *existe una distinción entre Creador y criatura*. El mundo no es consecuencia de una caída o de una emanación de la divinidad sino el resultado del acto creador de Dios por el que las criaturas se ordenan a Él como su fin. Entre esas criaturas dotó a algunas de un carácter espiritual mediante el que libremente pudieran entrar en comunión con Él. El hombre puede acceder a Dios desde su naturaleza corpóreo-espiritual pues la divinidad habita en

- su interior: *Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos*¹⁰⁴ y, a la vez, es Otro respecto a nosotros: distinto y trascendente.
- La contemplación se convierte así en un tipo de conocimiento al que acompaña el amor, y deja de ser exclusivamente una complacencia en lo conocido. En el caso de la criatura respecto al Creador supone: *co-nocimiento; salida de sí mismo para acceder a Él y reconocimiento de que ese “otro” es plenitud del propio ser*. Se puede afirmar que la contemplación humana es conocer amando y amar conociendo, y esto, a un tiempo. Un concepto que recoge san Juan de la Cruz de modo eminente: *La contemplación es ciencia de amor; la cual (...) es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma, hasta subirla de grado en gracia hacia Dios, su Criador, porque solo el amor es el que une y junta el alma con Dios*¹⁰⁵.
 - Saberse amado y llamado a corresponder a ese amor introduce al hombre en la corriente trinitaria; por eso, quien ama a Dios ama también todo lo creado porque el mismo Dios ama todo cuanto ha salido de sus manos. La consecuencia es que amor a Dios y amor a las criaturas van necesariamente unidos y tienen repercusiones en el obrar: *obras de amor que son la prueba de la sinceridad de este*. Desde esta perspectiva se entiende que la vida activa y la vida contemplativa –aun siendo realidades independientes– se nutren del amor hasta fundirse en la unidad de vida.

10.3. Contemplación en san Josemaría

El marco histórico en el que sitúa Illanes el nacimiento y posterior crecimiento del concepto de contemplación en san Josemaría arranca a inicios del siglo XX. En aquel período fluía en el ambiente cristiano la necesidad del reinado de Cristo:

«Se articulaba y expresaba, con gran frecuencia, en torno a lo que fuera el lema del pontificado de san Pío X, “instaurar todas las cosas en Cristo”, y posteriormente en la figura de Cristo Rey. Josemaría Escrivá no fue ajeno a ese ambiente, que caló profundamente en su alma, creando en él una viva conciencia de la necesidad de orientar a Cristo toda la realidad»¹⁰⁶.

El modo en el que concebía ese reinado era el de *un puñado de hombres suyos*¹⁰⁷ (de Cristo) que en cada ocupación humana lo extendieran. Aquí reside –según Illanes– la novedad del planteamiento de san Josemaría:

«Diversos autores de finales del siglo XIX y principios del XX, así como algunos movimientos apostólicos surgidos en esa época, colocaban, al hablar del reinado de Cristo, el acento en la acción, desde la que pasaban, en su segundo momento, a subrayar la importancia –mejor la necesidad– de la vida espiritual en cuanto fundamento de la acción y garantía de su rectitud cristiana. El Fundador del Opus Dei siguió un orden diverso: el punto primero de referencia fue siempre la conversión interior, y con ella la vida espiritual, desde donde debería brotar, responsable y libremente, la acción que plasma en las obras la conciencia de misión»¹⁰⁸.

La vida cristiana, alimentada de los sacramentos y de la oración, tiene repercusión en la acción exterior del cristiano, que consciente de la cercanía de Dios vive una única vida hecha de carne y espíritu¹⁰⁹:

«Primero una jaculatoria, y luego otra, y otra..., hasta que parece insuficiente ese fervor, porque las palabras resultan pobres...: y se deja paso a la intimidad divina, en un mirar a Dios sin descanso y sin cansancio. Vivimos entonces como cautivos, como prisioneros. Mientras realizamos con la máxima perfección posible, dentro de nuestras equivocaciones y limitaciones, las tareas propias de nuestra condición y de nuestro oficio, el alma ansía escaparse. Se va hacia Dios como el hierro atraído por la fuerza del imán. Se comienza a amar a Jesús, de forma más eficaz, con un dulce sobresalto»¹¹⁰.

En estas breves líneas ha descrito san Josemaría el itinerario de la oración que lleva a la cumbre de la contemplación y con ella a la acción apostólica (la misión). Identifica Illanes la perspectiva apostólica o de misión en la vida del cristiano, según el panorama presentado por el Fundador del Opus Dei, con la enseñanza de san Juan Pablo II recogida en *Redemptor hominis*: «[la Iglesia tiene] este único fin: que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada hombre el camino de su vida»¹¹¹.

10.3.1. La vida oculta de Cristo

San Josemaría meditó e hizo meditar en la vida oculta de Cristo, pues en esos años callados también reverberaban luces claras de redención:

«Debemos llenarnos siempre de admiración al pensar en los treinta años de oscuridad, que constituyen la mayor parte del paso de Jesús entre sus hermanos los hombres. Años de sombra, pero para nosotros claros como la luz del sol. Mejor, resplandor que ilumina nuestros días y les da una auténtica proyección, porque somos cristianos corrientes, que llevamos una vida ordinaria, igual a la de tantos millones de personas en los más diversos lugares del mundo»¹¹².

Añade un matiz más que servirá posteriormente de banderín de enganche para acceder a la Trinidad. De este modo explica Illanes el sendero teológico de la vida cristiana según la enseñanza de san Josemaría:

«Jesús (...), creciendo y viviendo como uno de nosotros nos revela que la existencia humana, el quehacer corriente y ordinario, tiene un sentido divino»¹¹³. Contemplar estas escenas, trasladarse al hogar de Nazaret, implica contemplar el vivir humano de un Dios que se ha hecho hombre. Percibir de manera viva que de la existencia en ese hogar y de los avatares de ese trabajo, participaba Dios. Ir siendo llevado de la mano por José, María y Jesús, hasta advertir, de modo cada vez más pleno y sentido, la cercanía amorosa de Dios. Pasar, en suma, por decirlo con una expresión a la que le gustaba acudir, “de la trinidad de la tierra a la Trinidad del cielo”, de la contemplación del vivir diario de Jesús, María y José, a una contemplación de ese mismo vivir con plena conciencia de que allí, en ese hogar y en ese trabajo, estaba presente la Trinidad. Y por tanto lo está también en nuestras vidas, en ese concreto vivir del hombre sobre la tierra en el que –quien haya seguido sus consejos– habrá meditado entremezclándolo con la contemplación de la vida de Jesús»¹¹⁴.

Ante la perspectiva de la vida de oración que ha de vivir el cristiano corriente en su búsqueda de la contemplación, según las enseñanzas de san Josemaría, Illanes obtiene dos consideraciones: la primera, pone de relieve que la radicalidad de la vida cristiana en medio del mundo (del laico) no se diferencia en nada de la radicalidad con que la vive un alma que se ha apartado del mundo; la segunda, que esta diferencia es de carácter exclusivamente estructural o de contexto, como expresaba san Josemaría:

«Lo mismo que a otras almas, con vocación diversa, les facilita la contemplación el abandono del mundo –el contemptus mundi– y el silencio de la celda y del desierto. A nosotros, hijos míos, el Señor nos pide solo el silencio interior –acallar las voces del egoísmo del hombre viejo–, no el silencio del mundo: porque el mundo no puede ni debe callar para nosotros»¹¹⁵.

A modo de colofón sobre la contemplación en medio del mundo, pueden servir estas palabras de Illanes:

«Esta es la meta, el ideal, que san Josemaría se esforzó por colocar ante el cristiano. Abrir el alma con plena docilidad a la acción del Espíritu Santo. Dejar obrar a la gracia –con un “dejar” que implica poner en movimiento todo el

dinamismo de que es capaz nuestro propio espíritu– de modo que las virtudes teologales desplieguen, allá donde cada uno se encuentre y donde cada uno viva, toda su virtualidad divinizadora»¹¹⁶.

CONCLUSIONES

En el momento de realizar un análisis conclusivo sobre la obra de los cinco autores objeto de trabajo en la tesis, el tema común –transversal– era el laico: su naturaleza, sus características, su misión. Aludía a muchas cuestiones que podrían haber sido objeto de una tesis específica, de ahí que procuré fijar muy bien la cuestión analizada. Al final de cada capítulo, señalé las cuestiones que me parecían más relevantes, y en las conclusiones reduje el campo temático con la intención de comparar las diversas posturas. Ahora sintetizo más y analizo, únicamente, la obra de José Luis Illanes.

El capítulo consta de cuatro grandes bloques temáticos. El primero, sobre la noción de laico y su definición, así como algunos conceptos relacionados: mundo, historia y secularidad. El segundo se refiere a la eclesiología que sustenta en cada autor la idea de laico y su espiritualidad.

El tercero es el más extenso y aborda un buen número de cuestiones englobadas bajo el título de *espiritualidad*. *Vocación*, *santidad* (también, como un tema con peso propio, la llamada universal a la santidad), *misión*, y algunos conceptos clave en la espiritualidad como la *antropología*, la *piedad*, el *trabajo* y la *contemplación*. El cuarto apartado recoge la valoración que realizo sobre lo analizado y mi aportación sobre cada tema. Esta labor la he realizado a lo largo de la tesis, pero todo trabajo de investigación necesita un apartado donde se recojan estos aspectos.

Una última cuestión a la que deseo referirme es que el diálogo entre autores busca que cada uno exponga su visión sobre los temas sugeridos, sin discusiones y siguiendo el orden cronológico de aparición. En algunos temas he creído que la aportación de un autor no era sustancial –al menos, así me lo ha parecido–, o bien porque no la aborda. Es la razón de que no todos hablen de todo.

Mi intención es que el lector acompañe en la labor crítica; y para profundizaciones remito al capítulo correspondiente o a las obras de las que he obtenido la información, aunque no lo indique expresamente.

Por último, mis apreciaciones son de dos tipos: como una crítica constructiva a la idea de un autor, o como una síntesis de lo que deseo aportar al tema tratado. El último caso se reconoce porque es el modo de cerrar cada apartado.

1. *Definición de laico*

José Luis Illanes utiliza una doble metodología. La primera, que define como *genético-ontológica* (considera al fiel laico en su condición de bautizado, con plenitud de vocación cristiana y radicalidad de vida cristiana), la segunda, *histórico-descriptiva*, entiende al laico como aquel fiel cuya situación eclesial es diferente del sacerdocio o de la vida religiosa. Para Illanes, ambos métodos son correctos, pero en el segundo existe el riesgo de yuxtaponer las otras determinaciones vocacionales a la del laico, cuando, en realidad, quienes reciben y aceptan la llamada al sacerdocio o a la vida religiosa ya han perdido su condición laical. La vocación sacerdotal y religiosa, no son un añadido a la vocación laical, sino una realidad ontológicamente diversa.

Respecto a las notas definitorias las sintetiza en: los sacramentos del *bautismo* y la *confirmación*; *la libertad y autonomía respecto a las estructuras eclesiales* (sin que esto menoscabe la necesaria comunión eclesial); *la secularidad*, como nota definitoria de estos fieles (lo *proprium* del laico).

Respecto a las causas de que se haya tardado tanto tiempo en fraguar una definición, explica que el problema han sido los planteamientos que a lo largo de la historia enfocaban la santidad desde el estado de perfección, sin comprender que las ocupaciones corrientes: el trabajo, la familia, la diversión, etc., son un constitutivo de la vocación laical y un medio desde el que encontrar y tratar a Dios.

1.1. Mundo

Las diversas acepciones del término *mundo* demuestran que es un concepto cercano a la obra creadora y redentora de Dios. La Encarnación –auténtica *kénosis* divina– se relaciona directamente con el mundo. Considera que no está de más utilizar la expresión *teología del mundo* pues refleja bien lo que desea explicar: *teología* (la perspectiva desde la que estudiarlo) y *mundo* (como obra salida de Dios, cuyo destino final es retornar a Él).

Desde una consideración teológica, la relación entre Dios y el mundo es efectiva en la historia gracias a la Iglesia, el medio ordinario querido por la Trinidad. Esta relación le sirve a Illanes para desarrollar importantes conceptos sobre espiritualidad laical: *la secularidad* o *la relación fe y razón*. Pero no anula la tensión entre Iglesia y mundo, pues ambas son sociedades de naturaleza y fines diversos, que deben convivir. Es interesante su apreciación de que el laico participa plenamente de ambas, no únicamente como parte de un

todo, sino también a título individual (o personal). La adecuada comprensión de esta independencia evita errores del pasado que confundían Reino de Dios y reino temporal.

1.2. Historia

Uno de los escollos con los que se encuentra el cristianismo hoy día es el de situar al hombre en el mundo y en la historia. Dos serían las causas principales de este descentramiento: la exclusión de Dios de la cultura y del modo de vida, y la añoranza de una sociedad cristiana. En el primer caso existe una separación entre el orden sobrenatural y el natural, como si se tratase de dos ámbitos que no deben mezclarse; en el segundo el resultado es similar, el distanciamiento de Dios, aunque el itinerario sea diferente y venga motivado por la frustración de ver esta separación. Ambas posiciones son la base de dos corrientes sobre la historia con influencia en el siglo XX y que hoy día continúan extendiendo: la *teología de la secularización* y la *teología de la liberación*.

La dinámica de la relación Iglesia-historia propuesta por Illanes sigue la triple secuencia que proponía san Bernardo: *creatio, reformatio, consummatio*. Aunque se habla de tres momentos, en verdad es una evolución continua que impide separarlos. El origen está en Dios, el final es Dios, y en el proceso de uno a otro hay una Providencia divina que dirige todo a la consumación. Le gusta utilizar una expresión de Oscar Cullman («*tensión entre lo “ya dado” y lo “no todavía”*») en la que habla de esta tensión de carácter escatológico. Para Illanes, la explicación última de esta tensión es Jesucristo, Dios Encarnado, que entra en la historia humana de modo real y lleva a término su obra redentora, hasta su consumación celeste.

1.3. Secularidad

Es un elemento clave en la espiritualidad laical propuesta por Illanes. Podría decirse, incluso, que es algo más que un concepto o un elemento clave, concretamente, una *actitud del espíritu* que lleva a entender la historia y el mundo como elementos dotados de consistencia y valor, que *pueden y deben* ser elevados al orden sobrenatural. La distinción no es baladí, pues otros autores también se refieren a la secularidad, pero sin asignarle el valor que Illanes le otorga.

Desde su óptica se debe situar lo secular en dependencia directa de la Creación, lo que pone de manifiesto la relación entre lo secular y lo trascen-

dente. Son inseparables pues lo secular lo quiso Dios al crear, sin embargo, esto se ha dado con demasiada frecuencia en la historia, originando la *secularización* o la *clericalización*. De la relación entre creación y secularidad extrae Illanes tres claves teológicas: la verdad y la consistencia de lo creado; que la finalidad de la creación es la gloria de Dios; y que el hombre es el elemento clave de la creación.

En dependencia directa con la secularidad, concede gran importancia a la relación entre sagrado y profano. Sagrado no se identifica con Dios, del mismo modo que profano no se identifica con mundano (estas ideas serían propias de quienes separan Creación y ámbito existencial del hombre). Al contrario, sagrado y profano constituyen dos modos diferentes de expresar la relación Dios-hombre. Disociarlos acarrearía, al menos, dos problemas: entender que la relación con Dios se da solo mediante lo sagrado, y confundir ambos hasta diluir el necesario y conveniente pluralismo en los asuntos humanos, clericalizando la vida humana. Una de sus ideas más sugerente para salir de esta dinámica de separación entre lo divino y lo humano quizá sea el recurso a la relación entre *vida sacramental* y *vida ordinaria*. Ambas se retroalimentan según una dinámica circular: la primera eleva a la segunda y la segunda se convierte en la materia de divinización que permite la actuación de la primera.

2. *Eclesiología*

La concepción eclesial de José Luis Illanes es la de una comunidad con un componente humano y otro espiritual. Esto le permite hablar con soltura de la distinción entre *Iglesia visible* e *Iglesia invisible*, y de esta diferenciación obtiene una propiedad de suma importancia en el mundo actual: *la Iglesia no asume en sí todos los órdenes humanos, sino que respeta la autonomía de la que estos gozan*. Esto no impide que la Iglesia sea un misterio fundado en Dios, que tiende a Él en el tiempo hasta la consumación escatológica.

Existe, por tanto, una relación-distinción entre la Iglesia y el mundo, entre la historia salvífica y la historia terrena. Para Illanes, la causa de la *distinción* es el origen trinitario de la Iglesia; y la *relación* surge de la encarnación de Cristo, que convierte a la Iglesia en instrumento de salvación (como un sacramento universal de salvación, afirmará *Lumen gentium*).

La diversidad vocacional está causada por el modo en el que se lleva a cabo la obra salvadora de Cristo, según diversos encargos para hacerla efectiva. Esta, y no otra, es la razón de tal diversidad.

3. *Espiritualidad*

3.1. Vocación

Muy relacionada con su visión eclesiológica, se encuentra la cuestión vocacional, entendida como una consecuencia de la pertenencia al nuevo Pueblo de Dios surgido de la Cruz. La *inserción y permanencia* en el Pueblo de Dios tiene carácter sacramental: desde el bautismo (que inserta en el Pueblo) hasta el sacramento de la unción (preparación para la vida eterna), pasando por los restantes sacramentos.

Cada cristiano tiene su propio papel en el Pueblo y participa de la común misión dada por Cristo, según las peculiaridades previstas por Dios mismo; a esto es a lo que Illanes denomina *vocación*, desde la división más básica en función de la misión (sacerdotes, laicos y religiosos, que explican las diversas funciones de los miembros de la Iglesia), hasta las divisiones más específicas dentro de la citada triada vocacional.

Insiste en la igual dignidad vocacional, indicando que este aspecto se revela indispensable para no caer en errores del pasado, que definían la vocación laical como de segunda fila y la vida en el mundo como una vida de obstáculos que impedían la santidad. Estas apreciaciones dan una pista de su visión sobre la eclesiológica: diversidad de oficios, ministerios y carismas en una igual dignidad de hijos de Dios.

La igual dignidad vocacional le sirve, igualmente, para profundizar en la figura del laico y en su vocación, estableciendo la secularidad como el elemento especificador, del mismo modo a como en el sacerdocio se produce por la identificación sacramental con Cristo Cabeza, o por el testimonio escatológico del religioso mediante el abandono de las cosas del mundo. En el caso del laico, el modo específico de vivir la secularidad de la Iglesia se denomina *índole secular*.

3.2. Llamada universal a la santidad

José Luis Illanes se refiere a la santidad en su sentido más profundo como una cualidad esencial de Dios, de carácter radicalmente dinámico. En la Historia de la salvación, el momento culminante de ese dinamismo divino se da en Cristo. En virtud de la Santidad divina del Hijo, también aquellos que le siguen son introducidos en la dinámica trinitaria, hasta poder ser llamados «santos». Con esta consideración, Illanes entra en el fundamento trinitario y cristológico, íntimamente relacionado con la vocación y la misión eclesial y personal. En efecto, vocación y misión son las dos caras de la misma moneda, la santidad. Hablar de

santidad indica el ideal al que se tiende, *vocación* hace referencia a la llamada de Dios y *misión* el modo de participación en el plan salvífico de salvación.

De estas premisas deriva el concepto de *llamada universal a la santidad*, un concepto clave en su teología. El dinamismo de la santidad habla, en primer término, de algo que sufre transformación, y en segundo lugar de que esa transformación debe permanecer estable en el tiempo si quiere alcanzar su fin. De ahí que toda vocación sea una llamada a la santidad personal y a la participación en la misión redentora, y que no se deba hablar de una mayor perfección de unas vocaciones respecto de otras, sino de mayor correspondencia personal al querer de Dios. Sobre *santidad*, *vocación* y *misión*, Illanes obtiene múltiples consecuencias, deseo detenerme en su afirmación de que al proponer la santidad a todos por igual se ataja la idea de que *la vocación a la santidad esté vinculada a un estado de vida*, aunque tal estado posea mucha dignidad, como es el caso del sacerdote o del religioso.

La llamada universal a la santidad es don de Dios, no iniciativa humana. Y sigue un proceso determinado que explica acudiendo a *Lumen gentium*. Se requiere el don de la fe que el cristiano recibe en el bautismo, y este sacramento le hace hijo de Dios y partícipe de la naturaleza divina. Recibido el bautismo, la acción de Dios no anula la naturaleza humana sino que cuenta con la respuesta y colaboración del hombre en su santificación y en la extensión de la redención a todo el mundo. De ahí su diferenciación entre *santidad ontológico-sacramental* (la elevación gratuita que Dios hace del hombre) y *santidad ético-espiritual* (la respuesta del hombre a la iniciativa divina). En ambos casos existe un fundamento cristológico: una, por ser llamada gratuita de Cristo, otra, porque la respuesta del hombre lleva a *ser otro Cristo*. El análisis del concepto *otro Cristo*, hace que acuda a los dos caminos seguidos en la Iglesia para explicarlo: la *imitación* y el *seguimiento* de Cristo.

En el desarrollo de la llamada universal a la santidad, pone cuidado en no diferenciar entre una santidad de primera (para personas escogidas, el caso de los sacerdotes y los religiosos) y una santidad de segunda (la de quienes viven en medio de las realidades del mundo, es decir, los fieles laicos). Pienso que da una razón convincente sobre la diversidad y la igualdad de todas las vocaciones cristianas al referirse a un sustrato idéntico, el *bautismo*, pero a la vez diverso, *el modo específico de participación en la misión de Cristo*. Ninguna vocación expresa toda la riqueza de Dios; unas complementan a otras.

3.3. Vida espiritual de los laicos

José Luis Illanes entiende la vida cristiana como la relación íntima entre *vocación* y *misión*, que supone aceptar la propia vida como parte del plan pre-

visto por Dios, hasta trascender el puro dato fenomenológico: un trabajo, una familia, unas aptitudes, unas amistades, etc. Si desgajamos estos elementos y no les damos un elemento cohesionador, sirve para poco hablar de santidad en medio del mundo. Este es el sentido que tiene la espiritualidad para Illanes, el de proponer unos medios adecuados a las circunstancias vitales, que lleven al cristiano al crecimiento en el amor de Dios. Sintetiza la idea acudiendo al término *piedad*. Ciertamente que *piedad* y *espiritualidad* no son términos sinónimos, pero se encuentran entrelazados ya que el avance ascético requiere ordinariamente de unos medios y de unas prácticas (*la piedad*), que provocan una actitud interior o modo de vivir el trato con Dios (*la espiritualidad*).

La dinámica es siempre la misma, Dios toma la iniciativa, se acerca al hombre, y espera su respuesta de amor. Los enfoques que se pueden dar a esta iniciativa divina son múltiples, Illanes se fija en la *filiación divina* (siguiendo las huellas del mensaje predicado y vivido por san Josemaría Escrivá). La filiación no es solo una idea salida de la inteligencia divina para regalar al hombre, es algo más radical pues supone participar de la Filiación del Verbo. La participación en la filiación es una transformación de carácter ontológico, absolutamente gratuita por parte de Dios e inmerecida por el hombre. Es un modo de identificación con Jesucristo, en el Espíritu, para servir al Padre. Existen otros caminos posibles, pero Illanes no se refiere a ellos.

De la filiación divina (realidad que fundamenta la espiritualidad del Opus Dei), Illanes da un salto adelante siguiendo la vía eucarística: *fuelle* y *culmen* de la vida de la Iglesia y de cada cristiano; el momento supremo de unión con Cristo. En este sentido, el proceso sería: la *iniciativa divina* que llama a la santidad, la *elevación ontológica hasta la dignidad de hijos de Dios* y la *unión eucarística* como culmen y anticipo de la unión definitiva con Dios. Los tres puntos conforman un dinamismo espiritual característico, un proceso de crecimiento hacia la meta que es Dios. Illanes plantea un itinerario específico adaptado a la vida laical (y también de los sacerdotes seculares), el que enseñó y vivió el Fundador del Opus Dei. No es la única espiritualidad laical posible, pero supone una ruptura con el modo de enfocar la vida espiritual en clave religiosa.

3.4. Trabajo y santidad personal

Illanes propone una teología imbuida de la espiritualidad del Opus Dei, un modo concreto de buscar la santidad en medio del mundo, en las ocupaciones ordinarias, que tiene en el trabajo el medio para lograrlo (de igual modo a como la filiación divina es el fundamento de la vida espiritual de quienes siguen este camino).

Una primera idea es la diferencia que establece entre *trabajo* y *trabajo profesional*, una cuestión que no es indiferente pues tiene un amplio desarrollo. Toda ocupación del cristiano es trabajo potencialmente convertible en ofrenda a Dios, pero el concepto de *trabajo profesional* reduce el campo de las ocupaciones estrictamente a aquellas que reúnen una serie de condiciones: la persona gana su propio sustento y el de los suyos; presta un servicio a la sociedad; se desarrolla y madura humanamente..., y, por ser hijo de Dios, colabora en la obra creadora y redentora de Cristo.

Acabo de referirme al trabajo como *objeto de santidad*, es decir, una ocupación que puede ser ofrecida a Dios. Unida inseparablemente a esta característica, Illanes recoge otras dos que toma prestadas de las enseñanzas de san Josemaría: el trabajo como *medio de santidad* y el trabajo como *colaboración redentora*. El modo de explicitar la tríada es el siguiente: *santificar el trabajo, santificarse con el trabajo, santificar a los demás con el trabajo*. La simple enunciación resulta sugerente, pero no se escapa que este planeamiento es novedoso en la espiritualidad hasta bien avanzado el siglo XX, cuando la idea la recogen los documentos conciliares. De entre las personas que comprendieron el trabajo no como un elemento más de la vida del cristiano sino como un elemento sustancial, hay que mencionar, por tanto, a san Josemaría.

Para poder incluir el trabajo entre los elementos esenciales de la santificación de los laicos se requería un cambio de paradigma en muchos campos: en las relaciones con el mundo, en el concepto de santidad, en la profundización sobre la vocación, en el resituar eclesiológica y canónicamente a los laicos, en la elaboración de espiritualidades que fuesen laicales y no asimilaciones aguadas de la vida religiosa, etc. Pienso que a día de hoy no puede darse por concluido este proceso, máxime cuando en algunos ambientes, ante la descristianización del mundo, se apuesta por volver a espiritualidades que han dado cobijo a los fieles cristianos durante siglos y que cierran la visión eclesial –en expresión del papa Francisco– de *Iglesia en salida*.

Un elemento más que no suele ser objeto de análisis entre los teólogos al hablar de trabajo es que es un constitutivo de la vocación de los fieles laicos. Para Illanes, el trabajo deja de ser solo un remedio contra la pérdida de tiempo, o como un remedio para alejar las pasiones desviadas, o como un modo de unirse a la Cruz de Cristo. Estos matices están presentes en su teología, pero lo realmente novedoso es su consideración de que Dios ha incluido el trabajo en el camino vocacional de los cristianos. De esta afirmación obtiene otras conclusiones como que el trabajo debe ser realizado con perfección, y que si no, resulta imposible *hacerse santo, santificarse y santificar a través de él*.

Otra idea con la que fundamenta el trabajo (*línea transversal* de su pensamiento) es la relación que tiene con la Encarnación, y con la Redención. Cristo, al hacerse hombre, asume todo lo humano, también el trabajo, y desempeña un oficio. También con el trabajo redime y da ejemplo de vida.

3.5. Contemplación

Sobre contemplación se ha hablado mucho en la espiritualidad, ordinariamente desde la perspectiva de la vida religiosa, y no es fácil desprenderse de una tradición de siglos, como se pone de manifiesto en alguno de los cinco teólogos analizados.

La visión que tiene José Luis Illanes sobre este particular es también deudora de las enseñanzas de san Josemaría Escrivá. Al referirse al ámbito laical se siente necesitado de redimensionar algunos conceptos unidos tradicionalmente a la vida religiosa, y a ello se dedica antes de entrar a considerar la contemplación en la vida de los laicos. Un primer concepto redimensionado es el ejemplo moral de Cristo. Tradicionalmente se ha entendido que en la base de la vida moral del Salvador se encuentran los *consejos evangélicos*: las virtudes de la *pobreza*, la *castidad* y la *obediencia*. Para Illanes es verdad que Cristo es modelo en estas virtudes, pero remarca con fuerza que no únicamente en ellas, sino en el amplio elenco de virtudes cristianas.

Unido íntimamente al ejemplo moral de Cristo se encuentra su vida oculta, repleta de enseñanzas para los fieles laicos, pues el mismo Cristo vive como uno más entre sus iguales, compartiendo afanes, ilusiones, problemas, etc. Desde el ámbito familiar, el profesional, de relaciones sociales, etc. Cristo es *modelo ejemplar* también en la vida corriente.

Otro ámbito es el de la cercanía de Dios en el mundo, por tanto, a sus fieles. Illanes recurre frecuentemente a una afirmación repetida por san Josemaría de diversos modos pero que viene a significar que el mundo es bueno porque ha salido de las manos de Dios (san Josemaría acuñó la expresión *materialismo cristiano*, que puede parecer fuerte si no se contextualiza en el sentido al que he aludido anteriormente). En efecto, la idea sugerida por Illanes es que a Dios se le puede encontrar en las calles y plazas de las ciudades y de los pueblos, en los caminos de montaña... ¿Cómo se puede ser consciente de la cercanía divina aún en medio del ruido del mundo? Mediante el *silencio interior*, afirma sin paliativos, tomando prestada una expresión de san Josemaría: *nuestra celda es la calle*. El sentido que le da es que ese silencio no surge de abandonar a las realidades seculares sino abandonar el propio egoísmo.

Antes de concluir el comentario sobre Illanes, deseo llamar la atención sobre dos asuntos. El primero, que su teología conjuga la fundamentación sólida con la oferta de modos prácticos y concretos para vivir la vocación cristiana en medio del mundo, y en este sentido se puede afirmar que su pensamiento es deudor de la espiritualidad de san Josemaría. El segundo, lo novedoso de referirse a los laicos como *contemplativos*, cuando ya hace cincuenta años de la finalización del Vaticano II y de las referencias a la llamada universal a la santidad. Surge la pregunta de por qué este mensaje no termina de calar en la vida eclesial. Pienso que en este sentido deben entenderse las referencias de Francisco a *los santos de la puerta de al lado* (cfr. *Gaudete et Exultate* 6).

4. Valoración personal

Después de un diálogo entre autores sobre los temas propuestos, apporto mi propia visión, no sin advertir que a estas ideas ya me he referido –eso sí, de modo disperso– a lo largo de la tesis. Entiendo que es necesario reflejarlas, siquiera de modo sintético, para culminar un trabajo científico. Seguiré el mismo esquema temático de las conclusiones.

4.1. Sobre la definición de laico

Desde comienzos del siglo XX hay un continuo *in crescendo* en el esfuerzo por definir a los laicos. La tradición teológica y espiritual dificultó la profundización al considerar esta figura desde la perspectiva religiosa y clerical. A día de hoy, tras la asimilación progresiva de las enseñanzas conciliares y del magisterio posterior, me parece llegado el momento de abandonar el análisis permanente al que se somete a los laicos. No rara vez, tanto análisis deriva en un estado de parálisis eclesial y espiritual, como trataré de poner de manifiesto.

Lumen gentium y, años más tarde, *Christifideles laici* (señalo también, de modo expreso, aunque de modo posterior en el tiempo, el *Código de Derecho Canónico* y el *Catecismo de la Iglesia Católica*) pusieron los fundamentos de esta figura y recogieron el trabajo teológico de décadas, con el fin de hacer crecer esta figura eclesial providencial en el momento actual.

La naturaleza del laico tiene –como en cualquier figura eclesial– un fundamento sacramental: la inserción en Cristo y en la Iglesia por el bautismo, perfeccionada mediante la confirmación y de modo sublime en la eucaristía. En el laico (como en el sacerdote y en el religioso) existe un revestimiento de Cristo por la acción del Espíritu, cuyo final es la participación en la vida

trinitaria. No veo acertado continuar permanentemente el debate sobre si la vida trinitaria es superior en unos fieles u otros. La razón la dio el Concilio al señalar que todos están llamados a la santidad, y tiene su complemento en las palabras de san Pablo, cuando afirmaba que Dios *quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad* (cfr. 1 Tm 2, 4).

Pasado el momento histórico en el que referirse al concepto *mundo* era sinónimo de pecado y apartamiento de Dios, hoy día (gracias a un indudable esfuerzo teológico) se enmarca en un contexto eclesial: *la Iglesia es para el mundo*. Cuando la referencia es a los fieles laicos, la relación cobra un relieve singular pues estos viven en medio del mundo. Mediante su unión con Cristo (que adquieren y perfeccionan, principalmente, en los sacramentos) elevan todo a Dios Padre. De este modo, la distancia insalvable desde la que se enfocó en otros momentos la relación entre sagrado (mundo sobrenatural) y profano (lo secular), pierde su razón de ser: son dos realidades distintas, pero gracias a la Encarnación, no irreconciliables.

Me he referido al mundo (la coordenada espacial), ahora lo hago a la historia (la coordenada temporal). Tanto *mundo* como *historia* gozan de autonomía propia, pero sin olvidar que son creación de Dios. El hecho de ser criatura hace que la *historia* dependa de la Providencia. La Historia de la salvación y la historia humana tienen idéntico inicio (la creación de Dios) e idéntico final (la escatología), y recorren como dos líneas paralelas el período que media entre el principio y el final histórico, pero no por eso deja Dios de intervenir en la vida de los hombres. Colaborador en esta acción divina en la historia es el cristiano, que trabaja en la instauración del Reino de Dios.

La *secularidad* es uno de los conceptos teológicos que mayor debate genera. Pienso que la causa es la visión de quienes defienden que para lograr la santidad es indispensable separar lo eclesial, del mundo. Quienes enfocan las cosas de este modo suelen entender que vivir «en el siglo» supone un riesgo inminente de contagio de pecado. Por el contrario, cuando se ven las cosas desde la perspectiva de que el hombre vive en el mundo porque ahí ha sido puesto por Dios para que lo perfeccione y lo eleve al orden de la gracia, y que, además, el mundo es una criatura de Dios y por ello goza de la bondad de ser criatura divina, entonces, la visión sobre la secularidad cambia diametralmente y se evita la tentación de abandono de lo secular para refugiarse en ámbitos clericales.

La secularidad es propia de toda la Iglesia, pero los fieles laicos tienen un modo propio de vivirla, que el Concilio denominó como *índole secular*. Si no se percibe la distinción y se aplica la secularidad del mismo modo a todos los fieles, resulta difícil comprender la naturaleza del laico. Expresión de esta dificultad es sostener la postura de que la espiritualidad laical es una cuestión

exclusivamente eclesiológica, una actitud que termina por reducir la vida cristiana a dinámicas organizativas de carácter eclesial, a funciones, ministerios, o a una misión dirigida por la Jerarquía.

4.2. Cuestiones eclesiológicas

La consideración precedente introduce una cuestión presente en la teología de algunos autores contemporáneos, me refiero a la utilización de la eclesiológica como herramienta para definir y progresar en la espiritualidad. No voy a detenerme en este momento en analizar la íntima relación entre eclesiológica y espiritualidad (o si se quiere, entre eclesiológica y teología espiritual), tan solo deseo llamar la atención de lo que considero es una consecuencia del descuido de la que ha sido objeto la teología espiritual durante siglos, otorgándosele un estatuto exclusivamente práctico sin implicaciones en el desarrollo teológico.

No es suficiente, por tanto, recurrir a consideraciones dogmáticas (eclesiológicas) o morales, se requiere además un análisis del dinamismo de la vida espiritual: sus fases, los diversos caminos para acceder a la vida trinitaria, las dificultades, el ejemplo de las almas santas (como con tanta frecuencia han recalcado los últimos Romanos Pontífices), los medios y prácticas espirituales, etc. Por supuesto, que en relación directa con las demás disciplinas teológicas, pero sin confundir el objeto propio de la teología espiritual. El Profesor Javier Sesé –al que debo el haberme introducido en este ámbito de la espiritualidad en esta Facultad de Teología– me inculcó repetidamente, que la teología espiritual era la «guinda» de toda la teología. Explicaba cómo necesitaba de las demás disciplinas para desarrollarse, pero que, en último término, cuando se trata de expresar la acción de Dios en el alma que corresponde a su Amor, en ese justo punto, la espiritualidad tiene las herramientas adecuadas para expresar el proceso divinizador y sus cauces (la filiación divina, el amor esponsal, el sufrimiento, etc.).

Deseo dirigir mis consideraciones hacia la necesidad de dar a la vida cristiana del laico una frescura que, a veces, no tiene, quizá por estar excesivamente encorsetada con planes pastorales, estructuras parroquiales o diocesanas, o por la necesidad de introducirse en ambientes eclesiales... No abogo por suprimirlo (deben de existir, que duda cabe) pero sugiero atender con mayor eficacia no tanto a la dinámica de comunión eclesial (que ya se hace) cuanto a la dinámica de unión personal con Dios (fomentar el trato personal con Cristo).

En este orden de cosas, quizá uno de los mayores descubrimientos del Vaticano II fue que los laicos podían encontrarse con Dios en sus ocupaciones

ordinarias: el trabajo, el descanso, la cultura, el deporte. Y que esas circunstancias, además de ser ocasión de encuentro con Dios, formaban parte de su vocación divina..., y humana. A todo lo dicho se le debe unir la gran variedad de caminos, que no hace sino crecer de día en día, manifestando con ello la riqueza insondable de la acción de Dios: movimientos, nuevas asociaciones de fieles, iniciativas en el ámbito de la familia, de la educación, de la atención médica, de la solidaridad con los más necesitados, etc.

Cierro el paréntesis abierto al referirme al riesgo de utilización de la ecle-siología como instrumento «exclusivo» de desarrollo espiritual. Deseo afirmar que en el momento histórico actual se dan las circunstancias propicias –así lo entiendo– para abandonar este modo de referirse a la vida espiritual. Y esto es así, especialmente, cuando se habla de espiritualidad laical.

4.3. Desarrollo de la espiritualidad

Antes de iniciar el análisis de este tercer y último apartado de mi valoración, deseo señalar que me refiero exclusivamente a las cuestiones objeto de diálogo entre autores, pero las posibilidades son mucho más amplias: *concreción de prácticas de piedad*, la *dirección o acompañamiento espiritual*, la *formación de los laicos*, la *repercusión de la espiritualidad en diversos campos* como la familia, la cultura, las relaciones internacionales, la cultura, el ocio... Todo ello –no tengo duda– termina por formar parte de la espiritualidad laical. En un sentido genérico, se puede afirmar que la espiritualidad se adapta al terreno por el que transita, de ahí que no sea idéntica la espiritualidad religiosa que la sacerdotal; o la laical que la sacerdotal o la religiosa. Pero, además, y ciñéndome al ámbito de los fieles laicos, posee aplicaciones prácticas diversas en función de que se referencie a la vida matrimonial o al celibato o la virginidad, por poner algún ejemplo.

Hablar de *vocación* hoy día (es el primero de los conceptos que analizo) supone tener en cuenta las enseñanzas del Vaticano II sobre la *llamada universal a la santidad*. Todos los fieles que viven en medio del mundo (ámbito laical) tienen una vocación cristiana, pero, además, algunos son llamados por Dios de modo específico para desempeñar una misión en bien de su Pueblo. Esta especificidad se da entre los fieles laicos sin necesidad de que exista un llamamiento a vivir según los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, o a ejercer algún ministerio, función u oficio en la Iglesia. Puede muy bien ser la vocación específica de una madre o de un padre de familia, o la de una joven o un joven, llamados por Dios a la virginidad o al celibato apostólico (o al noviazgo, como preparación al matrimonio), o al testimonio del martirio para

defender la castidad, o a sufrir la enfermedad descubriendo en ella el rostro de Cristo sufriente. Todo ello sin abandonar su situación en el mundo.

Existe un riesgo al hablar de santidad, el de referirse a diversos niveles de radicalidad. En la historia de la espiritualidad ha sido normal hablar de *radicalidad* en la entrega a Dios como algo propio de la vida religiosa o sacerdotal. Entiendo que en este planteamiento late la deficiencia de considerar *santidad* y *consagración* como términos sinónimos. La santidad, de modo esencial, es amor a Dios y, por Él, a todos los hombres, de ahí que la radicalidad no la determine un estado de vida sino la identificación con la voluntad de Dios. Lo que cuenta es la respuesta personal a la invitación divina, según la vocación a la que cada cual ha sido llamado, no el hecho de llevar hábito o vivir el celibato, por citar dos ejemplos.

Paso a un nuevo concepto, el de *vida espiritual*. Con él abro la puerta al inmenso panorama de las prácticas de piedad, comenzando por la vida sacramental, sustancia de toda la piedad cristiana (de modo especial la eucaristía, centro y cumbre de la vida del cristiano). Estoy convencido de que es imposible una síntesis que obtenga unas prácticas de piedad comunes a todos los laicos, pero sí es posible hablar de un elemento configurador común, raíz de toda práctica piadosa (también de los sacerdotes y religiosos). El elemento configurador de la vida espiritual de los fieles es la *identificación con Jesucristo*.

Se trata de proponer el ejemplo de Cristo encarnado, que trabaja, descansa, vive la vida social de su entorno, práctica la hospitalidad, ama a los de su familia (comenzando por su Madre y por José), que habla con su Padre durante todo el día, etc. No se trata tanto de acumular prácticas piadosas como de que estas sirvan para mantener viva la conciencia de ser hijos de Dios y de que Dios no aparta la mirada de sus hijos.

Desde esta perspectiva cobra valor inusitado un nuevo concepto, el *trabajo*. Un elemento que asemeja al hombre con el Creador y le permite colaborar en esta acción divina. Pero también asemeja al hombre con Cristo Redentor, que vivió hasta el comienzo de su vida pública una vida de trabajo intenso como parte de su labor redentora. Se pueden extraer algunas ideas del ejemplo de Cristo trabajador que entiendo son muy interesantes para la espiritualidad, por ejemplo, el conocimiento que tenía Cristo de que *esos años eran parte de su vocación de Redentor*; también que *los vivió como obediencia a su Padre*; o que fueron *años de unión y oración con Dios Padre* a través de las ocupaciones habituales, siguiendo los moldes de piedad comunes en el pueblo judío, por citar algunos ejemplos. Este es el camino *común* que los fieles laicos tienen para identificarse con Jesucristo: vivir lo corriente, lo ordinario con idéntico espíritu con el que vivió Cristo su vida oculta, pero adaptando el ejemplo divino a las condicio-

nes en los que se desenvuelve la propia vida, diversas de los que Él vivió hace siglos.

Esta es la función de la *espiritualidad*, según entiendo. No se trata –como explica el Papa Francisco en *Gaudete et exultate*– de reducir todo a tácticas, a prácticas piadosas, algo que ya hicieron los pelagianos y semipelagianos, y que hoy día se podría querer imponer: «Cuando algunos (...) se dirigen a los débiles diciéndoles que todo se puede con la gracia de Dios, en el fondo suelen transmitir la idea de que todo se puede con la voluntad humana, como si ella fuera algo puro, perfecto, a lo que se añade la gracia» (*Gaudete et exultate* 49). Al contrario, la actitud –prosigue diciendo Francisco, citando las *Confesiones* de san Agustín– debe ser la petición humilde a Dios: «Dame lo que pides y pídemelo lo que quieras» (*Ibid*). Por eso la espiritualidad hace crecer en el amor a Dios, conforma al cristiano con Cristo y le hace dócil a las inspiraciones del Espíritu. No «encorsetar» la vida cristiana supone huir de rigideces, pero un mínimo de concreción se necesita: es la función de la espiritualidad.

Cuando se vive una vida cristiana con los ingredientes que he desgarrando, se llega a la cumbre, al fin, al centro, al ápice (por utilizar expresiones acrisoladas en la historia de la espiritualidad): a la *contemplación*. A pesar de ser doctrina de la Iglesia, aplicar el concepto *contemplación* a la vida en medio del mundo genera, también hoy día, más de una dificultad e incompreensión. Sin embargo, es posible, como lo ponen de manifiesto tantos cristianos corrientes. Los ejemplos son innumerables y harían inacabable la tesis, voy a referirme a dos.

El primero son las Jornadas Mundiales de la Juventud. Muchos jóvenes –y no tan jóvenes– han descubierto en ellas el rostro de Cristo que les llama, pero no en la quietud de una capilla o de una iglesia, sino en un acto multitudinario en el que de ordinario están presentes la vida sacramental (eucaristía y penitencia) y la oración. La llamada que Cristo dirige es concreta y específica: a la vida religiosa, a la vida sacerdotal, a la vida matrimonial vivida con radicalidad cristiana (la llamada más habitual) o, también, a la virginidad o el celibato apostólico en cualquiera de los caminos aprobados por la Iglesia para los fieles laicos.

El segundo se refiere a santos laicos, así como a los fieles laicos fallecidos con fama de santidad durante el siglo XX. Unos y otros son cada vez más numerosos. Testimonios de vida cristiana vivida con radicalidad en las ocupaciones ordinarias, en el matrimonio, en la juventud. Cito como ejemplo de santidad en el matrimonio a santa Gianna Beretta Molla, pero el ejemplo de esposos cristianos con el proceso de canonización abierto, es mayor, por ejemplo, el médico español Eduardo Ortiz de Landáuzuri y su esposa Laura

Busca, o el matrimonio Tomás Alvira y Paquita Dominguez. Como también es muy numeroso el ejemplo de jóvenes con el proceso de canonización abierto: Montserrat Grases, Angelo Bonetta, Chiara Badano, Carlo Acutis, Alexia González Barros, Matteo Farina, Ana Obregón... La contemplación en medio del mundo no es una utopía, es una realidad enseñada por la Iglesia recogiendo la predicación de Jesucristo: «Por tanto, sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (*Mt* 5, 48).

Las valoraciones precedentes me llevan a plantear una serie de puntos, que entiendo indispensables para renovar y profundizar de modo conveniente la espiritualidad laical:

- Asentar –definitivamente– las bases teológicas desde las que estudiar la naturaleza y la definición de laico. Cincuenta años después de la conclusión del Vaticano II no tiene sentido vivir como si la Iglesia no hubiese dicho nada al respecto, o nada hubiese ocurrido en el ámbito eclesial.
- Abandonar la visión de que la vida espiritual de los laicos solo puede crecer cuando se estudia desde la eclesiología de comunión, pero sin referencias a la dinámica de crecimiento de la unión con Cristo, mediante la gracia. Igualmente, se debería abandonar la concepción de que el modo de participar en la misión de la Iglesia es a través de ministerios, oficios, encargos pastorales, etc.
- Favorecer el desarrollo de la todavía incipiente teología espiritual, como ciencia con estatutos propios, diferente de la moral y de la dogmática, pero siempre dentro de la unidad de la ciencia teológica.
- Replantear la secularidad como un lugar teológico de primer orden, diferenciando entre *secularidad de toda la Iglesia* e *índole secular propia de los laicos*.
- Redefinición del concepto *especificidad vocacional*, incluyendo las múltiples posibilidades que genera el modo de vida laical: matrimonio, celibato o virginidad, ancianidad, juventud, infancia...

1. Parte de los datos biográficos han sido obtenidos de: J. PELÁEZ, M., «José Luis Illanes Maestre, jurista, canonista y quizás el teólogo más relevante científicamente hablando que ha habido en España entre 1950 y 2015», en *Kritische Zeitschrift für überkonfessionelles Kirchenrecht*, n. 2 (febrero de 2015). El resto procede de los datos biográficos aportados en sus obras referenciadas.
2. ILLANES, J. L., *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica del Opus Dei*, EUNSA, Pamplona, 2004; 9.
3. Las palabras del papa se pueden consultar en: <http://opusdei.org/es-es/article/papa-francisco-evoca-a-san-josemaria-como-precursor-del-concilio-vaticano-ii/>. Las actas del Congreso fueron publicadas en LÓPEZ DÍAZ, J., *San Josemaría e il pensiero teológico. Atti del Convegno teológico, Roma 14-16 novembre 2013*, EDUSC, Roma, 2014.
4. Cfr. ILLANES, J. L., *Laicado y sacerdocio*, cit., 97 (cfr. DEL PORTILLO, Á., *Fieles y laicos en la Iglesia*, EUNSA, Pamplona, 1969, 28 ss.; 175 ss.).
5. *Ibid.*, 97.
6. Cfr. *ibid.*, 112-113.
7. ILLANES, J. L., *Tratado de Teología Espiritual*, cit., 139.
8. Cfr. ILLANES, J. L., cit., 142.
9. SAN FRANCISCO DE SALES, «Introducción a la vida devota», parte I, cap. 3, en *Obras selectas de San Francisco de Sales*, BAC, Madrid, 1953, t. 1, 51-52 (cfr. ILLANES, J. L., cit., 144).
10. LG 40.
11. *Ibid.*, 31.
12. *Conversaciones con Monseñor Josemaría Escrivá*, n. 26, Rialp, Madrid, 1968 (cfr. ILLANES, J. L., *Tratado de Teología Espiritual*, cit., 146-147).
13. Cfr. ILLANES, J. L., *Cristianismo, historia, mundo*, cit., 171-173.
14. Cfr. *ibid.*, 174-192.
15. CULMANN, O., *Cbristus und die Zeit*, Evangelische Verlagsanstalt, Zürich, 1946 (cfr. ILLANES, J. L., *Cristianismo, historia, mundo*, cit., 205-206).
16. SAN BERNARDO, *De gratia el libero arbitrio*, c. 44, n. 49 (cfr. ILLANES, J. L., *Cristianismo, historia, mundo*, cit., 196).
17. CULMANN, O., *Cbristus und die Zeit*, cit.
18. Fp 2, 6-8: «siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios, sino que se anonadó así mismo tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y, mostrándose igual que los demás hombres, se humilló a sí mismo».
19. Cfr. ILLANES, J. L., *Historia y sentido. Estudios de Teología de la Historia*, Rialp, Madrid, 1997, 64.
20. ILLANES, J. L., *Cristianismo, historia, mundo*, cit., 19.
21. *Ibid.*, 25-46.

22. De entre las obras citadas por Illanes al tratar de esta perspectiva filosófica originada desde el cogito cartesiano, señalo las siguientes: MARITAIN, J., *Humanisme integral*, Edition du Cerf, Paris, 1936; DE LUBAC, H., *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris, 1944; y ID., *Atheisme et sens de l'homme*, Edition du Cerf, Paris, 1968; FABRO, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma, 1964.
23. Algunas de las obras que aporta para entender este planteamiento filosófico son: ACQUAVIVA, S., *Léclissi del sacro nella società industriale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1961; ROTUREAU, G., *Conscience religieuse et mentalité technique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1962.
24. Illanes, J. L., *Laicado y sacerdocio*, cit., 23.
25. *Ibid.*, 26.
26. ILLANES, J. L., *Cristianismo, historia y mundo*, cit., 50-51.
27. *Ibid.*, cit., 205.
28. Mc 12, 13 ss.
29. Mt 27, 11-26; Mc 15, 1-15; Lc 23, 1-25; Jn 18, 28-19; 16.
30. Cfr. ILLANES, J. L., *Cristianismo, historia, mundo*, cit., 207-208.
31. *Ibid.*, 212-213.
32. Cfr. *ibid.*, 214-219.
33. Cfr. *ibid.*, 225.
34. Cfr. *ibid.*, 226.
35. *Ibid.*, 227.
36. Cfr. CEC, 751.
37. Cfr. ILLANES, J. L., *Cristianismo, historia, mundo*, cit., 227-228.
38. *Ibid.*, 228.
39. *Ibid.*, 231.
40. Cfr. Illanes, J. L., *Laicado y sacerdocio*, cit., 156.
41. CL 15 (cfr. ILLANES, J. L., cit., 156).
42. *Ibidem*.
43. Cfr. ILLANES, J. L., *Mundo y santidad*, cit., 35.
44. *Ibidem*.
45. *Ibid.*, 49.
46. Cfr. LG 32.
47. Cfr. ILLANES, J. L., *Mundo y santidad*, cit., 57.
48. LG 40.
49. Cfr. ILLANES, J. L., *Tratado de Teología Espiritual*, cit., 134.
50. Cfr. *ibid.*
51. Cfr. *ibid.*, 162.
52. Cfr. *ibid.*
53. Cfr. *ibid.*
54. Cfr. *ibid.*, 162-163.
55. Cfr. *ibid.*, 163.
56. Cfr. *ibid.*, 164 (sobre la transferencia conceptual y terminológica a la que se refiere, remite Illanes a las obras de algunos autores, entre otros: A. Schulz, M. Hengel, J. Gnilka...).
57. Cfr. ILLANES, J. L., *Existencia cristiana y mundo*, cit., 285.
58. LG 30.
59. Cfr. ILLANES, J. L., *Laicado y sacerdocio*, cit., 169.
60. *Ibid.*, 169-170.
61. Cfr. *ibid.*, 187.
62. *Ibid.*, 191-195 (Este capítulo corresponde a una entrevista que el director de la revista Palabra, José Miguel Pero-Sanz, realizó a José Luis Illanes y que apareció publicada en el número 285, del año 1989, con el título: «Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici*. Lo específico de los laicos: santificar el mundo desde dentro»).

63. *Ibid.*, 191-192.
64. *Ibid.*, 182.
65. MATURA, T., *De los consejos al radicalismo evangélico*, Sal Terrae, Bilbao, 1984, 332 (cfr. ILLANES, J. L., *Laicado y sacerdocio*, cit., 175).
66. *Ibid.*, 176.
67. Cfr., *ibid.*, 177.
68. LG 31.
69. Cfr. ILLANES, J. L., *La santificación del trabajo*, cit., 15-16.
70. *Ibid.*, 18-19.
71. Cfr. *ibid.*, 19-20.
72. Card. MONTINI, «Un grande problema del giorno: Religione e lavoro», en *L'Osservatore Romano*, 1-IV-1960, 3 (cfr. ILLANES, J. L., *La santificación del trabajo*, cit., 21).
73. Cfr. ILLANES, J. L., *Ante Dios y el mundo*, cit., 16-17.
74. Cfr. *ibid.*, 17.
75. Cfr. *ibid.*, 17-18.
76. Gn 4, 17-24.
77. Is 2, 20; 31, 7; 44, 9-20; Ps 135, 15-18.
78. Cfr. ILLANES, J. L., cit., 18-20.
79. Mc 6, 3; Mt 13, 55.
80. 1 Co 7, 20; 1 Co 10, 31.
81. 1 Ts 4, 10-11; 2 Ts 3, 6-15.
82. Cfr. ILLANES, J. L., cit., 20-23.
83. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 27, Introducción.
84. Cfr. *ibid.*, 60-61.
85. Cfr. SAN FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, en ID., *Obras selectas I*, BAC, Madrid, 2010², 10.
86. Luciani, A., «Cercando Dio nel lavoro quotidiano», en *Il Gazzettino*, Venecia 25-VII-1978 (cfr. ILLANES, J. L., *Ante Dios y el mundo*, cit., 26-27).
87. Cfr. ILLANES, J. L., *La santificación del trabajo*, cit., 65-66.
88. Cfr. *ibid.*, 66-67.
89. Cfr. ILLANES, J. L., *Ante Dios y el mundo*, cit., 39-40. La idea de Illanes está en clara sintonía con las enseñanzas de la encíclica *Laborem exercens*, de san Juan Pablo II; y para la cuestión a la que me refiero, con la distinción entre dimensión objetiva y dimensión subjetiva del trabajo (cfr. LE 4-5).
90. *Ibid.*, 34-38.
91. *Ibid.*, 43-45.
92. *Ibid.*, 46-47.
93. *Ibid.*, 47-49.
94. *Ibid.*, 49-50.
95. ILLANES, J. L., *Ante Dios y el mundo*, cit., 50.
96. ILLANES, J. L., *La santificación del trabajo*, cit., 125.
97. ILLANES, J. L., *Contemplación y acción cristiana...*, cit., 392-393.
98. «Theoría»: mirar atentamente, observar con detenimiento.
99. ILLANES, J. L., *Contemplación y acción cristiana...*, cit., 393-394.
100. *Ibid.*, 395.
101. *Ibid.*, 396.
102. *Ibid.*, 397.
103. *Ibid.*, 397-400.
104. San Agustín, Confesiones, 1. 3, c. 6 («interior intimo meo»).
105. Cfr. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, II, 18, 5, en *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1992⁴, 527.

106. ILLANES, J. L., *Contemplación y acción cristiana...*, cit., 403-404.
107. Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Camino*, n. 301, Valencia, 1939.
108. ILLANES, J. L., *Contemplación y acción cristiana...*, cit., 404.
109. Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, «Amar al mundo apasionadamente», en *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid, 1989¹⁷, 236.
110. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios* 296, Rialp, Madrid, 1977¹.
111. RH 13.
112. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa* 14, Rialp, Madrid, 1973¹.
113. *Ibidem*.
114. Illanes, J. L., *Contemplación y acción cristiana...*, cit., 415.
115. *Ibid.*, 407.
116. *Ibid.*, 418.

Índice del Extracto

| | |
|--|-----|
| PRESENTACIÓN | 81 |
| ÍNDICE DE LA TESIS | 87 |
| BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS | 97 |
| JOSÉ LUIS ILLANES MAESTRE. LOS FUNDAMENTOS DE LA ESPIRITUALIDAD LAICAL | 105 |
| 1. INTRODUCCIÓN A LA OBRA TEOLÓGICA DE ILLANES | 106 |
| 1.1. Los conceptos clave | 107 |
| 2. DEFINICIÓN DE «LAICO» | 108 |
| 2.1. Recorrido histórico | 108 |
| 3. EL MUNDO | 110 |
| 3.1. Diversas acepciones de «mundo» | 110 |
| 3.2. Concepción bíblica del mundo | 111 |
| 3.3. Razones para estudiar «el mundo» | 111 |
| 4. LA HISTORIA | 112 |
| 4.1. Nociones filosóficas precristianas | 113 |
| 4.2. Algunas nociones cristianas | 113 |
| 5. LA SECULARIDAD | 114 |
| 5.1. Secularización | 114 |
| 5.2. Distinción entre sagrado y profano | 115 |
| 6. LA IGLESIA | 116 |
| 6.1. Relación Iglesia-mundo | 117 |
| 6.2. Relación Iglesia-historia | 117 |
| 6.3. Relación Iglesia-secularidad | 118 |
| 6.4. Misión de la Iglesia: vocación y vocaciones | 118 |
| 7. LA SANTIDAD | 120 |
| 7.1. Santidad, vocación y misión | 120 |
| 7.2. Santidad y perfección | 120 |
| 8. LLAMADA UNIVERSAL A LA SANTIDAD | 121 |
| 8.1. Seguimiento e imitación de Cristo | 122 |
| 8.2. Santidad y espiritualidad laical | 123 |
| 8.3. Vocaciones y eclesiología de comunión | 124 |

| | |
|--|-----|
| 9. TRABAJO Y VIDA CRISTIANA | 124 |
| 9.1. El trabajo en la Escritura | 125 |
| 9.2. Historia del trabajo en la espiritualidad | 126 |
| 9.3. Trabajo y espiritualidad | 128 |
| 10. LA CONTEMPLACIÓN | 129 |
| 10.1. Historia del concepto contemplación | 130 |
| 10.2. Novedad del mensaje cristiano | 131 |
| 10.3. Contemplación en san Josemaría | 132 |
| CONCLUSIONES | 135 |
| NOTAS | 151 |
| ÍNDICE DEL EXTRACTO | 155 |