

Algunos estudios teológicos sobre el trabajo en la primera mitad del siglo XX. Elementos para contextualizar la doctrina del Beato J. Escrivá

Hernán Fitte

Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, Italia

El título que encabeza estas páginas delimita el contenido exacto de lo que se pretende exponer. No se trata de un estudio de la enseñanza del Beato Josemaría Escrivá sobre el trabajo, sino de la presentación de algunos elementos que determinan el contexto teológico en el que el Fundador del Opus Dei predicó su mensaje de santificación en medio del mundo. La investigación se desarrolla en tres pasos: el primer apartado describe el catolicismo social de fines del siglo diecinueve y hace una rápida presentación de la “Acción Católica” y de la reflexión sobre el trabajo en la doctrina social de la Iglesia en la primera mitad del siglo XX. El segundo apartado describe la situación de la teología del trabajo en los años 1920-1960, centrándose especialmente en la figura de algunos protagonistas importantes del momento. El tercero y último punto, busca esbozar la relación entre esa reflexión teológica y la enseñanza de monseñor J. Escrivá de Balaguer.

Muchos han afirmado que en los años anteriores al Concilio Vaticano II (1962-1965) no existía una verdadera teología del trabajo¹, y había quienes entonces dudaban también de la posibilidad de llevarla a cabo. Existía una reflexión de tipo moral sobre los problemas prácticos de organización del trabajo que

¹ Cfr. G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, vol. I, Louvain 1946, p. 146; A. DE BOVIS, *Le sens catholique du travail et de la civilization*, en «Nouvelle Revue Théologique» 72 (1950) 357-371, 468-474; H. RONDET, *Eléments pour une théologie du travail*, en «Nouvelle Revue Théologique» 77 (1955) 27-48, 123-143 (vid. p. 134); M.D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955; PH. DELHAYE, *Théologie du travail*, en «L'Ami du clergé» 67 (1957) 433-435, 449-455 (vid. p. 433); y más recientemente G. ANGELINI, *La teologia cattolica e il lavoro*, en «Teologia» 8 (1983/1) 3-30.

acompañaba al magisterio social de la Iglesia, pero aún no se había reflexionado sobre el significado antropológico y la misión del trabajo humano en la historia de la Salvación. En cierto modo —se decía— el magisterio había anticipado la reflexión de los teólogos.

1. EL TRABAJO EN EL ÁMBITO DE LA ACCIÓN SOCIAL

a) El catolicismo social

Como es sabido las iniciativas cristianas de acción social, conocidas en muchos casos con el nombre no falto de ambigüedad de “catolicismo social”, surgen con fuerza a partir de mitad del siglo XIX, en Europa y América. La Encíclica *Rerum novarum* del papa León XIII a fines del siglo XIX (1891) no hace más que constatar, aprobar y promover, con la autoridad del magisterio, un hecho que ya era realidad en varios países europeos, principalmente en Alemania, Bélgica, Francia, Italia y también en los Estados Unidos de Norte América. Si la Encíclica fue acogida generalmente de modo favorable, y si le fueron dedicados muchos textos episcopales en forma de cartas circulares destinadas a presentar o comentar la Encíclica, o cartas pastorales con ocasión de la Cuaresma, ellos no fue sólo por el contenido del documento, sino también porque cayó en un campo ya preparado para recibirlo.

En efecto, durante las últimas décadas del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX la Iglesia conoció una abundante floración de asociaciones laicales promovidas de modo directo por obispos, sacerdotes y laicos comprometidos en las estructuras eclesíásticas, cuyo objetivo fue la promoción del trabajo y la recristianización de las clases obreras. En un número muy elevado esas instituciones aspiraban a promover la acción social. En un contexto histórico y cultural en el que se advertían los signos de importantes cambios socio-culturales y el avance del secularismo, que tendía a reducir el campo de incidencia de la fe a lo meramente personal, era natural que surgieran iniciativas y agrupaciones con la finalidad de impulsar la presencia de los católicos y del espíritu cristiano en las costumbres y en las instituciones políticas y económicas². En este ámbito, además de las asociaciones de vario tipo que se proponían mejorar las condiciones de los obreros en el trabajo, existen muchos escritos que se refieren al mismo tema. Un ejemplo de esto, son los Estatutos y Declaraciones de principios que están en la base de

² Cfr. *Un siglo de catolicismo social en Europa 1891-1991*, coordinada por A. PAZOS, Pamplona 1993.

numerosas Cofradías, Asociaciones de beneficencia, Patronatos y Sindicatos. Todo esto fue colaborando a que el tema estuviera presente en la vida ordinaria de los cristianos.

En Francia, por ejemplo, la “Semanas Sociales” fueron un fermento de reflexión sobre la condición del trabajo desde 1904. En un cierto sentido a finales del siglo XIX comenzó a darse un cambio en el modo de concebir las instituciones laicales católicas de caridad, que pasaron de ser un instrumento de caridad cristiana o de devoción personal, a ocupar un lugar más cercano a los problemas sociales y estructurales. En cierto sentido, se puede decir que se pasó de un modo de vivir la caridad que podría calificarse como “catolicismo de beneficencia” a otro modo de vivir la caridad que podría calificarse como “catolicismo social”; o sea, de obras de caridad a centros de cooperación de trabajadores, de la caridad individual a la conciencia histórica del problema social.

El desarrollo del “movimiento social católico” en los países europeos (con este término nos referimos a las Sociedades obreras de socorros mutuos, a las Cooperativas y a las Cajas rurales, a las Uniones profesionales y a las Ligas sindicales de inspiración cristiana) está directamente relacionado con la situación política de cada país. En Italia, hacia 1910 existían más de mil Sociedades obreras de socorros mutuos, y más de cuatro mil Cooperativas y Cajas rurales. Encontramos aquí figuras insignes del catolicismo social como son Giuseppe Toniolo y Luigi Sturzo. La acción de los católicos en la política italiana fue en general de corte antiliberal y dio lugar a propuestas económicas de tendencia intervencionista en la legislación del trabajo.

El caso de Bélgica es algo distinto, porque si el catolicismo italiano tuvo que desarrollarse en medio de difíciles problemas políticos, la estabilidad institucional de Bélgica desde 1831, permitió desarrollar una sólida acción social bajo la inspiración de algunas figuras insignes, como son el padre Rutten, animador de los Sindicatos católicos belgas de principios del siglo XX, y del cardenal Cardijn, inspirador de la *Jeunesse ouvrière chrétienne* belga. El caso alemán justificaría un largo desarrollo, pues a partir de barón von Ketteler (1811-1877) el movimiento obrero católico adquiere en Alemania un significado social y político extraordinario, sobre todo a través de la “Asociación popular para la Alemania católica” (*Volksverein für das Katholische Deutschland*), donde luego se formaron algunos de los responsables del desarrollo económico y social del país durante los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. La influencia de estos movimientos en el problema del trabajo puede apreciarse, por ejemplo, en los Estatutos propuestos por Hitze para las asociaciones católicas de obreros impulsadas en Alemania. Los fines que se proponían estas asociaciones estaban claramente descritos en dichos estatutos y se podrían sintetizar en la promoción de la religiosidad

y la práctica de la ética profesional en la vida social y en la formación general intelectual y profesional³.

b) *La Acción Católica*

Después de la encíclica *Rerum novarum*, la acción social de los católicos tuvo un nuevo impulso con la encíclica de Pío X *Il fermo proposito* de 1905, dirigida al episcopado italiano, y en la que el Papa llama a los seglares al apostolado y en la que define una primera idea de lo que debe ser la “Acción católica”.

No es nuestro interés estudiar aquí el fenómeno eclesiológico de la “Acción Católica” en sí mismo, ni profundizar en la problemática teológica que se discutió en aquellos años sobre la relación entre la Jerarquía católica, la “Acción Católica”, y la acción de los laicos en el mundo. Queremos simplemente apuntar que dentro de esta institución nace el movimiento *Jeneusse ouvrière chrétienne*, cuyos militantes sostenían una doctrina de acción en el campo del trabajo. La “Acción Católica” fue durante varios decenios del siglo XX, el medio por el que se canalizó la acción política y social de muchos cristianos, y más allá de las dificultades que surgieron en torno a su identidad teológica, fue un medio eficaz de acción social, y por tanto de difusión de ideales cristianos sobre la profesión y el trabajo, como se puede apreciar, por ejemplo, en el abundante magisterio de Pío XII sobre el tema⁴.

Los movimientos de acción social de inspiración cristiana y la “Acción Católica” son vías a través de las cuales los laicos acompañaron —y muchas veces precedieron— el magisterio pontificio y la teología en materia social.

c) *El trabajo en los manuales de doctrina social de la Iglesia*

Estas realidades fueron acompañadas por la reflexión de los estudiosos de la doctrina social. En 1923 J. Haessle publicó un estudio sobre la dimensión ética del trabajo en la Encíclica *Rerum novarum*, que da comienzo a un largo elenco de investigaciones sobre el trabajo en el ámbito de la cuestión social y de la enseñanza social de la Iglesia⁵. Haessle busca explicitar la fundamentación de la Encí-

³ Cfr. *ibidem*, p. 230.

⁴ Para conocer más a fondo la problemática, cfr. Y.M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954.

⁵ J. HAESSELE, *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII*, Freiburg 1923. Las citas a las que nos referiremos corresponden a la versión italiana, *L'etica cristiana*

clica en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. En la primera parte, el volumen estudia los principios de moral cristiana que le servirán luego para fundamentar el análisis de la organización del mundo del trabajo y de la economía. Haessle comienza hablando del significado de la dignidad del trabajo como actividad de la persona en su dimensión de imagen de Dios. «El trabajador es, en modo particular, imagen de Dios. La Actualidad Absoluta sin sombra de virtualidad, la Vida en toda su pureza, pertenecen sólo a Dios. Producir, y producir con alegría, significa para el hombre traducir en acto las propias energías, realizar una vida más plena y, por tanto, elevarse a una admirable semejanza con Dios. [...] Santo Tomás desarrolla esta analogía y hace del trabajador causa eficiente, en cuanto el hombre confiere un grado mayor de perfección a los objetos, al comunicarles su fuerza, su pensamiento, su personalidad. Causa relativa, el trabajador es verdaderamente reflejo de la Causa Absoluta»⁶. Con el trabajo el hombre colabora con Dios Creador: el trabajo tiene un valor objetivo⁷.

Unos años más tarde J. Messner publicó *La cuestión social*⁸, una obra importante, sobre todo si se la estudia junto con el ensayo del mismo autor sobre el derecho natural aplicado a la política y a la economía⁹. El trabajo, dice Messner, enriquece la persona si se realiza en las condiciones que sugiere la moral cristiana. Desde el punto de vista práctico, «la tarea vital a la que debe servir la configuración del orden de la empresa estriba en hacer de la vida laboral y profesional, una parte esencial de la realización creadora de la personalidad»¹⁰. La economía debe organizarse en modo de no impedir que el hombre desarrolle su persona en el trabajo. «En la cuestión del trabajo se trata de algo mucho más esencial que de lo meramente económico: se trata de la realización de la personalidad, o en nuestro caso, de la posibilidad de la realización de la personalidad en el trabajo profesional»¹¹. ¿Cuál es el elemento determinante para que una organización económica no obstaculice el desarrollo de la persona del trabajador?: «dar al trabajador la posición de miembro de pleno derecho dentro del complejo económico del trabajo. Nada quitará al trabajador el sentimiento de

del lavoro, Milano 1940, por no haber podido disponer del original, ni de una traducción al español.

⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁷ Son las ideas desarrolladas por extenso en las pp. 70-100.

⁸ J. MESSNER, *Die soziale Frage*, Wien 1938. Nos hemos servido de la versión española: *La cuestión social*, Madrid 1976, que corresponde a la segunda edición de la obra, que modifica y en algunas partes completa el original de 1938.

⁹ *Das Naturrecht*, en la versión española: J. MESSNER, *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid 1967.

¹⁰ J. MESSNER, *La cuestión social*, cit., p. 487.

¹¹ *Ibidem*.

insatisfacción, si no posee la conciencia de realizar una labor valiosa para un todo social mayor»¹².

En torno a los años cincuenta del siglo veinte fueron publicados numerosos Manuales de doctrina social de la Iglesia. Estos escritos tratan sobre el trabajo desde la perspectiva económica y desarrollan los temas típicos de la ética social: la organización laboral, el salario, las condiciones de trabajo¹³. Aunque todos estos manuales son bastante similares, quizás conviene destacar los de J.Y. Calvez y P. Pavan. La reflexión de Calvez, originalmente en colaboración con J. Perrín, supera en cierto modo los planteamientos habituales de su época. Hay una especial sintonía con los discursos más originales del magisterio de Pío XII a los que dedica una parte importante del libro, y afronta los primeros esbozos de una reflexión sobre el sentido y la naturaleza del trabajo, todavía muy embrionaria, pero superior a la de sus contemporáneos en el área de la moral, que se limitaban a los aspectos organizativos¹⁴. En 1958 Pietro Pavan publica *La dottrina sociale cristiana*, que puede considerarse como uno de los textos más interesantes de la época. El concepto en torno al cual gira la obra de Pavan es el de la dignidad de la persona. Esta idea central le permite presentar una reflexión de la misión del cristiano en el mundo cercano a las ideas sancionadas más tarde en la Constitución *Gaudium et spes*, en la Declaración *Dignitatis humanae* y en el Decreto *Apostolicam actuositatem*, del Concilio Vaticano II¹⁵.

¹² *Ibidem*, pp. 488-489.

¹³ Entre los Manuales más difundidos podemos citar: P. PAVAN, *L'ordine sociale*, Roma 1944; J. AZPIAZU, *Doctrina social de la Iglesia Católica*, Madrid 1947; O. NELL-BREUNING, *Arbeit*, en *Zur Sozialen Frage. Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, III, Freiburg 1949, pp. 113-144; C. VAN GESTEL, *La doctrine sociale de l'Église*, Liège 1952; J. VILLAIN, *L'enseignement sociale de l'Église*, 3 volúmenes, Paris 1953-1954; E. GUERRY, *La doctrine sociale de l'Église. Son actualité, ses dimensions, son rayonnement*, Paris 1957; P. PAVAN, *La dottrina sociale cristiana*, Roma 1958; J.Y. CALVEZ-J. PERRIN, *Église et société économique. L'enseignement social des papes de Léon XIII a Pie XII (1878-1958)*, Paris 1959; E. WELTY, *Herders Sozialkatechismus*, III, Freiburg 1958, pp. 119-392; A.F. UTZ, *Sozialethik*, I-II, Heidelberg-Löwen 1958-1963.

¹⁴ El libro ha tenido luego varias reediciones y actualizaciones. La última de ellas bajo el título de *L'économie, l'homme, la société. L'enseignement social de l'Église*, Paris 1989.

¹⁵ La mayor parte de los escritos del cardenal Pietro Pavan están recogidos en la recopilación hecha por F. BIFFI, *Scritti del Cardinale Pavan*, 5 volúmenes, Roma 1986 y siguientes.

2. ELEMENTOS DE TEOLOGÍA DEL TRABAJO

Para comprender la situación cultural en la que se desarrolla la teología del trabajo, es necesaria al menos una breve referencia a las principales reflexiones en el área de la filosofía cristiana. Aquí la producción es tan rica que al no constituir el tema de nuestro estudio, hemos de renunciar a cualquier intento de ir más allá de la simple enumeración de los protagonistas. Las reflexiones de J. Maritain, E. Mounier y M. Blondel, son parte del substrato filosófico sobre el que se apoyan los desarrollos del Concilio Vaticano II sobre la presencia del cristiano en el mundo¹⁶. Es necesario citar también la producción de área germánica, que sostiene una posición más crítica frente a la modernidad, y en especial frente al mito modernista del trabajo. No por cierto en la perspectiva del tradicionalismo o de la restauración medieval, sino más bien desde la filosofía alemana que acompaña a la fenomenología y al existencialismo. Entre los autores más significativos de esta postura encontramos a J. Pieper y a R. Guardini¹⁷. Otra contribución interesante —crítica al camino emprendido por la sociedad occidental después de la derrota del fascismo y del nazismo— es la de H. Arendt, que denuncia los peligros de una civilización que promueve una visión del hombre como *animal laborans* volcado al solo progreso económico y tecnológico¹⁸.

a) *El ambiente teológico en torno al tema del trabajo*

En el campo de la teología encontramos un buen número de pensadores que se ocupan de modo más o menos directo del sentido de la actividad humana dentro de la discusión de lo que se ha llamado la “teología de la historia” y de la “teología de las realidades terrenas”. La reflexión sobre la historia intenta profundizar el sentido salvador de la historia humana en relación al Reino de Dios. La teología de las realidades terrenas nace con la preocupación de dar orientaciones sobre el significado cristiano del mundo, del universo, de las sociedades humanas y de la civilización.

¹⁶ J. MARITAIN, *Humanisme intégrale*, 1936; ID., *Action et contemplation*, en «Revue thomiste» 43 (1937) 18-50; E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, Paris 1935; M. BLONDEL, *L'Action*, Paris 1893. Se podría agregar también a Y. SIMON, *Trois leçons sur le travail*, Paris 1937.

¹⁷ J. PIEPER, *Musse und Kult*, München 1952; R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, München 1950; *Die Macht*, 1951. En otro sentido hay que añadir a M. Heidegger.

¹⁸ H. ARENDT, *The Human Condition*, Univ. Chicago Press 1958.

L. Bouyer y J. Daniélou son dos representantes importantes de la posición que ha sido llamada “corriente escatologista”. En esta posición han sido agrupados quienes de algún modo entienden las realidades temporales como “medio” para la salvación, pero que en cierto modo tienden a subestimar el valor intrínseco de las realidades terrenas en orden a la salvación¹⁹. La preocupación central de estos teólogos es poner de manifiesto la trascendencia del cristianismo respecto de las culturas, y prevenir a los cristianos del peligro de un optimismo ingenuo frente al desarrollo técnico y económico. Evidentemente, estos teólogos católicos aceptan que la historia humana tiene una relación íntima con el Reino, pero aclaran que el Reino es dado solamente como misterio²⁰. Los “escatologistas” no tratan con detenimiento el tema del trabajo; más bien se refieren a él cuando se ocupan de la relación entre la historia humana y el Reino de Dios, o con ocasión de sus escritos de teología espiritual.

Otro grupo de teólogos católicos defiende una posición que ha sido llamada la “corriente encarnacionista”. Entre ellos encontramos a G. Thils, M.D. Chenu y P. Teilhard de Chardin. Estos consideran de modo más positivo las actividades terrenas, en las que ven un auténtico valor en relación con la obra de la Redención. Las realidades terrenas honestas, por ser queridas por Dios, son objetivamente buenas, y serán recuperadas de algún modo en el Reino definitivo. Dentro de este grupo encontramos, como era de esperar, los desarrollos más importantes de la teología del trabajo del período preconiliar. En una posición

¹⁹ La distinción de corrientes, “escatologistas” por un lado, y “encarnacionistas” por otro, fue propuesta por primera vez por L. MALEVEZ, en *Deux théologies catholiques de l'histoire*, en «Bijdragen» 10 (1949) 225-240. Aunque luego la división entre dos corrientes antagónicas fue relativizada por los mismos protagonistas, sirve para comprender mejor las diferencias de matices entre unos y otros. Un resumen de la controversia lo encontramos en G. COLOMBO, *Escatologismo ed incarnazionismo*, en «La Scuola Cattolica» 87 (1959) 344-376, 401-424. Entre los escritos de L. BOUYER se puede consultar *Christianisme et eschatologie*, en «La vie spirituelle» 16 (1948) 6-38; o *Introduction à la vie spirituelle*, Paris 1960. De J. DANIELOU se puede consultar *Le mystère du salut des nations*, Paris 1946; o *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953. En realidad, como escribe C. Pozo, «ningún teólogo católico puede negar que existe alguna relación entre historia profana y venida del Reino. También, en su quehacer temporal, el cristiano puede y debe desarrollar las virtudes específicamente cristianas. Así, la historia profana queda unida a la preparación del Reino, al menos, a través del concepto de mérito. [...] Esta conexión, mínima si se quiere, basta para separar a todos los teólogos católicos de la posición de K. Barth, para quien entre historia profana y venida del Reino no existe conexión alguna; un abismo infranqueable, lógica consecuencia de la negación barthiana de la *analogia entis*, se sitúa entre ambas. La controversia entre encarnacionistas y escatologistas fue —y sigue siendo— una controversia intracatólica»: C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1992³, p. 130.

²⁰ Cfr. R. AUBERT, *Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire*, en «Collectanea Mechliniensia» 18 (1948) 129-149.

intermedia entre el escatologismo y el encarnacionismo, se puede situar a Y. Congar y a H.U. von Balthasar²¹.

A continuación, nos ocuparemos de tres figuras significativas dentro de la corriente encarnacionista. Los hemos elegido, por un lado porque son los autores más citados, y por otro lado, porque presentan modos distintos de abordar el tema, complementarios entre ellos e interesantes para conocer la situación de la teología de la época.

b) *La visión cósmica de la actividad humana según
Pierre Teilhard de Chardin*

Teilhard no propone formalmente una teología del trabajo, pues su interés se centra en la cuestión científica de la evolución; sin embargo, con frecuencia se refiere al valor sobrenatural de la actividad humana constructora de su propio destino. La cosmovisión teológico-histórica teilhardiana parte de la idea fundamental de la historia como continuo movimiento hacia una estructura unitaria, que es Cristo, el “Punto Omega”²². Para llegar a ese punto de unión es necesaria la colaboración del hombre. Escribe Mondin que «el principio dominante, el principal resorte de la espiritualidad teilhardiana, está en la valoración de la acción, del trabajo, de la profesión: en una palabra, de todas las obras humanas»²³.

En *El medio divino*, —un breve ensayo de 1927, y su primera obra publicada—, Teilhard afirma que «dogmáticamente nada hay más seguro que la posibilidad de la santificación de la acción humana»²⁴. El hombre no puede conformarse sólo con la buena intención en lo que hace, pues esto significaría negar el valor objetivo de las actividades que el mismo Dios ha querido para el hombre. Según Teilhard, el trabajo tiene valor porque «mediante nuestra colaboración, que Él mismo suscita, Cristo se consume, alcanza su plenitud, a partir de toda criatura. Es San Pablo quien nos lo dice. Tal vez nos imaginamos que la Creación acabó hace mucho tiempo. Es un error, porque la creación continúa perfeccionándose y en las zonas más elevadas del mundo. *Omnis creatura adhuc ingemiscit*

²¹ Una visión del contexto teológico de esta discusión en R. GIBELLINI, *La teología del XX secolo*, Brescia 1992, especialmente pp. 161-321. Se puede consultar la abundante bibliografía recogida en K.V. TRUHLAR, *Il lavoro cristiano. Per una teologia del lavoro*, Roma 1967.

²² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris 1940, ver capítulo IV.

²³ G.B. MONDIN, *P. Teilhard de Chardin*, en su *Dizionario dei teologi*, Bologna 1992, p. 585.

²⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin*, Paris 1927. En este caso la versión española *El medio divino*, Madrid 1979, p. 24.

et parturit. Y nosotros servimos para terminarla, incluso mediante el más humilde trabajo de nuestras manos. En definitiva, tal es el sentido y el valor de nuestros actos. En virtud de la unión *Materia-Alma-Cristo*, hagamos lo que hagamos, restituimos a Dios una partícula del ser que Él desea. Con cada una de nuestras obras trabajamos, atómica pero realmente, en la construcción del Pleroma, es decir, en llevar a Cristo un poco de acabamiento»²⁵. Con la obra de la Encarnación lo divino se une de tal modo con nuestras energías de criaturas que no podemos encontrar mejor sitio para hallar a Dios que nuestra misma acción. Cuando obramos, nos adherimos a la potencia creadora de Dios, nos convertimos en su prolongación viviente²⁶.

Estas afirmaciones nos permiten apreciar lo que hemos llamado la “visión cósmica” de Teilhard. Al pensador francés le interesa el trabajo, pero mucho más que en sí mismo, o aún, más que desde el punto de vista del hombre que trabaja o desde la óptica de la santificación, desde la perspectiva de una evolución global del cosmos hacia una cristificación total. Teilhard se opone a los que ven en el cristianismo una religión desinteresada del mundo, y para ello propone una pasión total “por las cosas de la Tierra”²⁷.

Hemos tomado como punto de referencia esta primera obra del jesuita francés. Es conocido que, con el paso del tiempo, la fe teilhardiana en las ciencias —que muchas veces adquiere lineamientos míticos—, le ha llevado a afirmaciones teológicas ambiguas, cuyo significado y cuyas consecuencias son difíciles de precisar²⁸. Aunque el mismo Teilhard ha negado que esas fueran sus intenciones, sus afirmaciones llevan a entender la historia material, la historia humana y la historia de la salvación como estados de un único proceso, que parecen por momentos confundirse no sólo en el campo de la historia real, sino también en cierto modo en el campo conceptual. La teología católica afirma que el valor del empeño humano está en colaborar con Dios en la construcción del mundo, con la conciencia de que no sólo cuenta la buena voluntad sino también la seriedad humana del trabajo bien hecho. Esas obras contribuyen, si queremos utilizar el

²⁵ *Ibidem*, p. 36.

²⁶ Cfr. *ibidem*, p. 38.

²⁷ *Ibidem*, p. 44.

²⁸ La obra de Teilhard recibió un *Monitum* del Santo Oficio, el 30 de junio de 1962, siete años después de su muerte. La censura se publicó en el *Observatore Romano* del 30 de junio-1 de julio, acompañado de un extenso artículo. Allí se expone que Teilhard incurre en una indebida trasposición al plano metafísico y teológico de términos y conceptos tomados de la ciencia biológica, que le lleva a un defectuoso concepto de creación, a puntos débiles en la descripción de las relaciones entre Dios y el cosmos, a una extraña presentación de Cristo como parte del cosmos, a ignorar los límites entre la materia y el espíritu, a una concepción insuficiente del pecado, y a una concepción naturalista de la vida cristiana.

lenguaje de Teilhard, en la complejión del Pleroma. Pero es necesario agregar siempre, y es aquí donde quizás nace la ambigüedad, fruto de la transposición de conceptos biológicos a la teología, que ese esfuerzo no es de ningún modo garantía de progreso, ni lleva necesariamente a la armonía con el mundo. El esfuerzo humano por obrar rectamente tiene un origen que podemos dominar, sabemos dónde se abre, pero no podemos con seguridad saber dónde se va a cerrar. En base a la Revelación, no cabe asegurar que el fin de la Historia será necesariamente una sociedad perfecta, o algo de ese tipo²⁹.

c) *La importancia objetiva del trabajo
en Marie-Dominique Chenu*

Teilhard influye en el dominico francés M.D. Chenu, que accede al tema del trabajo por una vía muy distinta. Chenu percibe que la gran fuerza del marxismo ha sido subrayar que el trabajo es el motor de la historia. Con lo que, dice Chenu, a pesar de su error antropológico, Marx ha conseguido arrastrar tras de sí masas enormes de personas y producido una enorme revolución social. Chenu se lamenta que la Iglesia no haya tomado conciencia de la importancia de la realidad del trabajo en la sociedad industrial, y se queja de que en su época la teología siga elaborando una doctrina del trabajo de tono “moralizante”. En su opinión, en la reflexión sobre el trabajo, «no se trata solamente de ampliar la moral clásica, de deducir a partir de principios eternos unas aplicaciones marginales para mejor ajuste a la situación del momento; hay que emprender de nuevo un conocimiento de este terreno humano compuesto por el trabajo»³⁰. La Iglesia «precisa conocer su naturaleza y sus resortes materiales y humanos para juzgar cristianamente acerca de sus leyes internas y sus exigencias espirituales»³¹. «Restablecer el trabajo en su propia densidad, en vez de aplicarle unas correcciones morales externas es tanto como restablecerlo, teológicamente hablando, en sus funciones cósmica y humana y en el orden de Dios creador»³².

²⁹ Teilhard ha sido defendido por H. DE LUBAC en *La pensée religieuse du père Teilhard de Chardin*, 1962, a la vez que fuertemente criticado por PH. DE LA TRINITÉ, *Teilhard de Chardin, Synthèse ou confusion?* en «Divinitas» 3 (1959) 285-330; y *Theilhard et teilhardismo*, en «Divinitas» 7 (1963) 126-197; E. GILSON, *Le cas Teilhard de Chardin*, en «Seminarium» 4 (1965) 720 ss; CH. JOURNET, *Theilhard de Chardin et la phénoménologie*, en «Nova et Vetera» 33 (1958) 228ss.

³⁰ M.D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955. En español, *Hacia una teología del trabajo*, Barcelona 1960, p. 16.

³¹ *Ibidem*, p. 12.

³² *Ibidem*, p. 27.

Para muchos autores, las ideas sociales de Chenu, expuestas en este breve ensayo y en algunos trabajos posteriores, son discutibles y en algunos casos, difícilmente aceptables³³. En su defensa A. de Nicolas afirma que «para comprender el pensamiento de Chenu no basta acogerse a su primera obra sobre el tema *Pour une théologie du travail*. Es necesario tener en cuenta también *L'Évangile dans le temps*»³⁴, donde algunas afirmaciones son corregidas y expresadas con mayor claridad. Parece justa y equilibrada la afirmación de G. Colombo, cuando dice que Chenu prefiere manifiestamente el método histórico, que antepone a cualquier análisis metafísico, y que por eso algunos de sus escritos adolecen de falta de claridad desde la perspectiva filosófica. Las frecuentes referencias a la doctrina marxista sobre el trabajo como motor de la historia en *Pour une théologie du travail* están hechas en un tono y de un modo quizás no suficientemente crítico. Es posible que el mismo Chenu se haya sorprendido de la interpretación que algunos de sus seguidores han dado a sus escritos³⁵.

El texto de Chenu más frecuentemente criticado afirma: «el trabajador trabaja por su obra antes que por sí mismo: es la ley de la generosidad metafísica con la que se define el trabajo. En la interferencia constante de la perfección de la obra y de la perfección del obrero, se impone la perfección de la obra, y el obrero es sometido a ella. Hay en esto una lección de olvido de sí mismo para objetivarse en el trabajo, que vale no según la intención o la moralidad del que la

³³ Algunos han subrayado la propensión de Chenu a valorar excesivamente la influencia de la situación socio-económica en la elaboración de una determinada doctrina teológica. De hecho, cuando Chenu estudia la teología medieval de Santo Tomás, tiene como idea de fondo subrayar la apertura del Angélico a la ciencia de la época: de él dice aprender esta actitud. «Si tuviera que volver a escribir este libro daría un lugar todavía mayor a la importancia de los condicionamientos socio-económicos»: en I. BIFFI-G. COLOMBO, *Presenza e influsso di M.D. Chenu medievalista in Italia*, en «Teologia» 16 (1991) 182-235, vid. p. 206. Cabe recordar las consecuencias que produjo la propuesta teológica de Chenu publicada en primer lugar en forma privada en *Une école de théologie, Le Saulchoir*, de 1937, en la que propugnaba una reforma en el modo de enseñar y elaborar la teología, más cercana a la experiencia religiosa y menos ligada a la razón. Esta publicación fue incluida en el Índice en 1942, y Chenu tuvo que abandonar la cátedra por unos años. Como consecuencia de esto, no fue convocado al Concilio, en el que participó sólo como asistente del obispo de Madagascar. En campo social, cabe mencionar sus tesis críticas con la doctrina social de la Iglesia expuestas en *La doctrine sociale de l'Église comme ideologie*, Paris 1979. De todos modos, hay que señalar que junto a estos libros, Chenu es también autor de una excelente monografía sobre la teología medieval: *La théologie comme science au XIIIème siècle*, Paris 1943.

³⁴ A. DE NICOLAS, *Teología del progreso: génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Salamanca 1972, p. 57.

³⁵ Así lo dicen I. BIFFI-G. COLOMBO, *Presenza*, cit., p. 230.

cumple, sino según la obra producida»³⁶. Estas palabras han sido suficientes para que muchos afirmaran que Chenu defiende un valor soteriológico automático de las realidades terrenas. «En el pensamiento de Chenu —afirma por ejemplo Mondin— parece que el valor intrínseco de las realidades terrestres basta para valorizar aún soteriológicamente nuestras acciones, independientemente de nuestras intenciones. Ahora bien, en nuestra opinión, esta tesis del valor soteriológico automático de las realidades terrestres no es sostenible. [...] La bondad de las cosas no basta para construir la bondad de nuestras acciones; para la bondad de estas últimas se requiere además la buena intención»³⁷. Durante muchos siglos los teólogos habían insistido en la “buena intención” de quien trabaja, dejando en segundo lugar la búsqueda de la perfección de la obra. De este modo, se subordinaba el *finis operis* al *finis operantis*, dejando de lado en modo negligente el respeto de la lógica interna del trabajo como condición necesaria para cumplir con el orden querido por el Creador. Frente a este hecho, Chenu busca equilibrar el modo de teologizar la cuestión. Como hemos dicho, varios autores coinciden en señalar la debilidad filosófica de la propuesta de Chenu, que procede en modo histórico más que en modo reflexivo y argumentativo³⁸. En realidad, la tensión entre el *finis operis* y el *finis operantis* es un debate antiguo. Según la opinión de sus críticos, Chenu parece resolverlo a favor del primer miembro del binomio al recibir acriticamente las imágenes del trabajo propuestas por la nueva cultura.

Limitándonos al tema que nos ocupa, lo que nos interesa subrayar es que en el ensayo del dominico francés resulta difícil establecer un límite a las posibilidades del trabajo y del progreso humano, y es aquí donde se evidencia con mayor claridad su posible dependencia de Teilhard de Chardin. El mismo Chenu era consciente de las implicaciones teológicas del tema que trataba, pues algunos años más tarde afirmaba que «bajo las controversias en curso, se plantea de nuevo (en términos históricos nuevos) la cuestión de la relación entre la naturaleza y la gracia, es decir, entre el advenimiento del reino de Dios y la construcción del mundo. La teología del trabajo está en el corazón de este problema»³⁹. Son los

³⁶ M.D. CHENU, *Hacia una*, cit., p. 31. Hemos corregido la traducción española para acercarla más al original. Una afirmación muy similar sobre la relación entre el trabajador y la obra producida, la encontramos en Y. SIMON, *Trois leçons sur le travail*, Paris 1937, p. 2. Chenu no lo cita. Dice Simon textualmente: «Le travail présente un caractère de générosité. Le travailleur, metaphysiquement parlant, travaille pour son ouvrage plutot que pour soi-même».

³⁷ G. MONDIN, *Teologia della prassi*, Brescia 1973, p. 36.

³⁸ El juicio sobre la falta de fundamentación filosófica, además del ya citado de Mondin, lo podemos encontrar también en G. ANGELINI, *La teologia*, cit., p. 13; y en R. BUTTIGLIONE, *L'uomo e il lavoro*, Bologna 1982, p. 18.

³⁹ M.D. CHENU, *Trabajo*, en *Sacramentum mundi*, VI, Barcelona 1978, col. 671-684. La cita en col. 672.

años de la discusión de la relación entre lo natural y lo sobrenatural en el contexto de la advertencia de Pío XII a la “nouvelle théologie” en la Encíclica *Humani generis* de 1950. Son los años en los que muchos propusieron abrazar el cristianismo con el marxismo, con los nefastos resultados que hoy conocemos. En este contexto se explica la prevención que suscitan afirmaciones como la que tratamos aquí, y la correspondiente necesidad de seguir profundizando en el tema.

d) *Vida cristiana y realidades terrenas en Gustave Thils*

El camino emprendido por G. Thils, profesor en Lovaina, difiere mucho del camino elegido por Teilhard y Chenu. Si Chenu se muestra especialmente sensible a los aspectos históricos y sociales que han hecho del trabajo un tema de reflexión importante para los teólogos, Thils quiere subrayar la urgencia de tratar las realidades terrenas desde la teología dogmática, para elaborar una verdadera teología del trabajo⁴⁰.

Según Thils el trabajo no es consecuencia del pecado original; por el contrario, es una gracia divina con la que Dios invita al hombre a co-crear. El hombre es semejante a Dios no sólo por su inteligencia y su libertad, sino también por la potencia y supremo dominio que ejerce sobre la Creación. La Creación es un proceso dinámico a lo largo de la historia, no un hecho aislado en el origen. Visto así, el trabajo adquiere un alto significado, por lo que «recordar que mediante su trabajo el hombre *colabora* con el Creador significa devolver al trabajo su alcance divino y religioso»⁴¹. La imagen de Dios en el mundo está *in fieri*, dentro de un dinamismo en el que el hombre ha de ir suprimiendo defectos y completando elementos, estructurando y ordenando el mundo, con el fin de *terminar* la obra según el plan divino, aunque ese dominio no será actuado enteramente en la tierra, ya que será necesario esperar el cielo y la bienaventuranza final para ver la creación enteramente ordenada⁴².

El trabajo es también la actividad del hombre que trasmite al mundo la Redención obrada por Cristo. No se detiene Thils a desarrollar las condiciones necesarias para que el trabajo pueda realizarse como una actividad redentora; sólo afirma que la redención de las realidades terrestres se cumple por la intervención de la acción del hombre. «Por tanto, la actividad humana que trasmite la *redención* al mundo terrestre es por este hecho, una actividad *redentora*»⁴³. No

⁴⁰ G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, I, Louvain 1946, pp. 91-120.

⁴¹ *Ibidem*, p. 189.

⁴² Cfr. *ibidem*, p. 167.

⁴³ *Ibidem*, p. 191.

es el hombre por sí mismo el que redime, ni el trabajo humano es actividad redentora de la misma manera que puede serlo, por ejemplo, un sacramento; pero es realmente redentora pues la intervención del hombre aporta a las realidades terrestres la forma de redención que el Señor les ha preparado por la instauración de todas las cosas en Él. Así, considerar la actividad humana como medio por el que el hombre participa en la restauración cristiana del mundo, significa advertir claramente su valor y significado: «estas actividades son una colaboración en lo temporal, con *todos* los agentes de la restauración del universo, con *todos* aquellos que intervienen, de una u otra manera, en este mundo para que sea *cristiano*»⁴⁴.

La doctrina de Thils tiene el mérito de ser el primer intento sistemático de valorar las realidades terrenas en sí mismas a la luz del diseño de la Creación y de la Redención. Busca dar una respuesta teológica al secularismo del siglo XX a través de la unión entre el cristianismo y el mundo moderno. Muchas de las aportaciones de Thils, que luego derivó hacia otros intereses teológicos, fueron desarrolladas por otros teólogos en los años sucesivos, y algunas de ellas —precisadas y enriquecidas— cristalizaron en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, en cuya redacción el mismo Thils participó directamente⁴⁵.

A pesar del esfuerzo realizado por estos autores, no se puede afirmar que nos encontremos frente a una propuesta teológica sobre el trabajo. Se apuntan temas y posibles vías de investigación. Teilhard pretende unir la actividad humana con la cristificación del cosmos, Thils busca dar una fundamentación teológica dogmática a las realidades terrenas, mientras que Chenu insiste en la necesidad de profundizar en la naturaleza del trabajo como fuerza social e histórica. Existen también algunas otras reflexiones sobre el problema, pero ninguna de ellas añade algo significativo a lo que hemos apuntado en los autores estudiados⁴⁶.

⁴⁴ Según Thils el hombre con su trabajo colabora con Dios Padre en la reproducción de la imagen misma de Dios en el mundo. El hombre colabora con Cristo que es, por excelencia, el agente de la restauración *cristiana* del mundo. Y colabora con el Espíritu operante en el cosmos para hacerlo más conforme a Él. Pero la actividad humana no es solamente colaboración con Dios, sino también con *todos* aquellos que intervienen para construir un mundo *cristiano*; por tanto, es también una colaboración con la Iglesia en la recapitulación de todo en Cristo, y, finalmente una colaboración con los santos y los ángeles, especialmente con la Virgen María, en su actuación sobre el mundo: cfr. *ibidem*, pp. 191-193.

⁴⁵ En 1967, Thils hizo una segunda edición de *Théologie des réalités terrestres*. Se trata de una reelaboración de la obra, a la luz de la doctrina de la *Gaudium et spes* sobre el valor de la actividad humana: *Teologia delle realtà terrene*, Alba 1968. Cfr. también de G. THILS, *L'activité humaine dans l'univers*, en AA.VV., *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps*, Paris 1967.

⁴⁶ Nos referimos, por ejemplo, a H. RONDET, *Éléments pour une théologie du travail*, en «Nouvelle Revue Théologique» 77 (1955) 27-48, 123-143; A. DE BOVIS, *Le sens catholique du tra-*

3. RELACIÓN ENTRE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE EL TRABAJO Y LA ENSEÑANZA DEL BEATO J. ESCRIVÁ

Desde el punto de vista metodológico, no sería correcto integrar sin más la enseñanza del Beato Josemaría con las elaboraciones teológicas o con la reflexión de la doctrina social de la Iglesia sobre el trabajo, pues si bien forman parte de una misma realidad, —la vida de la Iglesia—, la predicación de monseñor Escrivá no está directamente afectada por las problemáticas descritas, en el sentido de que no nace ni se desarrolla con el afán de intervenir en el campo de “las preocupaciones sociales y políticas” ni en el campo “de las discusiones teológicas”. El mensaje del Beato responde a la luz que Dios le concedió en orden a la fundación del Opus Dei. Dentro de ese mensaje, el trabajo constituye un elemento central, y se presenta como configurador de la llamada a la santidad para quien está llamado a encontrar a Dios en medio del mundo⁴⁷. Afirma el Beato Josemaría que «describiendo el espíritu [del Opus Dei], he dicho que se apoya, como en su quicio, en el trabajo ordinario, en el *trabajo profesional* ejercido en medio del mundo»⁴⁸.

La reflexión teológica, la acción social de los cristianos, y la enseñanza del Beato Escrivá, son elementos de una misma realidad humana, pero son elementos que consideran esa realidad desde puntos de vista y con racionalidades e intereses en parte distintos. Por eso sería equivocado sumarlos sin más, o interpretar lo que enseña el Beato como un elemento de la misma naturaleza que la teología anteriormente expuesta.

La enseñanza del Fundador el Opus Dei no tiene que ver directamente con la solución de una situación social concreta, ni con el deseo de hacer progresar la teología. Está relacionada esencialmente con el modo de concebir y vivir la llamada a la santidad. Más en concreto, con la espiritualidad cristiana que se puede

vail et de la civilization, en «Nouvelle Revue Théologique» 72 (1950) 357-371, 468-474; PH. DELHAYE, *Théologie du travail*, en «L'Ami du clergé» 67 (1957) 433-435, 449-455; S. WYSZYNSKI, *Duch pracy ludzkiej*, 1946, en español: *El espíritu del trabajo*, Madrid 1958.

⁴⁷ Cfr. J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Madrid 1966, junto con la bibliografía sugerida en las notas que están a continuación.

⁴⁸ *En el taller de José*, homilía del 19 de marzo de 1963, en *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 45. Cfr. R. ALVIRA, *El trabajo en “Camino”*, en AA.VV., “Estudios sobre «Camino»”, Madrid 1988, pp. 257-263; J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, cit.; F. OCÁRIZ, *El concepto de santificación del trabajo*, en AA.VV., “La misión del laico en la Iglesia y en el mundo”, Pamplona 1987, pp. 881-891.

proponer a un fiel corriente, entendida no simplemente como un plan de prácticas de piedad, sino como lo que lo define y lo configura como su modo de “ser cristiano en medio el mundo”. Durante mucho tiempo la santidad fue considerada como un estado de perfección reservada a un grupo de personas selectas que debían vivir en unas condiciones especiales de apartamiento del mundo; la santidad en el mundo y para el fiel laico no era posible, o lo era para casos en verdad muy excepcionales. El Concilio Vaticano II, al proclamar la llamada universal a la santidad en la Constitución dogmática *Lumen gentium*, volvió a poner en primer plano la vida ordinaria como situación en la que es posible buscar y hallar la propia santidad. De hecho, el Concilio propone la santificación de las realidades temporales (familia, trabajo, relaciones sociales) como el camino de santificación propio del fiel común (cfr. *Lumen gentium*, 31, 41; *Apostolicam actuositatem*, 4)⁴⁹. A este modo de considerar la santidad contribuyó no poco la predicación del Beato Escrivá desde 1928, como afirmó Juan Pablo II en el *Breve apostólico* y en la homilía pronunciada con ocasión de la Beatificación del Fundador del Opus Dei⁵⁰.

Si recapitulamos lo que ha sido expuesto en el primer apartado de este escrito, se puede decir que el aspecto social del trabajo estuvo claramente presente en la Iglesia de la primera mitad del siglo veinte; tanto en el magisterio, desde León XIII, como en las iniciativas del catolicismo social. Al inicio, el magisterio presentaba una visión del trabajo unida a la penitencia y al pecado original⁵¹. Con el pasar de las décadas, hacia mitad del siglo XX, el magisterio se inclinó hacia una visión más positiva, relacionando el trabajo más directamente con la teología de la Creación y la dignidad de la persona. En aquellos años existió además una gran actividad en el campo de las iniciativas sociales. Pero ello no dio lugar a una reflexión teórica o teológica sobre la naturaleza del trabajo. Los estudios de doctrina social de la Iglesia sistematizaron y aplicaron la enseñanza del magisterio. Aquí, más allá de las ideas generales sobre los aspectos éticos de la organización del trabajo, hubo poca reflexión sobre los fundamentos.

⁴⁹ Cfr. J.L. ILLANES, *Lavoro*, en “Dizionario di spiritualità” (a cura di E. Ancilli), Roma 1990, pp. 1404-1409.

⁵⁰ Cfr. «Romana» 8 (1992) 4; 19-20. JUAN PABLO II: «Con sobrenatural intuición, el Beato Josemaría predicó incansablemente la llamada universal a la santidad y al apostolado. Cristo convoca a todos a santificarse en la realidad de la vida cotidiana: por eso, *el trabajo es también medio de santificación personal y de apostolado* cuando se vive en unión con Jesucristo, pues el Hijo de Dios, al encarnarse, se ha unido en cierto modo a toda la realidad del hombre y a toda la creación (cfr. *Dominum et vivificantem*, 50)».

⁵¹ Sobre el tema, cfr. lo que hemos escrito en *Il graduale approfondimento della nozione di lavoro umano nel magistero pontificio (1891-1961)*, en «Annales Theologici» 5 (1991) 107-129.

Junto a esta evolución, como se estudia en el segundo apartado de este artículo, surgió en el mundo teológico la inquietud por una mayor profundización dogmática del sentido cristiano de las realidades terrenas, y entre ellas, del trabajo (Thils). Para algunos, esa profundización debía partir de la consideración del trabajo como realidad humana fundamental, y de la superación de los discursos moralizantes (Chenu). Estas reflexiones desarrollaron los aspectos cósmicos de la actividad humana, aunque en modo a veces confuso. Centrarse en los aspectos cósmicos tuvo la ventaja de asumir la actividad humana como colaboración del hombre en la historia de la salvación, pero se manifestó huérfano de influencia en la vida de los hombres. Para incidir realmente en el mundo del trabajo era necesario ofrecer propuestas más completas.

De aquí que predicar desde el año 1928, como hizo el Beato Escrivá, que el trabajo es un don de Dios, parte de la vocación cristiana, testimonio de la propia dignidad, realidad asumida por Jesucristo y por tanto santificada y santificable, y ofrecer además un modo concreto de llevar esto a la práctica, es sin duda situarse en una posición de vanguardia⁵². De hecho, la teología tuvo que esperar hasta el magisterio de Juan Pablo II (cfr. *Laborem exercens*, 1981) para encontrar una verdadera profundización antropológica y teológica de la acción de trabajar.

Una vez afirmada la necesidad de distinguir la reflexión teológica sobre el trabajo de la predicación de monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer, es necesaria una segunda precisión. El hecho de que esa doctrina no haya sido elaborada como conclusión de un discurso especulativo, ni haya sido formulada con metodología, intereses o intención científica, no se opone, desde ningún punto de vista, a la afirmación de que tal doctrina ofrece, objetivamente, una luz significativa para la reflexión teológica⁵³. Como afirmó el cardenal J. Ratzinger en su mensaje inaugural al *Simposio teológico de estudio en torno a la enseñanza del*

⁵² Aquí cabría estudiar, además de los ya citados en las notas precedentes, a P. RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona 1986; J.M. AUBERT, *La santificación en el trabajo*, en AA.Vv., "Mons. Escrivá de Balaguer y el Opus Dei", Pamplona 1985, 215-224; J.L. ILLANES, *El trabajo en la relación hombre-Dios*, en AA.Vv., "Dios y el hombre", Pamplona 1985, 717-724; E. COLOM, *El laico y la civilización del trabajo*, en *ibidem*, 939-950; H. FITTE, *Il pensiero teologico sul lavoro umano: il Concilio Vaticano II, Giovanni Paolo II, il beato Josemaría Escrivá*, in «Annales theologici» 15 (2001/1) 117-159; J.J. SANGUINETI, *L'umanesimo del lavoro nel beato Josemaría Escrivá. Riflessioni filosofiche*, en «Acta Philosophica» 1 (1992) 264-278; P. DONATI, *El significado del trabajo en la investigación sociológica actual y el espíritu del Opus Dei*, en «Romana» 22 (1996/1) 122-134.

⁵³ Aunque la mayor parte del trabajo teológico científico que permita fundar y explicitar esta afirmación esté todavía por hacer (a pesar de la bibliografía existente), cualquiera que conozca mínimamente los escritos del Beato puede apreciar que no se trata de una afirmación precipitada.

Beato Josemaría Escrivá, a propósito de la relación entre las enseñanzas de los santos y la labor del teólogo, «la Teología es ciencia subalterna de la ciencia de Dios y de la de los santos [...] La Teología, que nace de la fe es, en definitiva, subalterna respecto al saber que Dios tiene de sí mismo, y del que los santos gozan ya de modo definitivo [...] Pero la consideración de la Teología como ciencia subalterna respecto al saber de Dios y de los santos no sólo implica una tensión hacia la escatología [...] Implica también una referencia a aquella unión vital con Dios que resulta posible, ya en la tierra, a aquellos que abriéndose con fe a la palabra divina, se la apropian [...] En este sentido el trabajo de los teólogos es siempre *secundario*, relativo a la experiencia real de los santos [...] Resulta oportuno, e incluso necesario, que en cuanto teólogos, escuchemos la palabra de los santos»⁵⁴. En el mismo sentido pueden ser interpretadas las palabras escritas por Juan Pablo II en la *Novo millennio ineunte*, cuando se refiere a la gran ayuda que podemos encontrar en la «teología vivida de los santos»⁵⁵.

La tarea todavía pendiente es la de teologizar sobre el trabajo “a partir” de las luces aportadas por este santo, elegido por Dios para recordar a los hombres corrientes que ellos también están llamados a la santidad a través de la santificación de las realidades ordinarias.

⁵⁴ J. RATZINGER, *Mensaje inaugural*, en “Santidad y mundo. Estudios en torno a las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá”, Pamplona 1996. pp. 27-32.

⁵⁵ JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, del 6 de enero de 2001, n. 27.