

# ¿CÓMO CONECTAR EL DOMINGO CON EL LUNES? TRABAJO, CREACIÓN Y REDENCIÓN<sup>1</sup>

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ \*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Creación y redención, una mirada sintética*. III. *El trabajo en el entrelazamiento entre creación y redención en la Biblia*. IV. *Desarrollos históricos sobre la relación entre trabajo, creación y redención*. 1. *Época medieval: San Benito y Santo Tomás de Aquino*. 2. *Los reformadores: Lutero y Calvino*. 3. *El pensamiento secularizado: Hegel y Marx*. V. *Trabajo, creación y redención en el contexto católico del siglo XX*. 1. *La teología del trabajo y de las realidades terrenas: Chenu y Thils*. 2. *El Magisterio contemporáneo: Gaudium et spes y Laborem Exercens*. 3. *La espiritualidad del trabajo de San Josemaría y su dimensión ecuménica*. VI. *Conclusión*.

## I. INTRODUCCIÓN

En la popular plataforma *YouTube* se encuentra un vídeo titulado *Work as Worship*, que presenta la experiencia de unos retiros del mismo nombre, organizados en algunas comunidades cristianas estadounidenses.<sup>2</sup> En ese vídeo se habla de la posibilidad de unir la realidad del trabajo profesional y la religión, lo sagrado y lo profano, el *Sunday* y el *Monday*. La iglesia no es el único lugar donde alabamos a Dios, y el domingo no es el único día de la semana que tiene sentido en nuestra vida. Dios nos ha creado para trabajar y para adorarlo.

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> El presente texto es la traducción al español de la conferencia que pronuncié en el Congreso Internacional sobre el trabajo organizado por la Facultad de Teología y el Centro de Investigación *Markets, Culture & Ethics* de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma, los días 19 y 20 de octubre de 2017. La versión original en italiano, notablemente incrementada, ha sido publicada en las actas del congreso: cfr. S. SANZ, *Lavoro, creazione e redenzione*, en J. LÓPEZ, F. REQUENA (a cura di), *Quale anima per il lavoro professionale? Nuove prospettive del pensiero cristiano a 500 anni dalla Riforma*, Edusc Roma 2018, 19-71. Aquí me limito a la versión reducida con el aparato bibliográfico indispensable.

<sup>2</sup> Para una descripción del fenómeno, cfr. Th. NELSON, *Work matters: connecting Sunday worship to Monday work*, Crossway, Wheaton 2011. Allí se hace referencia a los orígenes de esta experiencia en un movimiento más amplio, llamado *Faith at Work*; sobre el tema, cfr. D. MILLER, *God at Work*, Oxford University Press, Oxford 2007.

¿Cómo es posible que esta valorización del trabajo y de la vida secular la encontremos en la tradición protestante, que tiene en su raíz una visión antropológica donde predominan las consecuencias del pecado, y sin embargo no la encontramos tan fácilmente en el catolicismo, que tiene una concepción optimista del hombre y del mundo? ¿Cómo es que la reflexión católica quedó por tanto tiempo ligada al lema monástico *ora et labora*, y solamente en el siglo xx ha entendido, por fin, que se debía hacer una teología del trabajo y de las realidades terrenas? ¿Quizás porque desde siglos se pensaba que la forma más alta de fe vivida es la profesión de los consejos evangélicos? ¿Tendrá esto que ver con que solamente en el siglo xx se ha hablado del matrimonio como auténtica vocación?<sup>3</sup> Unir trabajo y procreación forma parte de una renovada concepción de ambos como ámbitos privilegiados de la colaboración del hombre con Dios Creador.<sup>4</sup>

Comienzo con una promesa: espero mostrar que en el título de esta conferencia: «trabajo, creación, redención», ninguna de las palabras está fuera de lugar, porque la creación es el puente entre el trabajo y la redención. Sostendré que modos no siempre equilibrados de comprender la relación entre creación y redención han estado en la base de algunas insuficiencias, y que una adecuada comprensión de esta relación puede arrojar luz sobre la paradoja que hemos encontrado.

## II. CREACIÓN Y REDENCIÓN, UNA MIRADA SINTÉTICA

Creación y redención constituyen el ámbito de lo que los Padres de la Iglesia llamaban la *economia*, el obrar de Dios en el mundo, a diferencia de la *theologia*, el misterio de Dios en sí mismo.<sup>5</sup> En la época medieval, cuando inició la sistematización de la *sacra doctrina*, las primeras *Summae* tendrán esta estructura fundamental: *opus conditionis* y *opus restaurationis*, la obra creadora y la obra redentora de Dios en Cristo;<sup>6</sup> en torno a ellas, desde entonces, se articularán las grandes síntesis de la fe cristiana.

Esta cuestión podría parecer demasiado teórica en relación al tema del trabajo. Pero unas palabras de Benedicto XVI en un encuentro con sacerdotes en 2008 no dejan lugar a dudas: «para mí, la renovación de la doctrina de la Creación y una

<sup>3</sup> Cfr. R. DÍAZ DORRONSORO, *La naturaleza vocacional del matrimonio a la luz de la teología del siglo XX*, Apollinare Studi, Roma 2001.

<sup>4</sup> Josemaría Escrivá habla de ambos como «participación en el poder creador de Dios»: cfr., por ejemplo, J. ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 2010<sup>44</sup>, n. 24; IDEM, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 2009<sup>34</sup>, n. 57.

<sup>5</sup> Cfr. G. MASPERO, *L'uso del termine theologia nella patristica e la sua dimensione storico-salvifica*, «Annales theologici» 19 (2005) 323-361.

<sup>6</sup> Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei* (PL CLXXVI, 173-618). Sobre esta cuestión es clásico el estudio de M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1966, aquí concretamente 293-295.

nueva comprensión de la inseparabilidad de la Creación y la Redención reviste una grandísima importancia». La razón es que «en las últimas décadas, la doctrina de la Creación casi había desaparecido de la teología, casi era imperceptible. Ahora nos damos cuenta de los daños que derivan de esa actitud. El Redentor es el Creador, y si nosotros no anunciamos a Dios en toda su grandeza, de Creador y de Redentor, quitamos valor también a la Redención. En efecto, si Dios no tiene nada que decir en la creación; si es relegado sólo a un ámbito de la historia, ¿cómo [...] podrá traer verdaderamente la salvación para el hombre en su integridad y para el mundo en su totalidad?».7

¿Qué había sucedido en la teología para hacer que casi desapareciese la doctrina de la Creación?8 En 1936, el exegeta luterano alemán Gerhard von Rad escribió que la fe de Israel tiene un carácter esencialmente histórico-salvífico, porque se refiere a las intervenciones salvíficas de Dios en su historia. Por tanto, la creación no es un tema sustancial en la Biblia sino algo secundario, una proyección hacia los orígenes de la humanidad y del cosmos de su experiencia de fe. Después de von Rad, se ha repetido hasta la saciedad la idea de que Israel no encontró a Dios en el orden de la naturaleza, sino en sus intervenciones extraordinarias, y que la primera experiencia de Israel no es la creación (¡no había allí nadie para contarle!) sino la salvación. Esta es la así llamada ‘comprensión soteriológica’ de la fe en la creación.

Unos años después, en 1945, el teólogo calvinista suizo Karl Barth publicaba el tercer volumen de su *Dogmática eclesial*, dedicado a la doctrina de la creación. Allí enunciaba una fórmula bipolar, que con los años se hizo notoria: «la creación es el fundamento externo de la alianza; la alianza es el fundamento interno de la creación». Dios ha predispuesto desde la eternidad al ser humano para hacerle su *partner* en un proyecto de alianza, y esto tiene como presupuesto la creación. Como consecuencia, según Barth, la fe en la creación es independiente de la reflexión científica y filosófica, y por tanto debe dejar de ser el ‘atrio de los paganos’, y entrar totalmente dentro del ‘templo’, que es la teología.

Esta comprensión del misterio de la creación entusiasmó a partir de la mitad del siglo XX a una teología católica a la búsqueda de un nuevo modo de hacer, más acorde con la herencia bíblica y patristica, y menos dependiente de la apologética, que estaba más concentrada en los presupuestos racionales. Fruto del diálogo con Barth, se desarrolló en la teología católica una comprensión cristocéntrica de la creación, redescubriendo los textos neo-testamentarios que, a través de algunas

7 BENEDICTO XVI, *Encuentro con el clero de la Diócesis de Bolzano-Bressanone*, 6 de agosto de 2008.

8 He estudiado la cuestión que aquí resumo en S. SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, Edusc, Roma 2003; una síntesis actualizada en inglés puede verse en IDEM, *Creation and Covenant in Contemporary Theology: A Synthesis of the Principal Interpretative Keys*, «Nova et Vetera» 12 (2014) 217-253.

preposiciones («en él», «por medio de él», «en vistas de él»), expresan el papel de Cristo en la obra creadora.<sup>9</sup>

Esto tenía indudables ventajas, pues, centrando la atención en la relación entre el hombre y Cristo, se evitaba el conflicto con las visiones científicas, y también los problemas de la interpretación de los primeros capítulos del Génesis. No obstante, otras dimensiones quedarán relegadas a un segundo plano. Y así, la teología de la creación será absorbida por la naciente antropología teológica, hasta el punto que los años sesenta y setenta serán descritos como el *eclipse de la creación*.

La situación cambió debido a diversos factores. Uno de ellos fue la implantación, en el ámbito bíblico, de las tesis de otro exegeta protestante alemán, Claus Westermann, que sostenía una interpretación distinta de la de von Rad: la creación no depende en la Biblia de los relatos histórico-salvíficos, sino que coincide con las narraciones populares sobre los orígenes del cosmos y del hombre propias de las culturas vecinas a Israel. La creación, por tanto, no pertenece a la esfera de la fe, sino que es un presupuesto de su modo de pensar. La historia de Israel tiene lugar sobre el terreno común de la historia universal de los pueblos. «Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el discurso sobre la actividad creadora de Dios tiene en sí una propia cohesión y un sentido; su origen y su historia es distinto de la que se refiere al tema de la actividad del Redentor».<sup>10</sup> A esto hemos de añadir un hecho que pocos han sabido notar: el mismo von Rad, al final de su vida, publicó un libro sobre la *Sabiduría en Israel*, en el que corregía su planteamiento exclusivamente soteriológico de la creación.

Por este y otros factores (entre ellos la cuestión ecológica), a partir de los años ochenta, la reflexión sobre la creación conoció un nuevo equilibrio, del que da prueba Joseph Ratzinger/Benedicto XVI. Por una parte, ha acogido la fórmula de Barth sobre creación y alianza, hasta el punto de usarla en la homilía de la Vigilia Pascual (2011). Por otra parte, no ha dejado de señalar la importancia de reabrir hoy el así llamado ‘atrio de los gentiles’, pues la pregunta sobre Dios Creador es significativa para cada hombre, también para el no creyente.<sup>11</sup>

Conviene sacar una conclusión de todo este asunto. Lo propio de la fe cristiana está en la doble afirmación: el Creador es el Redentor, el Redentor es el Creador. Ni la grandeza de la redención como victoria sobre el pecado debe oscurecer la bondad primigenia de la creación, ni la relativa autonomía de la creación debe

<sup>9</sup> Cfr. IDEM, *La prima ricezione nella teologia cattolica della formula di Karl Barth sul rapporto tra creazione e alleanza*, «Annales theologici» 31 (2017) 353-393; IDEM, *Creation in Christ in Contemporary Dogmatic Theology: A Proposal of a Synthesis*, «Josephinum Journal of Theology» 23 (2016) 133-147.

<sup>10</sup> C. WESTERMANN, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1974, 197.

<sup>11</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Vigilia Pascual*, 23 de abril de 2011; *Discurso para el intercambio de felicitaciones con ocasión de la Navidad*, 21 de diciembre de 2009.

minimizar la superioridad, y la necesidad tras el pecado, de la redención. No parece, por tanto, adecuado ni separarlas ni confundirlas.

A lo largo de la historia se han producido ambas exageraciones. La primera herejía en el cristianismo no ha sido cristológica o trinitaria, sino una herejía sobre Dios Creador, es decir, el gnosticismo, combatido con gran firmeza por San Ireneo.<sup>12</sup> El gnosticismo, ya entonces con Marción, pero también en formas variadas en las distintas épocas históricas, cree poder prescindir de la creación en favor de la redención, la cual no sería concebida como un salvar *el* mundo sino un salvarse *del* mundo. Podemos así excluir el Antiguo Testamento y el Creador, y quedarnos solo con nuestro Redentor Jesús, verdadero rostro misericordioso de Dios.

En este desprecio de la creación en favor de la redención juega un papel claro el pecado. Al considerar que la caída original ha dañado completamente la naturaleza humana, es inevitable tener una visión pesimista de ella y de lo creado en general. Este es el riesgo permanente, a pesar de su lucha contra el gnosticismo maniqueo de su tiempo, de algunas interpretaciones de San Agustín, como reacción a los excesos de una visión demasiado optimista del papel de las fuerzas naturales del hombre, ligada al nombre de Pelagio y sus seguidores, que minimizaban la obra redentora de Cristo y de su gracia.<sup>13</sup>

Parecía que en la época medieval se había llegado a un equilibrio, gracias a un concepto más amplio de naturaleza humana, que incluía los diversos estados histórico-salvíficos en que se ha dado (íntegra, caída, redimida),<sup>14</sup> pero los acontecimientos en torno a la Reforma abrieron de nuevo la discusión, con los papeles cambiados: el Concilio de Trento defendió entonces la posición optimista sobre la naturaleza humana, frente a la visión luterana negativa.<sup>15</sup> Aunque normalmente se habla de la herencia agustiniana de Lutero, no siempre se subraya el influjo, decisivo a mi entender, del nominalismo, que, en virtud de la separación entre potencia de Dios absoluta y ordenada, había introducido fracturas destinadas a crecer en la visión antropológica y metafísica cristiana: entre fe y razón, entre verdad y libertad, entre naturaleza y gracia, entre creación y redención.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Cfr. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, Paris 1969, 89 s.

<sup>13</sup> Sobre este tema, cfr. A. TRAPÉ, S. *Agostino: introduzione alla dottrina della grazia. 1. Natura e grazia*, Città Nuova, Roma 1987.

<sup>14</sup> En este asunto es particularmente lúcido el estudio de J.-P. TORRELL, *Nature and Grace in Thomas Aquinas*, en S.-Th. BONINO (a cura di), *Surnaturel. A Controversy at the Heart of Twentieth-century Thomistic Thought*, Sapientia Press, Naples 2009, 155-188.

<sup>15</sup> Cfr. J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído*, BAC, Madrid 1991, 173-210.

<sup>16</sup> La influencia del nominalismo en Lutero ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por R. P. DESHARNAIS, *The History of the Distinction between God's Absolute and Ordained Power and Its Influence on Martin Luther*, The Catholic University of America, Washington D.C. 1966.

El dualismo presente en estas fracturas lleva consigo los gérmenes de su opuesto, el monismo. En otras palabras, tras la separación, sólo queda la elección, absorbiendo un elemento en el otro. Se siguen así materialismo/espiritualismo, racionalismo/empirismo, esencialismo/existencialismo, cientificismo/fideísmo. Por lo que se refiere a nuestro tema, después de la Reforma, y con el desarrollo de la Ilustración y de otros fenómenos culturales, se ha pasado de un supranaturalismo, según el cual Dios hace todo y el hombre no hace nada, a un naturalismo secularizado donde Dios y la religión quedan fuera de este mundo. Un primado excluyente de la redención sobre la creación, considerada corrupta por el pecado, puede llevar inconscientemente a un primado de la creación, no concebida ya como tal sino como simple ‘naturaleza’ en sí, donde las mediaciones y las estructuras visibles de la redención no tienen ningún papel, pues se accede a Dios en una esfera diversa, en la que el mundo puede ser, como mucho, ocasión de un encuentro del sujeto con él.

Tras esta introducción, toca ahora, siempre desde el punto de vista teológico, entrar en relación con el tema del trabajo. Iniciaré con algunas consideraciones bíblicas, para después proseguir con algunas etapas significativas de la historia de la teología.

### III. EL TRABAJO EN EL ENTRELAZAMIENTO ENTRE CREACIÓN Y REDENCIÓN EN LA BIBLIA

Comentando el libro del Génesis, Westermann afirma que «en el relato de la creación, como en todo el Antiguo Testamento, el trabajo es considerado un constitutivo esencial del hombre». <sup>17</sup> La visión positiva que reflejan las primeras páginas de la Biblia proviene de la bendición divina, que incluye la tarea de cultivar y custodiar el jardín. <sup>18</sup> El Génesis está lejos de interpretaciones como la de Karl Budde, quien, ante la evidencia de la anterioridad del mandato divino de trabajar respecto de la condición pecadora, sostenía: «en ningún otro pasaje resulta tan claro como aquí la intervención de una segunda mano. El hombre ha sido puesto en el paraíso para un feliz goce, no para trabajar y custodiarlo». <sup>19</sup>

Westermann nota que en el relato sacerdotal los días de actividad tienen su fin en un día distinto, el séptimo, que indica el fin de la criatura, hecha por Dios para

<sup>17</sup> WESTERMANN, *Creazione*, 135-136.

<sup>18</sup> La centralidad de la bendición divina en la visión bíblica de la creación ha sido resaltada por M. KEHL, *La creación*, Sal Terrae, Santander 2011, especialmente en el epígrafe: *El deseo de bendición y la fe en el Creador* (17-19).

<sup>19</sup> Citado en WESTERMANN, *Creazione*, 134. La referencia completa es: K. BUDDE, *Die Biblische Urgeschichte (Gen 1-12,5)*, Ricker, Gießen 1883.

ser su *partner*: no la actividad, sino el reposo de la eternidad al que se refiere el reposo del séptimo día.<sup>20</sup>

¿Cuál es entonces la conexión entre los seis días de actividad y el séptimo día, entre el *Sunday* y el *Monday*? Refiriéndose a la epopeya de *Atrahasis*, donde se celebra la creación de los hombres como liberación de los dioses del yugo del trabajo, y por tanto como servicio de culto, Westermann dice que el relato gene-siáco es distinto: allí el hombre ha sido creado no para el culto de los dioses, sino para ejercer una actividad civilizadora sobre la tierra. Es verdad que el documento viene de la tradición sacerdotal, orientada hacia la construcción del Templo y el servicio litúrgico. Sin embargo, el culto no constituye el sentido de la creación del hombre, sino que se inserta en un contexto más amplio, el dominio del hombre sobre la tierra.<sup>21</sup>

Westermann parece así excluir la religión de lo propio del hombre. En realidad, me parece que se trata simplemente de una apelación a lo que podríamos denominar la ‘secularidad original’ de la humanidad. Dios ha creado al hombre para que colaborara en su obra creadora, a través de la procreación y del trabajo, y así es como el hombre da gloria a Dios. Siguiendo una interpretación de los términos hebreos que traducimos por ‘cultivar’ y ‘custodiar’ (*ábodah* y *shamar*), Scott Hahn ha descrito a Adán como «sacerdote del templo de la creación»<sup>22</sup> mediante su vocación a trabajar la tierra.

La bendición de Dios permanece a pesar de las consecuencias del pecado sobre la realidad humana,<sup>23</sup> incluido el trabajo y la sexualidad. Por eso, la constatación de que, desde los orígenes, el trabajo está siempre unido a la fatiga no es pesimismo, sino el reconocimiento de la necesidad de conectar la creación con la redención en la historia salvífica. En efecto, en Israel, y luego en el cristianismo, hay un enlace entre la creación, ámbito de la bendición divina originaria, y la redención, ámbito del obrar liberador de Dios en la historia.

Para Westermann, no se puede hablar de Jesucristo sin hablar del Creador. El exegeta alemán denuncia los intentos en el presente de eliminar del discurso cristiano el tema del Creador. Preguntándose el porqué de la firmeza de la Iglesia en mantener esta doctrina, responde: «Como la redención realizada en Cristo es para todo el mundo y para toda la humanidad, está necesariamente conectada con el Creador del mundo y de la humanidad».<sup>24</sup> Como la liberación de Israel no puede ser relatada sin fundarla en la prehistoria, y por tanto es ampliada hasta

<sup>20</sup> Cfr. WESTERMANN, *Creazione*, 112.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*, 90-91.

<sup>22</sup> S. HAHN, *Trabajo ordinario, gracia extraordinaria. Mi camino espiritual en el Opus Dei*, Rialp, Madrid 2007, 40.

<sup>23</sup> Cfr. WESTERMANN, *Creazione*, 202-203.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 197.

abarcar los orígenes de la humanidad, así también «lo que Jesús hace en la primera parte de los evangelios corresponde a la eficacia de la bendición de Dios. Aquí Jesús es el salvador en el sencillísimo sentido de que sana la creación [...] curando los enfermos, dando de comer a los hambrientos y salvando a los hombres que están en peligro de muerte».<sup>25</sup>

Westermann habría podido añadir a sus argumentos el hecho de que Jesús ha dedicado la mayor parte de su existencia al trabajo, viviendo en Nazaret, por así decir, bajo el signo de la secularidad.<sup>26</sup> Las primeras décadas de su vida, sobre las que poco hablan los evangelios y la tradición teológica, no pueden separarse de su misión redentora, del misterio pascual, inicio de una nueva creación, como en el relato del Génesis el séptimo día no está separado de los primeros seis, sino que es su coronación. La cruz elevada desde la tierra es la extrema manifestación de amor, donde se entrecruzan la fecundidad del trabajo, entendido como esfuerzo y sacrificio, y la fecundidad esponsal que, como fruto de la entrega de la vida, engendra vida nueva, que surge del costado abierto del Salvador.

Como la bendición divina no se ha retirado nunca de la creación, a pesar de la propagación del pecado, se puede decir entonces que la cruz es la nueva bendición divina sobre el mundo, dada en el Hijo que, como decía San Ireneo, desde el inicio sostenía la creación con sus brazos extendidos en forma de cruz.<sup>27</sup> En esta visión de la realidad creada, esencialmente optimista, la *kenosis* redentora de Cristo no es una absorción de la creación, sino una recapitulación que vuelve a ofrecer, de un modo más grande, la originaria bendición divina a las criaturas: el matrimonio será signo del amor esponsal de Cristo por su Iglesia, mientras el trabajo, en su finalidad transformadora del mundo, será elevado por Cristo a colaboración no sólo en la obra creadora, sino también en la redentora.<sup>28</sup>

Hemos indicado sólo algunos elementos bíblicos que permiten considerar el trabajo en relación con la creación y la redención. ¿Por qué, entonces, se ha dado tan poca importancia al trabajo en la historia de la teología?

<sup>25</sup> *Ibidem*, 206.

<sup>26</sup> «If we consider the earthly life of the incarnated Word of God during the thirty years in Nazareth, we can actually say that it was a secular life» (M. RHONHEIMER, *Faith, Secularity, and the Experience of the World*, «Communio» 37 [2010] 356-364, aquí 358).

<sup>27</sup> Cfr. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, V, 18, 3.

<sup>28</sup> Sobre estos aspectos, cfr. S. SANZ, *L'ottimismo creazionale di San Josemaría*, en J. LÓPEZ DÍAZ (a cura di), *San Josemaría e il pensiero teologico*, I, Edusc, Roma 2014, 217-254.



#### IV. DESARROLLOS HISTÓRICOS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE TRABAJO, CREACIÓN Y REDENCIÓN

##### 1. *Época medieval: San Benito y Santo Tomás de Aquino*

Como es sabido, el monasterio forma parte esencial de la vida medieval. El ideal expresado en el lema *ora et labora* implicaba una visión positiva de la actividad trabajadora. Recordemos la diferencia en los griegos entre el *otium*, la contemplación, y el *nec-otium*, o sea el trabajo, definido en términos negativos. Tal contraposición está ausente de la visión cristiana, pues en ella el trabajo forma parte del designio divino.<sup>29</sup> Existe sin embargo otra distinción, entre vida activa y contemplativa: en Cluny, algunos monjes se dedicaban a la liturgia (*Opus Dei*) y otros a los trabajos materiales. Como se lee en la *Regla*, «la ociosidad es enemiga del alma; por eso han de ocuparse los hermanos a unas horas en el trabajo manual, y a otras, en la lectura divina».<sup>30</sup> Para estimularles a no anteponer nada a la oración, san Benito aludía al episodio de un egipcio que fue a visitar a otro, que le quiso obsequiar con una buena cena – ¡un plato de lentejas! – pero antes le invitó a rezar diciendo: «Hagamos la Obra de Dios, y luego comeremos». Ambos eran tan fervorosos que uno recitó todo el salterio y el otro (siempre de memoria, se entiende) ¡dos Profetas mayores!<sup>31</sup>

Para cumplir su vocación, el monje no se puede limitar a las oraciones, tiene que realizar también alguna actividad exterior, en armonía con su actividad interior.<sup>32</sup> Por tanto, a diferencia del *otium* griego, en los monjes la integración de interioridad y exterioridad, de individualidad y socialidad, implica que la perfección non puede consistir solo en una contemplación espiritual, sino que esta se ha de integrar con la actividad exterior del hombre.

Por otra parte, en el pensamiento de Tomás de Aquino se encuentran interesantes reflexiones sobre la dimensión antropológica del trabajo, obra de la razón y de las manos, como ámbito de perfeccionamiento moral y de cooperación con la providencia divina.<sup>33</sup> Según Thils, se ha de reconocer que «la teología medieval no daba la importancia que hoy vemos necesaria a los valores temporales»; sin embargo «tenía los principios universales que bastaría prolongar para responder

<sup>29</sup> Cfr. CH. GAUTIER, *Collaborateurs de Dieu. Providence et travail humaine selon Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2015, 242-245.

<sup>30</sup> SAN BENITO, *La Regla*, cap. XLVIII: *El trabajo manual de cada día (La Regla de San Benito*, BAC, Madrid 2017).

<sup>31</sup> Cfr. L. SENA, *Appunti sulla Regola di S. Benedetto*, Fabriano, Monastero S. Silvestro 1980, en [http://www.ora-et-labora.net/commentoV\\_opusdei.html#Opus Dei](http://www.ora-et-labora.net/commentoV_opusdei.html#Opus Dei) (27.11.2017), que remite a *Vitae Patrum* 3,6; 5,4-57.

<sup>32</sup> Cfr. GAUTIER, *Collaborateurs*, 244-245.

<sup>33</sup> Cfr. *ibidem*, 220-234.

a este reto». <sup>34</sup> El espíritu de Santo Tomás consiste en reencontrar «la visión de una armonía a establecer entre los dos valores gigantescos en lucha: en el siglo XIII estos valores se llamaban razón y fe, filosofía y teología: hoy tienen por nombre Dios y mundo». <sup>35</sup>

Si algunos autores han desarrollado una teología del trabajo inspirada en el Aquinate, otros han identificado sus límites. Entre éstos, la ausencia de una reflexión teológica sobre los años de trabajo de Jesús en Nazaret. <sup>36</sup> Se ha dicho también que Tomás sigue el planteamiento medieval del trabajo como pena del pecado, que comentaba sobre todo el capítulo tercero del Génesis, centrado en la maldición tras la caída. <sup>37</sup> Esta visión ha condicionado durante siglos la teología del trabajo, insistiendo sobre la cuestión ascética y su valor redentor.

Hay que admitir que forma parte de la visión de la *christianitas* medieval la superioridad de la profesión de los consejos evangélicos como forma de vivir cristiano. Es significativo, a este propósito, el fresco del juicio final en el santuario de *La Madonna dei Bisognosi* en los Abruzos: mientras el paraíso aparece poblado de clérigos, monjas y religiosos, en el purgatorio se ven representadas todas las profesiones conocidas del momento, cristianos comunes de toda clase social. Esta es una idea difundida durante siglos: que todos han de llegar al cielo, pero que la perfección cristiana está reservada a los que renuncian al mundo. <sup>38</sup> La figura de San Homobono, trabajador medieval laico, por desgracia, es sólo una excepción al cuadro general.

## 2. Los reformadores: Lutero y Calvino

Siguiendo con las imágenes, Taylor ha hablado de la barca como figura de la Iglesia medieval: los clérigos y los religiosos remaban, mientras los laicos eran los pasajeros. En la época de la Reforma, la barca entró en crisis, y junto con ella los remadores. Tomaron entonces la guía los navegantes, prescindiendo de cualquier mediación, y al final resultó que cada uno tenía que remar por sí mismo en su propia chalupa, relacionándose directamente con Dios. Rechazando formas especiales de vida que tenían la pretensión de ser la sede privilegiada de lo sagrado, los reformadores han negado la distinción misma entre sagrado y profano, y han afirmado su compenetración. «La institución de la vida monástica vino a

<sup>34</sup> G. THILS, *Teologia delle realtà terrene*, Paoline, Alba 1968, 148.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 149.

<sup>36</sup> Cfr. J. L. ILLANES, *La Santificación del Trabajo. El Trabajo en la Historia de la Espiritualidad*, Palabra, Madrid 2001<sup>10</sup>, 54-55.

<sup>37</sup> Cfr. GAUTIER, *Collaborateurs*, 220.

<sup>38</sup> Cfr. G. FARO, *Il lavoro nell'insegnamento del beato Josemaría Escrivá*, Agrilavoro Edizioni, Roma 2000, 92.

considerarse como una afrenta a la categoría espiritual del trabajo productivo y la vida familiar [...]. El rechazo de la vida monástica supuso la reafirmación de la vida seglar como lugar central para la realización de los designios de Dios». <sup>39</sup>

Taylor señala la fe en Dios Creador como fundamento teológico de este proceso de desclericalización. La vida de trabajo podía aparecer como la participación humana en la obra del Creador. Pero la preocupación por defender la soberanía de Dios, típica del nominalismo, dará lugar a una visión arbitraria de la creación. Para Calvino, Dios ha creado a algunos hombres para condenarlos y a otros para salvarlos, en virtud de una voluntad absoluta y sin previsión de méritos. <sup>40</sup> Las criaturas son un dato de hecho, el simple hecho de que Dios las ha querido así, y por tanto «ninguna puede producir efecto alguno, más que en cuanto son dirigidas por la mano de Dios. No son pues sino instrumentos». <sup>41</sup> Calvino mantiene la absoluta transcendencia de la gracia, contra el pelagianismo, que identifica con el catolicismo, al precio de liquidar la consistencia de la criatura. <sup>42</sup> Mientras Lutero identifica al hombre natural con el pecador y exalta al hombre redimido, gratuitamente revestido de Cristo, la idea calvinista de la predestinación quita al hombre la posibilidad de gozar efectivamente de cualquier bien, en la vida actual y en la futura. <sup>43</sup> Creación y gracia son reducidos a un único orden. <sup>44</sup>

Consecuencia de todo ello es la paradoja de la así llamada «ascesis profana» o intramundana de los puritanos (Weber), que consiste en que, «en un sentido deberíamos amar el mundo, empero en otro, detestarlo». <sup>45</sup> Se debería evitar el error de los monjes de renunciar a las cosas de este mundo, pues sería despreciar los dones de Dios, pero también el error de dejarse absorber por las cosas antes que finalizar todo a la gloria de Dios. La ascesis debe encontrar lugar entre las prácticas de la vida común, que así es santificada, no según el modo sacramental de la tradición católica, sino en cuanto vivida de modo a la vez fervoroso y desprendido. Matrimonio y profesión son la sustancia de la vida, y hemos de abrazarlos resueltamente. Así se entiende que «mientras que en las culturas católicas el término ‘vocación’ suele aparecer en conexión con el sacerdocio o la vida monástica, para los puritanos el más insignificante de los quehaceres era una llamada, siempre y

<sup>39</sup> C. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 2006 (orig. 1989), 298.

<sup>40</sup> Cfr. V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Riccardo Ricciardi, Milano/Napoli 1979, 607.

<sup>41</sup> J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, libro I, cap. XVI, 2.

<sup>42</sup> Cfr. TRANQUILLI, *Il concetto*, 542.

<sup>43</sup> Cfr. *ibidem*, 554, 559.

<sup>44</sup> Cfr. *ibidem*, 510 ss.

<sup>45</sup> TAYLOR, *Fuentes*, 304. Cfr. M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid 1955, 147.

cuando éste fuera útil para la humanidad y en el uso atribuido por Dios. En este sentido, todas las llamadas eran iguales». <sup>46</sup>

Ya Lutero había afirmado que «un zapatero, un herrero, un campesino, cada uno tiene su ocupación manual y trabajo; y, sin embargo, a la vez, todos son elegibles para actuar como sacerdotes y obispos». <sup>47</sup> «Es indudable, y todo el mundo está de acuerdo con ello –dice Weber– que esta valoración ética de la vida profesional constituye una de las más enjundiosas aportaciones de la Reforma y, por tanto, de modo especial, de Lutero». <sup>48</sup> Sin embargo, la obligación de trabajar proviene de la condición pecadora, y por tanto la originalidad de Lutero no estaría tanto en la santificación del trabajo cuanto en el haber anulado el dualismo entre vida activa y contemplativa. <sup>49</sup> Con expresión del predicador protestante Sebastian Franck, el verdadero significado de la reforma es convertir en monjes a todos los cristianos. <sup>50</sup>

Rhonheimer ha notado una tensión entre la orientación radical al mundo, como una realidad querida por Dios, y la redención del mundo, en cuanto caído y marcado por el pecado. «La inclinación protestante al mundo y a la vida ordinaria no responde a una auténtica afirmación del mundo [...]. Ni Lutero ni los calvinistas consiguieron entender la Redención como un re-establecimiento de la creación. [...] Lo redimido no es el mundo, sino sólo el individuo. [...] El trabajo y la profesión son ocasión y medio para la santificación de uno mismo, la salvación de la propia alma. [...] Falta una relación interior entre trabajo y Redención». <sup>51</sup>

### 3. *El pensamiento secularizado: Hegel y Marx*

Una vez que la existencia ordinaria del cristiano es desligada de la mediación eclesial, y el valor de los consejos evangélicos desaparece, el camino hacia la secularización está trazado. <sup>52</sup>

Siguiendo a Aristóteles, Hegel afirma que para los tres niveles de necesidades humanas: procreación, conservación y política, existen tres comunidades:

<sup>46</sup> TAYLOR, *Fuentes*, 305.

<sup>47</sup> «Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer, ein jeglicher hat seines Handwerks Amt und Werk, und doch sind alle gleich geweihte Priester und Bischöfe» (MARTIN LUTHER, *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen Standes Besserung*: WA 6, 407).

<sup>48</sup> WEBER, *La ética*, 88.

<sup>49</sup> Cfr. F. BRAVO, *El sacerdocio común de los creyentes en la teología de Lutero*, ESET, Vitoria 1963, 348-350.

<sup>50</sup> Cfr. WEBER, *La ética*, 148.

<sup>51</sup> M. RHONHEIMER, *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2006, 67.

<sup>52</sup> Para las ideas que siguen, cfr. J. CRUZ, *Sentido del curso histórico*, Eunsa, Pamplona 1991, 201 ss.

conyugal (matrimonio), económica (riqueza) y política (organización social). El cristianismo católico ha contrapuesto a éstos otros valores: al matrimonio, la castidad; a la riqueza, la pobreza; y a la política, la obediencia. Los votos son exactamente lo contrario de la realización libre del hombre, y por tanto degradan su eticidad. Así Hegel sostendrá «la eticidad del matrimonio contra la santidad del celibato, la eticidad de la riqueza y de la ganancia contra la santidad de la pobreza y del *otium*, la eticidad de la obediencia de prestarse al derecho del Estado contra la santidad de la obediencia privada de derechos y de deberes, contra la santidad de la servidumbre de la conciencia».<sup>53</sup> Y lo hará apoyándose en los principios de la Reforma protestante, que constituye el inicio de la emancipación de la libertad. «El protestantismo quiere que el hombre crea solo a lo que puede saber y que su conciencia sea como un lugar sagrado, inviolable».<sup>54</sup>

De aquí deriva el pensamiento anticlerical de Marx, que ve el trabajo en una óptica extraña a la fe religiosa. Si para Engels los filósofos se dividen en idealistas, que afirman la prioridad del espíritu; y materialistas, que consideran prioritaria la naturaleza, Marx se sitúa en el segundo grupo, pues está convencido de que el hombre es causa de sí a través del trabajo.<sup>55</sup>

La filosofía no se debe encerrar en el espíritu, pues el hombre se relaciona con la naturaleza transformándola mediante el trabajo. De aquí la famosa tesis: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo».<sup>56</sup> El pensamiento cede el primado a la acción, la teoría a la praxis. Marx sustituye al hombre contemplativo con el activo, y dice que el hombre es creador de sí mismo pues no existe una realidad transcendente. A través del trabajo el hombre se naturaliza y la naturaleza se humaniza.<sup>57</sup> La historia es una auto-creación, la génesis del hombre por el trabajo.

Aunque parezcan dos visiones opuestas (idealismo y materialismo), Hegel y Marx cumplen el programa moderno de emancipación, que constituye así la negación de cualquier creación que no sea puesta por el sujeto.<sup>58</sup> Asistimos aquí a la pérdida de la noción de creación.

<sup>53</sup> G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1816, § 552 (citado en CRUZ, *Sentido*, 204).

<sup>54</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1832, 262 (citado en CRUZ, *Sentido*, 204).

<sup>55</sup> Cfr. *ibidem*, 337-338.

<sup>56</sup> F. ENGELS, K. MARX, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*, Fundación Federico Engels, Madrid 2006, 59.

<sup>57</sup> Cfr. CRUZ, *Sentido*, 340-341, 351-352, 345-346.

<sup>58</sup> Cfr. *ibidem*, 385.

## V. TRABAJO, CREACIÓN Y REDENCIÓN EN EL CONTEXTO CATÓLICO DEL SIGLO XX

La deriva secularizadora no es la única vía después de la Reforma. En medio de la compleja relación de la Iglesia católica con la modernidad y con las comunidades protestantes, el nacimiento de la Doctrina Social de la Iglesia a fines del siglo XIX constituyó un paso importante. Pero ha sido sobre todo el siglo XX el momento de una toma de conciencia del valor del trabajo y de las realidades creadas, y esto se ha producido, se podría resumir así, en tres esferas: la teología, el magisterio y la espiritualidad.<sup>59</sup>

### 1. *La teología del trabajo y de las realidades terrenas: Chenu y Thils*

En ámbito teológico, el siglo XX ha conocido una renovación extraordinaria, fruto del retorno a las fuentes bíblicas, litúrgicas y patrísticas. Se sentía la necesidad de disolver la separación existente entre la teología académica y la vida espiritual de los cristianos.<sup>60</sup> Ocupa aquí un lugar destacado el teólogo belga, ya citado antes, Gustave Thils, que escribió su *Teología de las realidades terrenas* con un fuerte fundamento teológico-dogmático. Sin embargo, fue Marie-Dominique Chenu quien intentó una respuesta teológica a la provocación marxista, lamentando que durante demasiado tiempo la teología había dejado de prestar atención al trabajo.<sup>61</sup> No es casualidad entonces que el mundo del trabajo haya sido un terreno donde ha crecido un ateísmo positivo. Como carece de una visión armónica de la relación entre la dimensión material y la espiritual, el *homo oeconomicus* de Marx se encuentra en condiciones que lo deshumanizan, cuando en realidad debería ocurrir lo contrario. La dialéctica idealista de Hegel deja paso al materialismo ateo, que, más que una metafísica del trabajo, es una religión. Chenu critica pues el *trabajismo*, la reducción del hombre a su función de producción.<sup>62</sup> Hay que volver a leer el Génesis como revelación del designio divino de llamar al hombre a colaborar en la creación con su trabajo, contribuyendo así a espiritualizarla. «El verdadero y único triunfo sobre el marxismo será en la exacta inteligencia de esta

<sup>59</sup> Para una visión de conjunto, cfr. H. FITTE, *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem Exercens*, Armando Editore, Roma 1996, 21-75; GAUTHIER, *Collaborateurs*, 16-22.

<sup>60</sup> Cfr. J. DANÉLOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, «Études» 79 (1946) 5-21.

<sup>61</sup> Cfr. M.-D. CHENU, *Hacia una Teología del trabajo*, Estela, Barcelona 1960, 26-27.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem*, 57-58. Faro observa, a este propósito, que mientras en la perspectiva clásica la acción humana tiene una dimensión transitiva y otra inmanente, la modernidad parece separarlas, y entonces o niega el valor inmanente de la acción (*homo faber*) o bien da exclusivamente valor a la acción exterior (*lavorismo*): cfr. G. FARO, *La filosofia del lavoro e i suoi sentieri*, Edusc, Roma 2014, 179 ss.

misión del trabajo en la junción de la materia y el espíritu, en la humanización del hombre, así como en la calidad de la civilización». <sup>63</sup>

## 2. *El Magisterio contemporáneo: Gaudium et spes y Laborem Exercens*

La obra de Thils se encuentra en estrecha relación con la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, que dedicó algunos significativos párrafos a la actividad humana en el mundo y concretamente al trabajo, <sup>64</sup> resolviendo de hecho la polémica entre los encarnacionistas, que insistían en la continuidad entre el progreso humano y la construcción del Reino de Dios, pero que corrían el peligro de favorecer una visión reducida del designio divino salvífico (de tipo marxista o evolutivo); y los escatologistas, que subrayaban los elementos de discontinuidad, <sup>65</sup> considerando que, si bien no todo progreso técnico es automáticamente progreso cristiano, a la vez no se puede separar lo uno de lo otro. <sup>66</sup>

El culmen, a nivel de las enseñanzas del Magisterio, es la Encíclica *Laborem Exercens* de San Juan Pablo II, el *Papa obrero*, publicada en 1981. Allí afirma que la lectura del Génesis da a la Iglesia la convicción de que el trabajo constituye una fundamental dimensión de la existencia humana. <sup>67</sup> El Pontífice polaco desarrollaba la distinción entre sentido subjetivo y objetivo del trabajo, con un orden preciso: «El trabajo es ‘para el hombre’, y no el hombre ‘para el trabajo’». <sup>68</sup> Esta simple afirmación señala la insuficiencia de una visión «unilateralmente materialista, en la que se da importancia primordial a la dimensión objetiva del trabajo, mientras la subjetiva –todo lo que se refiere indirecta o directamente al mismo sujeto del trabajo– permanece a un nivel secundario». <sup>69</sup> Este razonamiento puede ser aceptado sólo reconociendo que «en el comienzo mismo del trabajo humano se encuentra el misterio de la creación». <sup>70</sup> Y así la verdad de la creación

<sup>63</sup> CHENU, *Hacia una Teología*, 33. El declarado optimismo de Chenu en un momento de crisis (cfr. *ibidem*, 94-95), y su diálogo (incluso crítico) con Marx y con algunos aspectos de la visión evolutiva de Teilhard de Chardin (cfr. *ibidem*, 87-89), le valieron algunas críticas.

<sup>64</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 67; cfr. también nn. 34-39.

<sup>65</sup> Cfr. G. COLOMBO, *Escatologismo ed incarnazionismo*, «La Scuola Cattolica» 87 (1959) 344-376 y 401-424.

<sup>66</sup> *Gaudium et spes*, n. 39: «aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios».

<sup>67</sup> JUAN PABLO II, Enc. *Laborem Exercens*, 14 de septiembre de 1981, n. 4.

<sup>68</sup> *Ibidem*, n. 6.

<sup>69</sup> *Ibidem*, n. 7.

<sup>70</sup> *Ibidem*, n. 12.

hace de puente entre las reflexiones filosóficas de la primera parte de la encíclica y las reflexiones teológicas finales, donde se examina la relación del trabajo con la creación, con Cristo, y con la redención. La descripción genesíaca del hombre, creado a imagen de Dios, y partícipe en la obra del Creador, es denominada el primer ‘Evangelio del trabajo’.<sup>71</sup>

Esta verdad ha sido asumida y resaltada por Jesús, que «pertenece al ‘mundo del trabajo’, tiene reconocimiento y respeto por el trabajo humano».<sup>72</sup> Al mismo tiempo, si en el Génesis aparecía el contraste entre la ‘originaria bendición del trabajo’, y ‘la maldición que el pecado ha traído consigo’, el misterio pascual arroja una luz sobre la fatiga que acompaña inevitablemente todo trabajo, manual o intelectual. «Soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad. Se muestra verdadero discípulo de Jesús llevando a su vez la cruz de cada día en la actividad que ha sido llamado a realizar».<sup>73</sup>

### 3. *La espiritualidad del trabajo de San Josemaría y su dimensión ecuménica*

*Last but not least*, el siglo XX ha visto la fundación del Opus Dei, institución de la Iglesia Católica que tiene como finalidad recordar la llamada a la santidad a través del trabajo y de las circunstancias de la vida ordinaria.<sup>74</sup> El Fundador, san Josemaría Escrivá, sintetiza así su mensaje: «Es hora de que los cristianos digamos muy alto que el trabajo es un don de Dios, y que no tiene ningún sentido dividir a los hombres en diversas categorías según los tipos de trabajo, considerando unas tareas más nobles que otras. El trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación. Es ocasión de desarrollo de la propia personalidad. Es vínculo de unión con los demás seres, fuente de recursos para sostener a la propia familia; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que se vive, y al progreso de toda la Humanidad. Para un cristiano, esas perspectivas se alargan y se amplían. Porque el trabajo aparece como participación en la obra creadora de Dios, que, al crear al hombre, lo bendijo [...]. Porque, además, al haber sido asumido por Cristo, el trabajo se nos presenta como realidad

<sup>71</sup> Cfr. *ibidem*, n. 25.

<sup>72</sup> *Ibidem*, n. 26.

<sup>73</sup> *Ibidem*, n. 27.

<sup>74</sup> Además de otras obras citadas en estas páginas, señalo las actas de dos congresos internacionales: G. FARO (a cura di), *Lavoro e vita quotidiana*, Edusc, Roma 2003; J. BOROBIA LAKA, M. LLUCH-BAIXAUDÍ, J.-I. MURILLO, E. TERRASA MESSUTI, *Trabajo y espíritu*, Eunsa, Pamplona 2004; para un estudio exhaustivo, cfr. E. BURKHART, J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en las enseñanzas de san Josemaría. Estudio de teología espiritual*, III, Rialp, Madrid 2013, 19-251.



redimida y redentora: no sólo es el ámbito en el que el hombre vive, sino medio y camino de santidad, realidad santificable y santificadora». <sup>75</sup>

Algunos han dicho que este redescubrimiento del valor de la vida cotidiana es una asunción tardía de lo que la reforma protestante había ya identificado, concretamente la ética del trabajo en el calvinismo, particularmente el puritanismo. <sup>76</sup> Rhonheimer sostiene que esta tesis tiene una parte de verdad, pues, como hemos visto, los reformadores fueron los primeros que redescubrieron la vida ordinaria y el trabajo como vocación cristiana. Sin embargo, precisa que este redescubrimiento «sólo puede persistir y ser duraderamente fecundo en el interior del conjunto de la fe católica. Precisamente aquí está el significado histórico, y creo que también el significado ecuménico, del mensaje y la obra de Josemaría Escrivá». <sup>77</sup>

La justa colocación del trabajo dentro de la fe tiene como fundamento una consideración del proyecto divino de creación y redención. <sup>78</sup> Comentando el texto del Fundador citado más arriba, mons. Ocáriz explica que «la dimensión sobrenatural del trabajo no es algo yuxtapuesto a su dimensión humana natural: el orden de la Redención no *añade* algo extraño a lo que el trabajo es en sí mismo en el orden de la Creación; es la misma realidad del trabajo humano la que es *elevada* al orden de la gracia; santificar el trabajo no es ‘hacer algo santo’ mientras se trabaja, sino precisamente hacer santo el trabajo mismo». <sup>79</sup>

En este sentido, según Rhonheimer, en la Reforma no se ha subrayado suficientemente que la salvación en Cristo supone no sólo fe en su obra de redención del pecado, sino también de restablecimiento del orden de la creación. <sup>80</sup> Frente a la paradoja calvinista, descrita por Taylor, de una relación de amor y odio hacia el mundo, Escrivá no tiene ninguna duda: el cristiano se caracteriza por un amor apasionado por el mundo, <sup>81</sup> consciente de que su vocación profesional es parte principal de su vocación sobrenatural. <sup>82</sup> La Iglesia se abre al mundo haciéndose

<sup>75</sup> J. ESCRIVÁ, *En el taller de José*, en IDEM, *Es Cristo que pasa*, n. 47.

<sup>76</sup> La comparación está presente, por ejemplo, en J.L. ALLEN, *Opus Dei. Secrets and Power inside the Catholic Church*, Doubleday, New York 2005, 87-89. Algunos autores han criticado la comparación entre Escrivá y el calvinismo: cfr. P. DONATI, *Il significato del lavoro nella ricerca sociologica attuale e lo spirito dell'Opus Dei*, «Romana» 12 (1996) 122-134; P. ZANOTTO, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, Rubbettino, Roma 2005.

<sup>77</sup> Cfr. RHONHEIMER, *Transformación*, 57.

<sup>78</sup> Cfr. ILLANES, *La Santificación*, 45.

<sup>79</sup> F. OCÁRIZ, *El concepto de santificación del trabajo*, en A. SARMIENTO (dir.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, VIII Simposio Internacional de Teología, Eunsa, Pamplona 1987, 881-891, aquí 883.

<sup>80</sup> Cfr. RHONHEIMER, *Transformación*, 67.

<sup>81</sup> J. ESCRIVÁ, *Amar al mundo apasionadamente. Homilía*, Rialp, Madrid 2007 (orig. 1967).

<sup>82</sup> Cfr. J. ESCRIVÁ, *Carta*, 31-V-1954, n. 18; citado en ILLANES, *La Santificación*, 44.

presente con eficacia redentora en cada ámbito de la sociedad mediante la vida ordinaria de los bautizados, que procuran renovar el mundo desde dentro.<sup>83</sup>

Amar al mundo, para Escrivá, no consiste, por tanto, en una ascesis intramundana, o en una instrumentalización del trabajo para fines ascéticos. Así como su mensaje se diferencia del puritanismo, es también, por otros motivos, distinto del *ora et labora*. En la regla benedictina el verdadero *opus Dei* no es el trabajo, sino la oración litúrgica, y ambos discurren como realidades en cierto sentido paralelas. El mensaje de Escrivá, por su parte, no es la invitación a una vida de piedad dentro del mundo, sino «la santificación del mundo, la transformación del trabajo profesional habitual y de la vida ordinaria en ‘obra de Dios’, *operatio Dei, Opus Dei*». <sup>84</sup> El culto y el trabajo pueden unirse porque ambos son precisamente obra de Dios.<sup>85</sup>

## VI. CONCLUSIÓN

Weber se refería al dicho: «Comer bien o dormir tranquilo», indicando que, teniendo que elegir, el protestante preferiría comer bien, mientras el católico dormir tranquilo.<sup>86</sup> Francamente, no veo porqué se tiene que plantear el asunto en términos excluyentes. Bromas aparte, estoy convencido de que, para subrayar los valores seculares no es necesario negar los religiosos. Si se conciben la creación y la redención en una relación dinámica inclusiva, se puede comprender que el carácter escatológico de los consejos evangélicos ayuda a tener una visión adecuada de las realidades terrenas, las cuales, santificadas, tienen un valor de cara al Reino.

He comenzado con una promesa, y llegado al final, espero haberla cumplido, mostrando cómo en la serie «trabajo, creación, redención» ninguna está fuera de lugar, porque la creación hace de puente entre el trabajo y la redención. En definitiva, se había perdido el nexo entre trabajo y religión porque se había perdido la creación. Se había perdido la creación porque se había separado de la redención. Y se había separado de la redención porque ésta había tomado la primacía de modo exagerado. Conviene por tanto mantener ambas, creación y redención, en su relación y en su distinción. Así será posible de nuevo el nexo entre trabajo

<sup>83</sup> «La meta no es conseguir la salvación por el propio trabajo y esfuerzo –aquí se intuye el propósito central de la Reforma–, sino abrirse a la gracia divina y a la actuación salvífica de Dios en el diario trabajo ordinario» (RHONHEIMER, *Transformación*, 85).

<sup>84</sup> *Ibidem*, 77. Cfr. J. ESCRIVÁ, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 2002<sup>21</sup>, n. 10.

<sup>85</sup> «Si existe una definición genérica de culto y de trabajo, común a ambos conceptos, es probablemente la de obra de Dios»: G. DERVILLE, *La liturgia del trabajo. “Levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12,32) en la experiencia de san Josemaría Escrivá de Balaguer*, «Scripta Theologica» 38/2 (2006) 821-854, aquí 828.

<sup>86</sup> Cfr. WEBER, *La ética*, 28.

y religión, pues la creación hace de puente, y si cae el puente, cae también la posibilidad de encontrarse.

Si, como he dicho al inicio, ha habido influjos positivos en la teología católica de aspectos señalados por autores protestantes, es también verdad lo inverso, como reconocía Barth con ocasión de su septuagésimo cumpleaños. Entre las cuestiones en que notaba una profundización a lo largo de su trayectoria teológica, se encontraba el hecho de «haber aprendido a hablar de Dios Creador de modo que el hombre, en cuanto criatura suya, no sea oscurecido sino iluminado en la relación que a él lo une». <sup>87</sup>

La mediación de la creación permite ver el trabajo humano en relación con la fe, no en sentido puramente extrínseco, sino intrínseco, como acción transformadora de la gracia en lo creado, que toca al hombre que trabaja, al trabajo y a las relaciones que ahí se dan; <sup>88</sup> lo que San Josemaría explicitaba en su lema: «santificar el trabajo, santificarse en el trabajo, santificar a los demás con el trabajo». <sup>89</sup> Este mensaje es siempre actual, como testimonian las palabras del papa Francisco a un grupo de trabajadores, con las que concluyo: «El trabajo es amigo de la oración; el trabajo está presente todos los días en la Eucaristía, cuyos dones son el fruto de la tierra y del trabajo del hombre. [...] Los campos, el mar, las fábricas han sido siempre ‘altares’ desde los cuales se han elevado oraciones bonitas y puras, que Dios ha acogido y guardado. Oraciones [...] dichas con las manos, con el sudor, con la fatiga del trabajo por quien no sabía rezar con la boca. Dios ha acogido también estas y continúa acogiéndolas también hoy». <sup>90</sup>

#### ABSTRACT

La necesidad de conectar la fe con el trabajo es percibida hoy en día, entre otros, en algunos movimientos protestantes norteamericanos. Esto tiene su origen en la revalorización de la vida ordinaria en Lutero y Calvino, la cual no es del todo ajena al proceso moderno de secularización. Por su parte, la teología y el magisterio católico se ha hecho cargo solo en tiempos recientes de la importancia del trabajo. En este contexto, cobra interés la enseñanza de san Josemaría, que acoge el reto de los reformadores sin caer en sus reducciones, gracias a una visión más equilibrada de la relación entre creación y redención.

<sup>87</sup> E. BUSCH, *Karl Barth. Biografía*, Queriniana, Brescia 1977, 377.

<sup>88</sup> Cfr. ILLANES, *La Santificación*, 197-199.

<sup>89</sup> Cfr. J. ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, n. 122.

<sup>90</sup> FRANCISCO, *Discurso con ocasión del encuentro con el mundo del trabajo*, 27 de mayo de 2017.

The need to connect faith and work is perceived nowadays, among others, in some protestant movements in the USA. This has its origin in the reappraisal of ordinary life in the works of Luther and Calvin, which is not alien to the modern process of secularization. Catholic theology and Magisterium have dealt with the importance of work only in recent times. In this context, the teachings of saint Josemaría can be of interest, as they imply to welcome the challenges of reformation without its limitations, thanks to a more balanced view of the relation between creation and redemption.