

LAVORO, CREAZIONE E REDENZIONE

Santiago Sanz Sánchez*

1. Introduzione. 2. Il rapporto fra creazione e redenzione, uno sguardo d'insieme. 3. Il lavoro nell'intreccio fra creazione e redenzione nella Bibbia. 4. Sviluppi storici sul rapporto fra lavoro, creazione e redenzione. 4.1. L'epoca medievale. San Benedetto e san Tommaso d'Aquino. 4.2. I riformatori. Lutero e Calvino. 4.3. Il pensiero secolarizzato. Hegel e Marx. 4.4. Il rinnovamento in ambito cattolico nel secolo XX. 4.4.1 La teologia del lavoro e delle realtà terrene. Chenu e Thils. 4.4.2 Il Magistero contemporaneo sul valore delle attività umane e il lavoro. Il Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*) e San Giovanni Paolo II (*Laborem Exercens*). 4.4.3 La spiritualità del lavoro di San Josemaría e la sua dimensione ecumenica. 5. Conclusione

1. INTRODUZIONE

Se provassimo a fare un *quiz*, chiedendo di segnalare la parola fuori luogo in questa serie (lavoro, creazione, redenzione), alcuni potrebbero indicare la parola 'lavoro', altri invece la 'redenzione'. Nel primo caso, perché 'lavoro' si riferisce ad una attività mondana, indipendente dalle concezioni religiose designate dalle altre due parole. Nell'altro, considerando la creazione come ambito secolare, si manterrebbe comunque il carattere estrinseco del lavoro rispetto alla religione. Ambo le possibilità sono descritte nel 1960 dall'allora cardinal Montini (poi Paolo VI, *il Papa dei lavoratori*): "Religione e lavoro: vi è qualcosa che, non solo distingue, ma separa queste due espressioni della vita umana: talvolta essi si ignorano, talvolta si oppongono l'una all'altra. [...] Si direbbe anzi che l'opposizione sorta nella mentalità lavoratrice contro la religione abbia qualcosa di profondo"¹. In ogni caso, ciò che mi sembra francamente difficile è che, per risolvere il nostro *quiz*, qualcuno potesse scegliere, come

* Pontificia Università della Santa Croce.

¹ Gian Battista MONTINI, *Al mondo del lavoro. Discorsi e scritti (1954-1963)*, Istituto Paolo VI-Studium, Brescia-Roma 1988, p. 321.

parola da escludere, la creazione. Non credo che si possa considerare il rapporto tra redenzione e lavoro al margine della creazione.

Questo mi pare un buon punto di partenza. La possibilità di unire la realtà del lavoro professionale e della vita secolare con la vita religiosa, è data dalla nozione di creazione, che funge da ponte tra il sacro e il profano, fra il *Sunday* e il *Monday*, come ci suggerisce il video di una comunità protestante americana intitolato *Work as Worship*². Lì si afferma che non sempre pensiamo al senso e al fine del nostro lavoro secondo il disegno di Dio. E quindi si propone di considerare il lavoro come una occasione per lodare Dio. La nostra missione di cristiani non si esaurisce nei compiti che possiamo svolgere in chiesa, ma si realizza nel mondo. Lavorare bene, praticando le virtù, è un atto di lode al Dio che ci ha creati, e anche una testimonianza davanti ai non credenti. In definitiva, la chiesa non è l'unico luogo dove glorifichiamo Dio, e la domenica non è l'unico giorno pieno di senso nella nostra vita. Dio ci ha creato per lavorare e per adorarlo. Per noi, il lavoro è lode.

Qui scopriamo un paradosso: come mai questa valorizzazione del lavoro e della vita secolare la troviamo in seno alla tradizione protestante, che ha alla sua radice una visione antropologica dove dominano le conseguenze del peccato, e invece non la troviamo così facilmente nel cattolicesimo, che ha una concezione più ottimista dell'uomo e del mondo? Come mai la riflessione cattolica sul tema è rimasta perlopiù legata al motto monastico *ora et labora* per tanto tempo, e solo nel secolo XX ha finalmente capito che si doveva fare una teologia del lavoro e delle realtà terrene? Forse perché da tanti secoli si riteneva che la forma suprema di fede vissuta è la professione dei consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza? Avrà questo a che vedere con il fatto che solo nel secolo XX la riflessione teologica e gli insegnamenti del magistero della

² Questo video presenta l'esperienza di ritiri, denominati precisamente *Work as Worship*, in alcune chiese riformate degli Stati Uniti. Per una descrizione, cfr. Thomas NELSON, *Work matters: connecting Sunday worship to Monday work*, Crossway, Wheaton, IL 2011. Lì si fa riferimento alle origini di questa esperienza nel movimento più ampio dal quale nasce, chiamato *Faith at Work*; sul tema, cfr. David MILLER, *God at Work*, Oxford University Press, Oxford 2007. "Many who are Christians complain of a 'Sunday-Monday gap', where their Sunday worship hour bears little to no relevance to the issues they face in their Monday workplace hours" (*ibid.*, pp. 9-10).

Chiesa hanno cominciato a parlare del matrimonio come una autentica vocazione³?

Vorrei chiarire subito che abbinare lavoro e procreazione, “produzione” e “riproduzione”, per usare il modo di esprimersi di Charles Taylor⁴, forma parte di una nuova riappropriazione, crescente nella teologia e il magistero cattolico, del fatto che entrambi costituiscono gli ambiti privilegiati della collaborazione dell’uomo con Dio Creatore⁵.

Inizio quindi con una promessa: spero di mostrare nelle pagine seguenti come nella serie di parole “lavoro, creazione, redenzione” nessuna è fuori luogo, e ciò perché la creazione fa da ponte fra il lavoro e la redenzione. Anzi, sosterrò che proprio modi diversi, e non sempre ben equilibrati, di comprendere il rapporto fra creazione e redenzione sono stati alla base delle insufficienze di alcune visioni, e che quindi un’adeguata comprensione di tale rapporto possa gettare luce sul paradosso che abbiamo individuato.

2. CREAZIONE E REDENZIONE, UNO SGUARDO D’INSIEME

Creazione e redenzione costituiscono l’ambito di ciò che i Padri della Chiesa chiamavano l’*economia*, l’agire di Dio nel mondo, in distinzione rispetto alla *teologia*, il mistero di Dio in sé⁶. In epoca medievale, quando inizia la sistematizzazione della *sacra doctrina*, le prime *Summae* avranno come struttura fondamentale, dopo la considerazione del mistero di Dio, le diverse dimensioni dell’economia, cioè l’*opus conditionis* e l’*opus restaurationis*, l’opera creatrice e l’opera redentrice di Dio in Cristo, che

³ Cfr. Rafael DÍAZ DORRONSORO, *La naturaleza vocacional del matrimonio a la luz de la teología del siglo XX*, Apollinare Studi, Roma 2001; più brevemente, Id., *El matrimonio cristiano, vocación sobrenatural*, in “*Annales Theologici*” 16 (2002) 319-353.

⁴ Charles TAYLOR, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 263: “‘Vita comune’ è termine tecnico che io introduco per designare gli aspetti della vita umana che hanno a che fare con la produzione e la riproduzione, ossia il lavoro, la costruzione delle cose necessarie all’esistenza e la nostra vita di esseri sessuali, ivi compresi il matrimonio e la famiglia”; cfr. anche *ibid.*, p. 267.

⁵ Così anche nell’ottica di San Josemaría, che parla frequentemente di entrambi come “partecipazione al potere creatore di Dio”: cfr., ad esempio, SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, n. 24; Id., *Amici di Dio*, n. 57.

⁶ Cfr. Giulio MASPERO, *L’uso del termine theologia nella patristica e la sua dimensione storico-salvifica*, in “*Annales theologici*” 19 (2005) 323-361.

include il compimento escatologico nello Spirito⁷. Da allora, le grandi sintesi della fede cristiana, in un modo o nell'altro, si articolano attorno a queste dimensioni del mistero della nostra salvezza: creazione, redenzione, riconciliazione.

Questa questione potrebbe sembrare un po' troppo teorica per il nostro Convegno. Ma le parole di Benedetto XVI in un incontro con sacerdoti nel 2008 non lasciano spazio ai dubbi: "per me, il rinnovamento della dottrina della Creazione ed una nuova comprensione dell'inscindibilità di Creazione e Redenzione riveste una grandissima importanza". La ragione sta nel fatto che, secondo lui, "negli ultimi decenni, la dottrina della Creazione era quasi scomparsa in teologia, era quasi impercettibile. Ora ci accorgiamo dei danni che ne derivano. Il Redentore è il Creatore e se noi non annunciamo Dio in questa sua totale grandezza – di Creatore e di Redentore – togliamo valore anche alla Redenzione. Infatti, se Dio non ha nulla da dire nella Creazione, se viene relegato semplicemente in un ambito della storia, come può realmente comprendere tutta la nostra vita? Come potrà portare veramente la salvezza per l'uomo nella sua interezza e per il mondo nella sua totalità?"⁸.

Cosa era successo nella teologia nei decenni precedenti, che aveva fatto quasi scomparire la dottrina della Creazione⁹? Tutto comincia con la diffusione delle idee di un esegeta luterano tedesco, Gerhard von Rad, e di un teologo dogmatico calvinista svizzero, Karl Barth. Nel 1936, von Rad, esperto di Antico Testamento, scrisse che la fede di Israele era di carattere essenzialmente storico-salvifico, perché riguardava gli interventi salvifici di Dio nella loro storia. Pertanto, il Creatore e la creazione non

⁷ Cfr. UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis christianae fidei*, PL CLXXVI, pp. 173-618. Sulla questione è classico lo studio di Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1966, qui concretamente pp. 293-295; vedi anche Jean-Yves LACOSTE, *Storia della Teologia*, Queriniana, Brescia 2011, pp. 153-183.

⁸ BENEDETTO XVI, *Incontro con il clero della Diocesi di Bressanone*, 6 agosto 2008.

⁹ Mi permetto di rimandare a Santiago SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, Edusc, Roma 2003; una sintesi di questo studio si trova in Id., *Creación y alianza en la teología contemporánea: síntesis de las principales claves de lectura*, in "Annales theologici" 18 (2004) 111-154; per una versione aggiornata in inglese, cfr. Id., *Creation and Covenant in Contemporary Theology: A Synthesis of the Principal Interpretative Keys*, in "Nova et Vetera" 12 (2014) 217-253; e in francese: IDEM, *Création et alliance dans la théologie contemporaine: Une synthèse des principales clés d'interprétation*, Rome 2017.

sono un tema sostanziale nella Bibbia, ma qualcosa di secondario, una proiezione alle origini, dell'umanità e del cosmo, dell'esperienza fontale di fede. Dopo von Rad, si è ripetuta molte volte l'idea che Israele non trovò Dio nell'ordine naturale, ma nei suoi interventi straordinari, e che la prima esperienza di Israele non è la creazione (nessuno c'era lì!) ma la salvezza. È la cosiddetta 'comprensione soteriologica' della fede nella creazione.

Qualche anno dopo, nel 1945, Barth pubblicava il terzo volume della sua *Dogmatica ecclesiale*, dedicando alla dottrina della creazione un notevole spazio. Lì enunciava una formula bipolare, che con gli anni ha fatto fortuna: "la creazione è il fondamento esterno dell'alleanza; l'alleanza è il fondamento interno della creazione". Dio ha predisposto dall'eternità l'essere umano per farlo diventare suo *partner* in un progetto di alleanza, e questo ha come presupposto la creazione. Conseguenza di ciò, secondo Barth, è che per la fede nella creazione è irrilevante la riflessione scientifica e filosofica, e quindi deve smettere di fungere da 'atrio dei pagani', e entrare con i due piedi, cioè totalmente, dentro il 'tempio', che è la teologia.

Questa comprensione teologica del mistero della creazione entusiasmò a partire dalla metà del XX secolo una teologia cattolica alla ricerca di un nuovo modo di fare teologia, più consone con la eredità biblica e patristica, e meno dipendente dalle strettezze dell'apologetica, che si concentrava nei presupposti filosofici. Frutto del dialogo con Barth (in autori come Balthasar, Küng e Bouillard)¹⁰, si sviluppò nella teologia cattolica una comprensione cristocentrica del mistero della creazione, riscoprendo i testi neotestamentari che, attraverso alcune preposizioni ("in lui", "per mezzo di lui", "in vista di lui"), esprimono il ruolo di Cristo nell'opera creatrice¹¹.

Ecco che il pendolo, che fino a poco tempo prima si era focalizzato sugli aspetti razionali della dottrina della creazione, si muoveva in

¹⁰ Cfr. ID., *La prima ricezione nella teologia cattolica della formula di Karl Barth sul rapporto tra creazione e alleanza*, in "Annales theologici" 31 (2017), pp. 353-393.

¹¹ Cfr. ID., *Creation in Christ in Contemporary Dogmatic Theology: A Proposal of a Synthesis*, in "Josephinum Journal of Theology" 23 (2016) 133-147; che traduce e aggiorna ID., *La creazione in Cristo nella teologia dogmatica contemporanea: una proposta di sintesi*, in AA.VV., *Creazione e salvezza nella Bibbia*, a cura di M. V. FABBRI, a cura di M. TÁBET, Edusc, Roma 2009, pp. 503-515.

direzione di una completa assunzione di tale dottrina all'interno della teologia. Questo aveva indubbi vantaggi strategici, in quanto così si cercava di evitare il conflitto con le visioni scientifiche del mondo, come anche i tanti problemi che pone l'interpretazione dei primi capitoli della Genesi. Centrando tutto sul rapporto fra l'uomo e Cristo, la dimensione antropologica e quella cristologica, altre dimensioni però vengono relegate ad un secondo piano. La teologia della creazione, che fino a quel momento costituiva un trattato specifico, verrà assorbita dalla nascente antropologia teologica. Fino al punto che gli anni sessanta e settanta sono stati definiti come quelli dell'*eclisse della creazione*. Non a caso, nel 1966, Jean Daniélou segnalava, come punto essenziale per la riflessione dei cristiani, che "i valori della redenzione non devono far misconoscere i valori della creazione"¹².

La situazione cambiò a causa di diversi fattori. Uno di essi fu l'impor-si, nell'ambito biblico, delle tesi di un altro esegeta protestante tedesco, Claus Westermann, che sostenne una interpretazione diversa da von Rad: la creazione non è dipendente nella Bibbia dai racconti storico-salvifici, ma coincide con le narrazioni popolari delle origini del cosmo e dell'uomo proprie delle culture vicine a Israele. La creazione, pertanto, non apparteneva alla loro fede, ma era un presupposto del loro pensare. La storia di Israele ha luogo su un terreno comune, quello della storia universale dei popoli. "Sia nell'Antico come nel Nuovo Testamento, il discorso sull'attività creatrice di Dio ha in sé una propria coesione e un senso; la sua origine e la sua storia è diversa da quella riguardante il tema dell'attività del Redentore"¹³. A questo dobbiamo aggiungere un fatto che pochi hanno fatto notare: lo stesso von Rad, alla fine della sua vita, pubblicò un libro sulla *Sapienza in Israele*, dove correggeva la sua impostazione esclusivamente soteriologica della creazione.

E così, e dovuto anche ad altri fattori (non ultimo la questione ecologica), a partire dagli anni ottanta, la riflessione sulla creazione ha conosciuto un nuovo ma lento risorgere. Il pendolo, essendo passato da un estremo all'altro, sembra tornare al punto di equilibrio. Di questo equilibrio dà prova, a mio avviso, la riflessione di J. Ratzinger/Benedetto XVI, il quale, da una parte, ha accolto la formula di Barth su creazione e

¹² Jean DANIELOU, *Miti pagani, mistero cristiano*, Arkeios, Roma 1995, p. 65.

¹³ Claus WESTERMANN, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1974, p. 197.

alleanza, fino al punto di utilizzarla in una omelia della Veglia Pasquale¹⁴. Dall'altra parte, però, non ha smesso di segnalare l'importanza, nel contesto odierno, di riaprire il cosiddetto "cortile dei pagani", in quanto la domanda su Dio, il Creatore, è significativa per ogni uomo, anche per i non credenti¹⁵.

* * *

Da questa vicenda conviene estrarre una conclusione. Il *proprium* della fede cristiana sta nella doppia affermazione: Il Creatore è il Redentore, il Redentore è il Creatore. Né la grandezza della redenzione come vittoria sul male e sul peccato deve oscurare la bontà primigenia della creazione, né la relativa autonomia della creazione deve minimizzare la superiorità, e la necessità dopo il peccato, della redenzione. Non sembra pertanto conveniente né una loro separazione né una loro confusione.

Lungo la storia si sono verificate entrambe le esagerazioni. Si potrebbe dire che la prima eresia all'interno del cristianesimo non è stata un'eresia cristologica o trinitaria, ma una eresia sul Dio Creatore, cioè lo gnosticismo, combattuto con grande fermezza da Padri come Sant'Ireneo¹⁶. Lo gnosticismo, già nei primi secoli ma anche in varie forme nelle diverse epoche storiche, pensa di poter prescindere dall'ordine della creazione in favore della sola redenzione: la salvezza non è una salvezza *del* mondo ma *dal* mondo. Possiamo quindi fare a meno dell'Antico Testamento e la figura del Creatore ivi tratteggiata, e rimanere con il nostro Redentore Gesù, vero volto misericordioso di Dio.

In questo disprezzo della creazione in favore della redenzione, gioca un ruolo ben preciso il tema del male e del peccato. Nel considerare che la caduta originale ha danneggiato completamente la natura umana, e pertanto l'assoluta priorità della redenzione di Cristo e della sua grazia, è inevitabile avere una visione pessimista, negativa della natura umana e del creato in generale. È questo il rischio permanente, nonostante la sua lotta contro lo gnosticismo manicheo del suo tempo, di alcune interpretazioni di Sant'Agostino, come reazione agli eccessi di una visione troppo

¹⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia nella Veglia Pasquale*, 23 aprile 2011.

¹⁵ Cfr. ID., *Discorso per la presentazione degli auguri natalizi*, 21 dicembre 2009.

¹⁶ Cfr. PAUL O'CALLAGHAN, *Metafisica cristiana. Teologia della Creazione*, Roma 2007, pp. 46-47, 66-67.

ottimista del ruolo delle forze naturali dell'uomo, legata al nome di Pelagio e i suoi seguaci, i quali invece minimizzavano l'opera redentrice della croce di Cristo¹⁷.

Sembrava che un equilibrio fosse stato raggiunto in epoca medievale, grazie ad un concetto di natura umana più ampio, che includeva i diversi stati storico-salvifici in cui essa si è venuta a trovare (integra, caduta, redenta)¹⁸, ma la vicenda attorno alla Riforma aprì di nuovo la discussione, con i ruoli cambiati: allora il magistero del Concilio di Trento difese la posizione ottimista sulla natura umana, di fronte alla visione luterana negativa¹⁹. Anche se normalmente si parla dell'eredità agostiniana di Lutero, non sempre viene a galla l'influsso, decisivo a mio parere, del nominalismo, che, in virtù della separazione fra potenza di Dio assoluta e ordinata, aveva introdotto delle fratture destinate a crescere nella visione antropologica e metafisica cristiana: fra fede e ragione, fra verità e libertà, fra natura e grazia, fra creazione e redenzione²⁰.

Se queste fratture possono essere descritte come dualistiche, dobbiamo tener presente che il dualismo porta con sé i germi del suo opposto, il monismo. In altre parole, dopo la separazione non resta che la scelta, e quindi si procede all'assorbimento di un elemento nell'altro. E così si susseguono materialismo/spiritualismo, razionalismo/empirismo, essenzialismo/esistenzialismo, scientismo/fideismo. L'elenco si potrebbe allungare. Per quanto riguarda il nostro argomento, dopo la Riforma e con lo sviluppo dell'illuminismo e altri fenomeni culturali, si è passati da un soprannaturalismo, secondo il quale Dio fa tutto e l'uomo non fa niente, ad un naturalismo secolarizzato dove Dio e la religione sono

¹⁷ Sul tema si veda lo studio di Agostino TRAPÉ, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia. 1. Natura e grazia*, Città Nuova, Roma 1987.

¹⁸ Su questo aspetto è particolarmente illuminante lo studio di Jean-Pierre TORRELL, *Nature and Grace in Thomas Aquinas*, in AA.Vv., *Surnaturel. A Controversy at the Heart of Twentieth-century Thomistic Thought*, a cura di S.-Th. BONINO, Sapientia Press, Naples, FL 2009, pp. 155-188.

¹⁹ Cfr. José Antonio SAYÉS, *Antropología del hombre caído*, BAC, Madrid 1991, pp. 173-210; Giovanni IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione: la formula "simul iustus et peccator" in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale*, Messaggero, Padova 2002.

²⁰ Sull'influsso del nominalismo in Lutero cfr. Richard Paul 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.

esclusi da questo mondo. Un primato scartante della redenzione sulla creazione, considerata ormai corrotta dal peccato, può portare anche inconsapevolmente all'estremo opposto di un primato della creazione, non concepita più in quanto tale ma come "natura" a sé, dove le mediazioni e le strutture visibili della redenzione non hanno più un ruolo, in quanto Dio è raggiungibile in una sfera diversa, nella quale il mondo può essere, al massimo, occasione di un incontro del soggetto con Lui.

Dopo questa introduzione tocca ora, sempre dal punto di vista teologico, entrare in relazione con il tema del lavoro. Inizieremo con alcune considerazioni sulla visione biblica del lavoro, per poi proseguire con una riflessione nella storia della teologia. Spero di poter mostrare come la comprensione dell'intreccio fra creazione e redenzione sia alla base di una adeguata teologia del lavoro, e di passaggio, far comprendere i limiti e i pregi delle diverse oscillazioni storiche che si sono succedute, sia in campo cattolico che protestante.

3. IL LAVORO NELL'INTRECCIO FRA CREAZIONE E REDENZIONE NELLA BIBBIA

Nel suo commento dei primi capitoli del libro della Genesi, Westermann afferma che "nel racconto della creazione, come in tutto l'Antico Testamento, il lavoro è considerato un costitutivo essenziale dell'uomo. Una vita senza lavoro non potrebbe essere, in questa prospettiva, una vita piena e riuscita, non sarebbe un'esistenza degna dell'uomo"²¹.

Uno dei pregi da riconoscere a questa spiegazione è la visione positiva che proviene da una lettura attenta delle prime pagine della Bibbia. Infatti, i racconti dei primi undici capitoli della Genesi sono intrisi della benedizione divina, che è più forte della condizione debole e peccatrice della sua creatura²². Westermann vede il compito dato all'uomo di coltivare e custodire il giardino (cfr. Gn 2,15) nel contesto

²¹ WESTERMANN, *Creazione, cit.*, pp. 135-136.

²² Questo aspetto della centralità della benedizione divina nella visione biblica della creazione è stato messo in risalto in tempi recenti da Medard KEHL, *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, Queriniana, Brescia 2012, specialmente pp. 9-10, dove sviluppa il paragrafo intitolato: *Il desiderio di benedizione e la fede nel Creatore*.

della benedizione della creatura umana, della quale fa parte il lavoro²³. È interessante notare che per Westermann 'benedizione' implica "energia per procreare"²⁴, e quindi che "il mandato di lavorare è fondato nella potenza fecondatrice della benedizione accordata da Dio"²⁵. Si tratta di una visione positiva delle attività umane, da quelle più materiali a quelle più spirituali. La Genesi è lontana da interpretazioni come quella di Karl Budde, che di fronte all'evidenza del mandato divino di lavorare prima dell'avverarsi della condizione peccatrice, sosteneva che "in nessun altro passo traspare tanto chiaramente come qui l'intervento di una seconda mano. L'uomo è posto nel paradiso per un beato godimento, non per lavorarlo e custodirlo"²⁶. Anche se questa idea poteva essere tipica di una mentalità diffusa in altre epoche, certo è che, stando al testo, Dio ha creato l'uomo per lavorare, nonostante la fatica che questo potrà comportare, e non per vivere in un paradiso magico²⁷.

Westermann non ignora che nel racconto sacerdotale esiste un tempo per l'*otiositas*, per il riposo. I giorni dell'attività hanno la loro fine in un giorno diverso, che indica precisamente il senso di tale attività. "La separazione del settimo giorno – egli spiega – dal flusso degli accadimenti quotidiani vuol indicare quale sia il fine della creatura, che Dio ha fatto perché sia suo *partner*. L'attività assegnata all'uomo non è il suo fine, il quale invece è il riposo della eternità cui fa allusione e rimanda il riposo del settimo giorno"²⁸.

Quale può essere allora la connessione fra i sei giorni di attività e il settimo giorno, fra il *Sunday* e il *Monday*, come dicevamo all'inizio? Qui Westermann fa una riflessione a prima vista sconcertante. Partendo da una comparazione con l'epopea di *Atrahasis*, dove la creazione degli uomini viene celebrata come liberazione degli dèi dal giogo del lavoro, e quindi la creazione è vista come servizio agli dèi, cioè in vista del

²³ Cfr. WESTERMANN, *Creazione, cit.*, p. 51.

²⁴ *Ibid.*, p. 82.

²⁵ *Ibid.*, p. 52. "il lavoro dell'uomo partecipa allo sviluppo della stirpe umana; la forza della benedizione accordata all'uomo in quanto creatura di Dio produce i suoi effetti anche nel lavoro" (*ibid.*, p. 51).

²⁶ Citato in *ibid.*, p. 134. Il riferimento completo dell'opera di questo teologo ed esegeta evangelico tedesco è Karl BUDDE, *Die Biblische Urgeschichte (Gen 1-12,5)*, Ricker, Gießen 1883.

²⁷ Cfr. WESTERMANN, *Creazione, cit.*, 135 e 172.

²⁸ *Ibid.*, p. 112.

culto, il nostro autore dice che il racconto genesiaco è completamente diverso: lì l'uomo è stato creato non per il culto degli dèi, bensì per l'attività civilizzatrice sulla terra. È vero che il documento proviene dalla tradizione sacerdotale che mira alla costruzione del Tempio e al servizio liturgico. Qui tuttavia il culto non costituisce il senso della creazione dell'uomo, ma esso è inserito in un contesto più ampio, che è il dominio dell'uomo sulla terra²⁹.

Westermann sembra così escludere l'attività religiosa dal *proprium* dell'uomo. In realtà, a ben vedere, si tratta solo, a mio avviso, di un richiamo a quella che potremmo chiamare la 'secolarità originale' dell'umanità. Dio ha creato l'uomo per collaborare nella sua opera creatrice, attraverso la procreazione e il lavoro, ed è così che l'uomo dà gloria a Dio. Seguendo l'interpretazione che molti studiosi danno dei termini ebraici che noi traduciamo come "coltivare" e "custodire" (*ábodah* e *shamar*), Scott Hahn ha descritto Adamo come "sacerdote del tempio cosmico" attraverso la sua vocazione a lavorare la terra, collaborando con quel Dio, la cui opera creatrice è precisamente descritta come un'attività lavorativa³⁰.

A questo proposito, è interessante notare come Vandana Shiva ha richiamato l'attenzione su una testimonianza proveniente dalla sua tradizione indù, quella di Basava, personaggio del secolo XII, filosofo e riformatore sociale, che aveva l'idea del lavoro come culto. "Lavorare bene è divino. [...] Non c'è nulla di più sacro del lavoro". Nella sua visione, qualsiasi lavoro svolto con distacco e intrapreso per il bene del mondo e degli altri diventa una funzione sacra, *Kayaka*, e quindi il lavoro è concepito come servizio di culto³¹.

Viene qui in mente l'idea della triplice dimensione della cultura umana, racchiusa nell'etimologia latina del *colere*: coltivare la terra, coltivare

²⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 90-91.

³⁰ Cfr. Scott W. HAHN, *Ordinary Work, Extraordinary Grace: My Spiritual Journey in Opus Dei*, Doubleday, New York 2006; in particolare il capitolo terzo: *The Catholic Work Ethic*, pp. 25-36. Lì si legge: "God made Adam to work, and God made him to be a priest in the cosmic temple" (*ibid.*, p. 28).

³¹ Cfr. Vandana SHIVA, *La convergenza tra spiritualità, sostenibilità e giustizia*, in AA.VV., *Terra, Anima, Società*, vol. 2, Edizioni Fiori Gialli, Velletri 2006. Vandana Shiva, direttrice del *Bija Vidyapeeth*, l'Istituto Internazionale del Vivere Sostenibile, a Dehra Dun, in India, si richiama a Gandhi, che denunciava come uno dei sette peccati sociali quello della 'ricchezza senza lavorare', e sostiene quindi che il lavoro come culto può essere, ai nostri giorni, una forza rivoluzionaria, come lo fu nove secoli fa.

sé stessi, e dare culto a Dio. Questa triplice ripartizione si corrisponde con la classica suddivisione della ragione umana, rispettivamente, tecnica, pratica e teorica; e anche con ciò che in terminologia marxiana può chiamarsi infrastruttura, struttura e superstruttura³². “Così si può capire ora più chiaramente che cultura è il riferimento dell’uomo al mondo, agli altri uomini e a Dio, che quel riferimento esprime la struttura costitutiva e operativa dell’uomo e che, di conseguenza, è la realizzazione adeguata della sua natura, il modo in cui l’uomo realizza sé stesso, tanto individualmente come storicamente”³³. Pertanto, religione e cultura, sacro e profano, liturgia e lavoro, sono chiamati ad incontrarsi in un rapporto vicendevole, in quanto provengono dallo stesso Dio Creatore e appartengono al suo originario disegno di benedizione³⁴.

Lasciando da parte il dibattito sulla difficile questione del peccato originale, dobbiamo convenire con Westermann sull’affermazione che la benedizione di Dio permane nella sua creazione³⁵, nonostante le conseguenze distruttrici del peccato sulla realtà umana, e concretamente il lavoro e la sessualità. A proposito della cacciata dal paradiso, constatata come fin dalle origini il lavoro umano è sempre in qualche modo connesso con la fatica e la stanchezza: ogni tipo di lavoro produce spine e cardi non eliminabili, ogni guadagno esige sudore³⁶.

Questo non è pessimismo, ma il riconoscimento realista della necessità di collegare la creazione alla redenzione nella nostra storia salvifica. A questo tema dedica Westermann le riflessioni conclusive del suo studio

³² Cfr. Jacinto CHOZA, *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid 1988, p. 439: “La objetivación de estos tres planos de la razón (teórica, práctica, técnica) es lo que, según la terminología que Marx pusiera en circulación, se puede denominar superestructura, estructura e infraestructura o base, respectivamente. A su vez, estos tres planos de la razón y de la cultura se corresponden también con las tres raíces semánticas y pragmáticas del término ‘cultura’, a saber, cultivo de la tierra, cultivo del hombre (educación, formación, *Bildung*) y culto a Dios”.

³³ *Ibid.*, p. 440.

³⁴ Su questi aspetti sono interessanti le riflessioni contenute in Joseph RATZINGER, *Introduzione allo Spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, specialmente il capitolo secondo della prima parte: *Liturgia, cosmo, storia*.

³⁵ Westermann afferma che l’uomo è creato come un essere mancante, ma, nonostante tutte le trasgressioni, l’energia della benedizione non viene mai tolta all’umanità separata da Dio. La benedizione data con la creazione sussiste e continua ad operare efficacemente nel succedersi delle generazioni: cfr. WESTERMANN, *Creazione, cit.*, pp. 202-203.

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 172.

sulla creazione nella Genesi, stabilendo che, se la creazione appartiene in qualche modo alla fede, nonostante sia solo un presupposto del pensiero ebreo, è perché in Israele, e poi nel cristianesimo, si opera una connessione tra la creazione, che è l'ambito della benedizione divina originaria, e la redenzione, che è l'ambito dell'agire liberatore di Dio nella storia.

Per Westermann, "il discorso sul Creatore non è fondato nel discorso cristiano come tale. Ciò doveva una buona volta venire in luce [...]. Non si può parlare di Gesù Cristo senza parlare del Creatore". In linea con quanto abbiamo visto prima a proposito di Ratzinger, l'esegeta tedesco denuncia i rinnovati tentativi radicali nel presente di eliminare dal discorso cristiano il tema del Creatore. E chiedendosi il perché della fermezza della Chiesa nel mantenere la dottrina della creazione, sostiene: "Il discorso sul Creatore nel Nuovo Testamento è un dato di tradizione; ma esso è necessario come dato tradizionale per il messaggio del Nuovo Testamento sulla redenzione. Poiché la redenzione attuata in Cristo è per tutto il mondo e l'intera umanità, essa è necessariamente connessa con il Creatore del mondo e dell'umanità"³⁷. Come al centro dell'Antico Testamento stava la professione di fede nella liberazione di Israele, così il centro del Nuovo Testamento è il messaggio di salvezza di Cristo. E quindi, come la liberazione d'Israele non può essere raccontata senza fondarla nella preistoria, e dunque viene ampliata fino a comprendere gli origini dell'umanità, perché ciò che accade a Israele non si limita ad esso, ma si tratta di un intervento divino rivolto a tutta l'umanità³⁸, così anche troviamo la stessa polarità creazione-redenzione nell'attività di Gesù. "Ciò che Gesù fa nella prima parte dei vangeli corrisponde all'efficacia della benedizione di Dio. Qui Gesù è il salvatore nel senso semplicissimo che egli sana la creazione, l'essere creato proveniente da Dio e la riordina guarendo i malati, dando da mangiare agli affamati e salvando gli uomini che sono in pericolo di morte"³⁹.

Westermann avrebbe potuto aggiungere alla sua argomentazione il fatto che Gesù stesso, il Redentore, ha dedicato la maggior parte della sua esistenza terrena al lavoro, ha vissuto una vita, per così dire,

³⁷ *Ibid.*, p. 197.

³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 204.

³⁹ *Ibid.*, p. 206.

all'insegna della secolarità⁴⁰, nel nascondimento della vita quotidiana di famiglia e di lavoro a Nazareth. Le prime decadi della vita di Gesù, sulle quali poco si soffermano i Vangeli e meno ancora si è soffermata la tradizione teologica, non possono essere separate dalla sua missione di redimere l'umanità dal peccato attraverso il suo mistero pasquale di passione, morte e risurrezione⁴¹. Il mistero pasquale, che inizia una nuova creazione, non può essere slegato dai primi anni della vita di Gesù, come nel racconto della Genesi il settimo giorno non è staccato dai primi sei, ma è loro coronamento. In modo particolare, la croce di Gesù, elevata da terra e destinata ad essere innalzata dai suoi discepoli, è l'estrema manifestazione di amore, dove si incrociano la fecondità del lavoro, inteso come sforzo e sacrificio, e la fecondità sponsale che, come frutto della donazione della propria vita, è capace di generare vita nuova, quella che sgorga dal costato aperto del Salvatore.

⁴⁰ "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" (Martin RHONHEIMER, *Faith, Secularity, and the Experience of the World*, in "Communio" 37 (2010) 356-364, qui 358).

⁴¹ Sono pertinenti a questo proposito le riflessioni di Ernst BURKHART – Javier LÓPEZ DÍAZ, *Vita quotidiana e santità nell'insegnamento di San Josemaría Escrivá. Studio di teologia spirituale*, vol. I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, p. 344: "Questa obbedienza amorosa di Gesù durante gli anni della vita a Nazareth, ha due aspetti che sarebbe opportuno distinguere senza però separarli. Da una parte, ha obbedito alla Volontà del Padre espressa nella Creazione quando ha affidato all'uomo il compito di perfezionare il creato con il suo lavoro e di formare la famiglia e la società (cfr. Gn 1,28;2,15). Gesù, infatti, ha lavorato come artigiano (cfr. Mt 13,55), ha vissuto in famiglia con Maria e Giuseppe, e in rapporto con i parenti (cfr. Mc 6,3), e ha preso parte alla vita sociale (come testimonia per esempio Gv 2,1-2). Il secondo aspetto della sua obbedienza deriva dal fatto che ha voluto assumere tutte queste realtà con le conseguenze del peccato stabilite da Dio – la fatica del lavoro, il dolore e, in ultimo termine, la morte (cfr. Gn 3,16-19) – per redimerci dal peccato stesso. Questi due aspetti sono intimamente connessi, come lo sono Creazione e Redenzione, e non si devono separare, ma è necessario distinguerli se non si vuole ridurre l'obbedienza redentrice di Gesù soltanto al secondo aspetto. Ciò porterebbe a considerare che, nella vita di Cristo, avrebbero avuto valore santificatore e redentore soltanto la Croce e le sofferenze della vita quotidiana, non le stesse attività volute da Dio nella creazione: il lavoro e la vita familiare e sociale. Non è solo l'obbedienza, manifestata nell'abbracciare le sofferenze per amore, ad avere valore redentore, ma anche l'obbedienza amorosa alla Volontà di Dio nel compimento dei suoi disegni sulla Creazione, abbracciando certamente, il dolore e la fatica che accompagnano tali compiti dopo il peccato".

Come ricordava Westermann, la benedizione divina non si è mai ritirata dalla creazione nonostante il dilagare del peccato. Si può dire allora che la croce di Gesù è la nuova benedizione divina sul mondo, data dal Padre mediante lo Spirito Santo in quel Figlio che, come diceva Sant'Ireneo, già dall'inizio sosteneva la creazione intera con le sue braccia estese in forma di croce sul mondo⁴². In questa visione essenzialmente ottimista della realtà creata, la *kenosis* redentrice di Cristo non è un assorbimento della creazione, ma una ricapitolazione che ridona, in modo ancora più grande, l'originaria benedizione divina alle creature⁴³.

Riassumendo, si può allora dire che, seguendo la polarità fra creazione e redenzione in Cristo nella dinamicità del loro rapporto, sia il lavoro che il matrimonio sono visti nella Scrittura in termini positivi, come appartenenti alla benedizione divina originaria, e che, su questa base, la redenzione di Cristo dal peccato ricrea e dà pieno valore a queste realtà, che non vengono assorbite in quanto al loro significato proprio, ma assunte in una nuova prospettiva: il matrimonio sarà segno dell'amore sponsale di Cristo per la sua Chiesa, un sacramento della Nuova Alleanza, mentre il lavoro umano, nella sua finalità di trasformazione del mondo, riceverà da Cristo una elevazione a poter essere collaborazione dell'uomo non solo nell'opera creatrice, ma anche in quella redentrice, rendendo di nuovo l'ordine del mondo al Padre.

Abbiamo rilevato solo alcuni spunti nella Scrittura per considerare il lavoro in relazione con la creazione e la redenzione. Come mai, allora, è stata accordata così poca importanza al tema del lavoro nella storia della teologia cristiana?

4. SVILUPPI STORICI SUL RAPPORTO FRA LAVORO, CREAZIONE E REDENZIONE

Nelle riflessioni sul rapporto fra creazione e salvezza nell'insieme della Sacra Scrittura, è frequente osservare che, mentre all'inizio il popo-

⁴² SANT'IRENEO, *Adversus haereses*, V, 18, 3: "si è fatto uomo negli ultimi tempi, è nel mondo e in quanto è invisibile sostiene tutte le cose create ed è impresso in forma di croce in tutto il creato, perché come Verbo di Dio governa e dispone tutte le cose".

⁴³ Su questi aspetti rimando al mio studio *L'ottimismo creazionale di San Josemaría*, Edusc, Roma 2014,

lo d'Israele trovò Dio negli eventi salvifici e portentosi che sperimentò, poi con il passare del tempo, come attesta la letteratura sapienziale, la riflessione e la conoscenza di Dio si arricchirono dell'esperienza dell'ordine del cosmo e della sua bellezza. Se prima si incontrava Dio nella storia, dopo si imparò a trovarlo anche nella natura; se prima lo si riconosceva nei fenomeni straordinari a favore del popolo, dopo si apprese a lodarlo e ringraziarlo nei ritmi naturali e ordinari del mondo. Come abbiamo già detto, von Rad approfondì questo aspetto alla fine della sua vita con il suo studio sulla *Sapienza in Israele*, e qui ovviamente il punto da sottolineare è che questo lento processo di maturazione non è una perdita o una corruzione della genuina fede salvifica, ma un suo approfondimento sapienziale, un suo radicarsi nel fondamento⁴⁴. Nonostante non siano mancate nel secolo XX alcune visioni riduttive che contrapponevano la metafisica e la storia della salvezza, certo è che l'esito delle vicende che abbiamo descritto in precedenza ha portato verso una visione equilibrata, dove la dimensione metafisica e quella storico-salvifica non sono opposte, ma in una relazione dinamica di mutuo arricchimento⁴⁵.

A questo punto, mi permetterei di fare un paragone. Anche il nuovo popolo di Dio, la Chiesa, ha incontrato Dio all'inizio nei portenti realizzati da una persona fuori dal comune, Gesù Cristo, soprattutto la sua Risurrezione dai morti. Questo è infatti il primo annuncio, il cherigma primitivo: "Gesù è risorto!" Il trionfo del regno di Dio è vicino. L'attesa escatologica dei primi cristiani era molto intensa. Da qui anche la loro straordinaria capacità di eroismo nella testimonianza della fede con il dono della propria vita nel tempo delle persecuzioni. Tuttavia, a poco a poco si dovette fare i conti con la realtà, che si presentava come un lento protrarsi nel tempo dell'avvenimento del Regno. Come è stato mostrato da diversi autori, il ritardo dell'avvento della parusia è stato vissuto con crescente normalità da parte della Chiesa dei primi secoli⁴⁶. Ci si rese conto del senso di tante parole di Gesù che, lette con la luce dello Spirito Santo, indicavano decisamente tempi più lunghi di quelli che si sareb-

⁴⁴ Cfr. O'CALLAGHAN, *Metafisica cristiana. Teologia della Creazione, cit.*, pp. 39-49, 87-94, qui p. 91; vedi anche Leo SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia*, BAC, Madrid 1974, pp. 8-10.

⁴⁵ Cfr. SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, pp. 297-315.

⁴⁶ Cfr. Paul O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di Escatologia cristiana*, Edusc, Roma 2013, p. 95.

bero aspettati. La Chiesa dunque, soprattutto dopo le persecuzioni dei primi secoli, si stabilì con una struttura che gli permettesse di compiere la missione di evangelizzazione dei popoli. Ma già dall'inizio si avvertì che il Vangelo doveva essere vissuto nella vita ordinaria⁴⁷.

Il punto del paragone, forse troppo pretenzioso, è che come il popolo d'Israele ebbe bisogno di molto tempo per una maturazione della sua fede che arrivasse a trovare Dio nella normalità dei ritmi della natura, si può dire la stessa cosa per il nuovo popolo di Dio, la Chiesa, che ha avuto bisogno di molto tempo, alcuni secoli, per maturare la comprensione di alcune verità fondamentali della fede, e concretamente il valore intrinseco delle realtà terrene, del lavoro e della vita quotidiana, in ordine alla salvezza.

4.1. *L'epoca medievale. San Benedetto e San Tommaso d'Aquino*

Da sempre la Chiesa ha sostenuto la bontà della creazione, della materia, del corpo e del matrimonio di fronte alle visioni gnostiche, come abbiamo già fatto notare. Nei secoli della *christianitas* medievale, poi, ci sono stati tanti progressi nel campo dell'economia, del diritto, dell'agricoltura, della preservazione e dello sviluppo della cultura; concretamente, per esempio, sono nate le corporazioni (*universitates* o *collegia*) come prime associazioni di lavoratori⁴⁸.

È ben saputo che il monastero costituisce una parte essenziale della vita e la cultura medievali. L'ideale monastico espresso nel motto benedettino *ora et labora* (o meglio: *ora, lege et labora*) implicava una visione positiva dell'attività lavorativa⁴⁹. Ricordiamo, infatti, la differenza nei

⁴⁷ Purtroppo qui non possiamo trattenerci nella riflessione cristiana dei primi secoli sul tema e neanche stabilire una comparazione con la visione del lavoro nel mondo antico. Su questo, cfr. Giorgio FARO, *La filosofia del lavoro e i suoi sentieri*, Edusc, Roma 2014, pp. 21-101.

⁴⁸ Cfr. AA.Vv., *L'uomo medievale*, a cura di Jacques LE GOFF, Laterza, Bari 1993; Thomas Ernest WOODS, *Come la Chiesa Cattolica ha costruito la civiltà occidentale*, Cantagalli, Siena 2007; Christopher DAWSON, *La formazione della Cristianità Occidentale*, D'Ettores Editori, Crotone 2009.

⁴⁹ A quanto pare, la diffusione del motto *ora et labora* sarebbe frutto di una semplificazione che omette un aspetto dell'attività monastica, la lettura, che è stato sempre presente nella tradizione, come mostrano alcuni testi di Isacco di Sceti ("Quando sei

greci fra l'*otium*, la contemplazione, e il *nec-otium*, cioè il lavoro, definito così in termini negativi. Tale contrapposizione è assente dalla visione cristiana, perché in essa il lavoro forma parte del disegno divino creatore⁵⁰. Esiste un'altra distinzione, quella fra vita attiva e contemplativa, come succedeva, ad esempio, a Cluny, dove alcuni monaci si dedicavano alla liturgia (*Opus Dei*), altri invece ai lavori materiali. Come si legge nella *Regola*, "l'ozio è nemico dell'anima, perciò i monaci devono dedicarsi al lavoro in determinate ore e in altre, pure prestabilite, allo studio della parola di Dio". Addirittura, si dice poco dopo che "i monaci sono veramente tali, quando vivono del lavoro delle proprie mani come i nostri padri e gli Apostoli"⁵¹.

Osserviamo per inciso che, anche se nei testi più antichi per *Opus Dei* si intende la vita spirituale del monaco nel suo insieme, poi a poco a poco il significato si restrinse per designare la vita di orazione organizzata intorno alla lettura della Parola di Dio, alla salmodia e alla preghiera silenziosa, cioè, l'occupazione principale della vita cenobitica, alla quale nulla si deve anteporre⁵². Per stimolare i suoi monaci nella recita del Salterio, San Benedetto dice che "dei nostri padri si legge che in un sol giorno adempivano con slancio e fervore quanto è augurabile che noi tiepidi riusciamo a eseguire in una settimana"⁵³. Pare che così alludeva all'episodio di un egiziano che andò a visitare un altro, che lo volle ossequiare con una buona cena – un piatto di lenticchie – ma prima lo invitò a pregare dicendo: "Facciamo l'Opera di Dio (*Opus Dei*), e poi

seduto nella tua cella presta attenzione a tre cose: al lavoro manuale, alla meditazione dei Salmi e alla preghiera") e di Isidoro di Siviglia ("Il servo di Dio deve incessantemente leggere, pregare e lavorare"). Nel XIII secolo, sant'Edmondo di Abingdon sintetizzò la tradizione autentica del motto in alcuni versi che García Cisneros, abate di Monserrat, avrebbe citato nel XVI secolo in due occasioni: *Nunc lege, nunc ora / Sacra vel in arte labora / Sic erit hora brevis / Et labor ipse levis*. Cfr. Jean LECLERCQ, *Umanesimo e cultura monastica*, Jaca Book, Milano 1989; Salvatore PRICOCO, *Il monachesimo*, Laterza, Bari 2003. Sul tema si trattiene anche James Bernard MURPHY, *Opus Dei: Prayer or Labor?*, in "Sophia" 2 (2010/2) 246-263, qui 250-256.

⁵⁰ Seguiamo qui le riflessioni di Christine GAUTIER, *Collaborateurs de Dieu. Providence et travail humaine selon Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2015, pp. 242-245.

⁵¹ SAN BENEDETTO DA NORCIA, *La Santa Regola*, capitolo XLVIII: *Il lavoro quotidiano* (disponibile in rete: http://www.ora-et-labora.net/RSB_italiano.html [27.11.2017]).

⁵² "Non si anteponga nulla all'opera di Dio (*nihil operi Dei praeponatur*)" (*ibid.*, capitolo XLIII).

⁵³ *Ibid.*, capitolo XVIII.

mangeremo". Ambedue erano tanto fervorosi che uno recitò l'intero salterio e l'altro (sempre a memoria, s'intende) due Profeti maggiori⁵⁴.

Anche se non tutti i monaci seguono la regola di san Benedetto, in ogni forma monastica esiste una integrazione del lavoro manuale. Tommaso d'Aquino, che non è stato monaco benedettino nonostante i progetti della sua famiglia, parla del lavoro manuale indicando tre finalità: dominio del corpo, lotta contro l'oziosità e sostentamento. Mentre le due prime hanno a che vedere con l'interiorità dell'uomo, la terza si riferisce all'esteriorità. Così, è chiaro che, per compiere la sua vocazione, il monaco non si può limitare alle preghiere, deve fare anche qualche attività esteriore, in armonia con la sua attività interiore, e questo è la virtù⁵⁵.

Quindi, a differenza dell'*otium* greco, nei monaci l'integrazione di interiorità e esteriorità, di individualità e socialità, implica che la perfezione non può consistere solo in una contemplazione spirituale, ma che questa si deve integrare con l'attività esteriore. La loro separazione dalla mondanità li porta ad una presenza particolare nel mondo, di solidarietà con gli uomini, specialmente i bisognosi.

Come è stato mostrato anche recentemente, nel pensiero di San Tommaso d'Aquino si trovano interessanti riflessioni sulla dimensione antropologica del lavoro, opera della ragione e delle mani, come ambito di perfezionamento morale e di cooperazione all'agire della provvidenza divina nel mondo⁵⁶. Nel contesto dell'attuale perdita di senso della nostra condizione materiale, che si cela dietro l'imporsi della cosiddetta cultura digitale, Fabrice Hadjadj ha richiamato l'attenzione, sulla saggezza nascosta in questa visione⁵⁷.

⁵⁴ Cfr. LORENZO SENA, "Appunti sulla Regola di S. Benedetto", in [http://www.ora-et-labora.net/commentoV_opusdei.html#Opus Dei](http://www.ora-et-labora.net/commentoV_opusdei.html#Opus%20Dei) (27.11.2017), Fabriano, Monastero S. Silvestro, 1980, che rimanda a *Vitae Patrum* 3,6; 5,4-57.

⁵⁵ Cfr. GAUTIER, *Collaborateurs de Dieu. Providence et travail humaine selon Thomas d'Aquin*, cit., pp. 244-245.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 220-234.

⁵⁷ "Devant cette perte du sens de la matière, il s'agit de revenir à une théologie de la création en acte, et donc à la sagesse de la devise bénédictine : 'Ora et labora'. Pour que des personnes hypnotisées par le virtuel et l'atomisme ouvrent à nouveau leur esprit, il faut les entraîner à travailler de leurs mains, jouer d'un instrument de musique dégrossir une bille des bois, cultiver un potager, découvrir que les nourritures n'apparaissent pas magiquement sur les rayonnages des supermarchés et que l'on ne fait

Secondo M.-D. Chenu, san Francesco e San Domenico trionfarono laddove i Valdesi fallirono. Gli ordini mendicanti incarnarono uno spirito nuovo, più vicino alle realtà cosmiche dove l'uomo trova la sua funzione terrestre. Veniva così superata una tendenza troppo unilaterale verso l'interiorità, tipicamente agostiniana, che poteva chiudere in un idealismo conducente alla disgiunzione tra la realtà interiore e l'espressione sociale⁵⁸. Eredi di questa sensibilità, prosegue Chenu, certi cristiani hanno ignorato la storia, e preda da un falso spiritualismo, hanno scartato la materia come appartenente alla vera natura umana. Ecco allora il valore del tomismo, nella sua tesi fondamentale dell'unione sostanziale di anima e corpo, viste non come due sostanze diverse, al modo dualista platonico e agostiniano, ma in una visione unitaria della persona⁵⁹.

Concretamente, Chenu applica al lavoro la distinzione tra *finis operis* e *finis operantis*, considerando che si deve evitare di piegare la finalità e consistenza propria del lavoro alle intenzioni soggettive, come anche una esagerazione della dimensione oggettiva che porti alla spersonalizzazione del lavoro⁶⁰. Chenu vede qui una messa a fuoco dell'alternativa tra la considerazione dualista oppure unitaria di materia e spirito. Mentre per il dualismo (sia platonico che cartesiano) è intollerabile una concezione oggettiva del lavoro come *perfectio operis*, in quanto alienazione del soggetto, per Tommaso invece, che cerca una visione unitaria, non sono separabili la perfezione dell'agente e quella della sua opera⁶¹.

pas pousser l'herbe en tirant dessus. Les exigences du manuel dissipent les mirages du digital" (Fabrice HADJADJ, *L'aubaine d'être né en ce temps. Pour un apostolat de L'Apocalypse*, Emmanuel, Paris 2015, pp. 48-49). Sul valore del lavoro, egli cita il libro di Matthew B. CRAWFORD, *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*, La Découverte, Paris 2010, il quale, a sua volta, rimanda a Albert BORGMANN, *Power Failure: Christianity in the Culture of Technology*, Brazos, Grand Rapids, MI 2003.

⁵⁸ Cfr. Marie-Dominique CHENU, *Hacia una Teología del trabajo*, Estela, Barcelona 1960, pp. 75-76.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 92-93.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 31; in questo poggia sullo studio di Jean LACROIX, *Personne et amour*, Seuil, Paris 1955, concretamente il capitolo intitolato *Personne et travail*.

⁶¹ Cfr. CHENU, *Hacia una Teología del trabajo*, cit., p. 32. A questo proposito, è stato osservato che "Chenu – per dare importanza alla perfezione dell'opera realizzata – in questo testo separa eccessivamente *finis operis* e *finis operantis*, attribuendo una strana priorità alla perfezione dell'opera sulla perfezione della persona" (Fernando OCÁRIZ, *Il concetto di santificazione del lavoro*, in *Natura, grazia e gloria*, Edusc, Roma 2002, pp. 259-269, qui p. 265, nota 4).

Della stessa opinione è Gustave Thils, secondo il quale la teologia dogmatica non sempre ha trattato di quella parte del suo oggetto che è il legame delle creature con Dio, perché si è data troppa importanza all'anima rispetto al corpo, all'individuale rispetto al sociale⁶². Non succedeva così nelle grandi sintesi teologiche del Medio Evo, nelle quali era presente l'interesse dottrinale per i valori creati temporali⁶³, in particolare nel pensiero di San Tommaso. Thils fa sua una osservazione di Sertillanges, che affermava: "Non è san Tommaso, ma sono gli agostiniani, i neo-platonici, i loro predecessori e i loro contemporanei – senza parlare dei loro successori – che, assorbiti nel divino, dimenticavano i prolungamenti del divino da parte della materia e i prolungamenti dell'anima nel corpo"⁶⁴. Infatti, "nella prospettiva tomista non è solo l'uomo che è assunto in Dio, bensì tutta la natura, l'ordine totale della creazione mantiene con la soprannatura relazioni del tipo materia-forma: tutto il creato dev'essere cristiano in Cristo, spirituale nello Spirito, figlio adottivo di Dio Padre"⁶⁵. Pertanto, anche se bisogna riconoscere ovviamente che "la teologia medievale non dava l'importanza che oggi vediamo necessaria ai valori temporali", tuttavia essa "aveva i principi universali che basterebbe prolungare per rispondere a questa sfida"⁶⁶. E così, "avere lo spirito di San Tommaso vuol dire ritrovare la grande idea che ha dominato la sua vita: la visione di un'armonia da stabilire tra i due valori giganteschi in lotta: nel secolo XIII questi valori si chiamavano ragione e fede, filosofia e teologia: oggi hanno per nome Dio e mondo"⁶⁷.

Quindi, due importanti autori che nel secolo XX si sono sforzati per sviluppare una teologia del lavoro, come vedremo dopo, hanno trovato una fonte d'ispirazione nel pensiero dell'Aquinate, pur riconoscendo che ci sono temi che allora non godevano della stessa attenzione che oggi meritano, ad esempio il lavoro. In questo senso, come è stato segnalato da alcuni autori, è significativa l'assenza di una riflessione teologica sugli

⁶² Cfr. Gustave THILS, *Teologia delle realtà terrene*, Paoline, Alba 1968, pp. 71-72.

⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 66.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 138, che cita Antonin-Dalmace SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, Flammarion, Paris 1931, pp. 69-70.

⁶⁵ THILS, *Teologia delle realtà terrene*, cit., p. 141.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 149.

anni di lavoro quotidiano di Gesù a Nazareth⁶⁸. È stato anche segnalato che Tommaso segue principalmente la comune impostazione medievale del lavoro come pena del peccato, centrata soprattutto nel commento del capitolo terzo della Genesi, dove si parla della maledizione dopo la caduta⁶⁹. Questa visione ha condizionato per secoli la teologia del lavoro, insistendo sulla questione ascetica e il suo valore redentore.

Bisogna ammettere che forma parte della cosmovisione della *christianitas* medievale la superiorità dello stato di perfezione, nella professione dei consigli evangelici, come modello e forma del vivere cristiano. È significativo, a questo proposito, l'affresco del Giudizio finale nel santuario abruzzese de *La Madonna dei Bisognosi*: mentre il paradiso appare popolato da chierici, monache e religiosi, nel purgatorio invece si vedono rappresentate tutte le professioni conosciute al momento, cristiani comuni di ogni estrazione sociale. È questa un'idea diffusa da secoli, che cioè tutti devono arrivare in cielo, ma che la perfezione cristiana è riservata a coloro che rinunciano al mondo⁷⁰. La figura di Sant'Omobono, lavoratore medievale laico⁷¹, purtroppo, è un'eccezione al quadro generale.

4.2. I riformatori. Lutero e Calvino

Non deve sorprendere allora che, in un contesto di forte crisi, si sia verificato un processo di de-clericalizzazione e de-monacazione del cristianesimo, ad opera di Lutero e gli altri riformatori. Contro la pretesa superiorità di coloro che ostentavano i voti di castità, povertà e obbedien-

⁶⁸ Cfr. José Luis ILLANES, *La santificazione del lavoro. Il lavoro nella storia della spiritualità*, Ares, Milano 2003, pp. 54-55.

⁶⁹ Cfr. GAUTIER, *Collaborateurs de Dieu. Providence et travail humaine selon Thomas d'Aquin*, cit., p. 220, che cita Jacques LE GOFF, *Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval*, in *Le travail au Moyen Age. Une approche interdisciplinaire*, Actes du colloque international de Louvain-La-Neuve, (Université Catholique de Louvain), Publications de l'institut d'études médiévales, Louvain-La-Neuve 1990, pp. 7-22, qui pp. 11-12.

⁷⁰ Cfr. Martin RHONHEIMER, *Verwandlung der Welt*, Adamas, Köln 2006, p. 49 che si rifà a Giorgio FARO, *Il lavoro nell'insegnamento del beato Josemaria Escrivá*, Agrilavoro Edizioni, Roma 2000, p. 92.

⁷¹ Cfr. Id., *La filosofia del lavoro e i suoi sentieri*, pp. 127-128.

za, ha luogo un riposizionamento della figura del laico cristiano, e quindi dell'esistenza ordinaria secolare, fatta di lavoro e vita familiare, come ambiti di esercizio dell'unico sacerdozio, che appartiene a tutti i battezzati⁷². Indipendentemente dal valore che si voglia attribuire alla famosa tesi di Max Weber sull'influsso dell'etica protestante nella formazione del capitalismo moderno⁷³, dal punto di vista strettamente teologico bisogna rilevare che qui siamo davanti, più che ad un apprezzamento della dimensione creaturale in quanto tale, ad una forte reazione di fronte al clericalismo.

Come ha segnalato Taylor⁷⁴, il rifiuto del sacro e della mediazione ha prodotto una valorizzazione dello *status* della vita profana. È diventato allora decisivo l'impegno personale del credente, che, unito alla dichiarata inanità delle opere umane, è una manifestazione della tesi della salvezza per la sola fede. Taylor parla della barca come immagine della Chiesa medievale, dove i chierici e i religiosi remavano, mentre i laici erano i passeggeri. Nell'epoca della riforma la barca entrò in crisi e insieme ad essa anche i rematori. Allora presero le redini i naviganti, buttando ogni istanza mediatrice, e alla fine risultò che ognuno doveva remare per sé stesso, rapportandosi cioè direttamente con Dio, nella sua propria scialuppa. E così, negando forme speciali di vita che avevano la pretesa di essere la sede privilegiata del sacro, hanno negato la distinzione stessa tra sacro e profano e affermato la loro compenetrazione. "L'istituzione monastica fu vista come un insulto alla dignità spirituale del lavoro produttivo e della vita familiare, la loro degradazione a zone di sottosviluppo spirituale. Il ripudio del monachesimo fu una riaffermazione della vita laica come ambito privilegiato della realizzazione del disegno divino. Lutero dà testimonianza di questa rottura con la sua

⁷² Questo fenomeno è descritto con grande chiarezza da TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit., particolarmente nel capitolo 13 (*Dio ama gli avverbi*) della terza parte, dedicata a *L'affermazione della vita comune* (pp. 262-290).

⁷³ Max WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Leonardo, Roma 1945. Per uno *status quaestionis* della ricezione anche in ambito cattolico, cfr. Juan Manuel BURGOS, *Weber e lo spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive*, in "Acta Philosophica" 5 (1996/2) 197-220.

⁷⁴ Cfr. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit., 271 ss. Queste analisi sono condivise e sintetizzate da RHONHEIMER, *Verwandlung der Welt*, cit., pp. 53-58, che parla della "prima riscoperta della vita ordinaria" (*Die erste Wiederentdeckung des gewöhnlichen Lebens*).

stessa vita abbandonando la condizione monastica e sposando una ex monaca⁷⁵.

Taylor mostra che il fondamento teologico di questa radicale rivalutazione della vita comune è la fede biblica in Dio come Creatore, tema classico che ora fa apparire la vita lavorativa come partecipazione umana all'affermazione del Creatore. Ma precisa subito che la sintesi della dichiarazione della bontà originaria delle cose concepita secondo l'eredità platonico-agostiniana fu motivo di tensioni, dispute e fratture all'interno della civiltà cristiana. In particolare, "nominalisti e tardi riformatori, per non dire di molti altri ancora, preoccupati com'erano di difendere soprattutto la sovranità di Dio come creatore e preservatore, protestarono contro la nozione di un ordine cosmico"⁷⁶, e così l'opposizione paolina di spirito e carne verrà interpretata sulla scorta dell'opposizione di ascendenza platonica tra immateriale e corporeo. Ecco la radice dell'alternativa fra razionalisti e empiristi, verso la quale Agostino, secondo quest'interpretazione, contribuì a spianare la strada.

Qui non si deve omettere di segnalare la visione arbitraria della creazione, ereditata dal nominalismo di Ockham, presente in Lutero e soprattutto in Calvino⁷⁷. Blaise Pascal sintetizzava la visione di Calvino dicendo che Dio, nel creare gli uomini, ne ha creati alcuni per dannarli e gli altri per salvarli, in forza di una volontà assoluta e senza alcuna previsione di meriti; che, per eseguire questa sua volontà assoluta, Dio ha fatto peccare Adamo, e ha non soltanto permesso, ma causato la sua caduta: in Dio, infatti, non vi è alcuna differenza fra fare e permettere; che Dio, dopo aver fatto peccare Adamo e tutti gli uomini in lui, ha

⁷⁵ TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna, cit.*, p. 273. Lutero scriverà, ad esempio, nel *De Captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*: "Quare ergo nulli suadeo, immo omnibus dissuadeo ingressum eiusdemque religionis aut sacerdotii, nisi sit ea scientia praemunitus, ut intelligat, opera quantumlibet sacra et ardua religiosorum et sacerdotum in oculis dei prorsus nihil distare ab operibus rustici in agro laborantis aut mulieris in domo sua curantis, sed sola fide omnia apud eum mensurari, sicut Hier. v. dicit 'Domine, oculi tui respiciunt fidem', Ecclesi. xxxii. 'In omni opere tuo crede ex fide animae tuae, haec enim est conservatio mandatorum dei', immo frequentius contingere, ut gratius sit ancillae aut servi domesticum et vile opus quam omnia ieiunia et opera religiosi et sacerdotis ob fidei defectum" (WA 6, 541).

⁷⁶ TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna, cit.*, p. 275.

⁷⁷ Cfr. Vittorio TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano/Napoli 1979, 495 ss.

inviato Gesù Cristo per la redenzione di coloro che ha voluto salvare nel crearli, e che dona loro indubitabilmente la carità e la salvezza; che Dio abbandona e priva della carità, per tutto il corso della loro vita, coloro che ha deciso di condannare nel crearli⁷⁸. Quindi, mentre in Lutero tutto inizia con il peccato di Adamo, in Calvino tutto dipende dal progetto di Dio, che prevede l'attuazione di un determinato ordine⁷⁹. Notiamo di passaggio, come ricorda Weber, che, di fronte alla visione calvinista, Milton reagì con queste parole: "possa io andare all'inferno, ma un tal Dio non otterrà mai il mio rispetto"⁸⁰.

In questo quadro, le caratteristiche di ogni specie creata sono un mero dato di fatto, il semplice fatto che Dio le ha volute tali. Da qui l'affermazione di Calvino secondo cui Dio, "pur potendo fare gli uomini come dei cani, li ha invece formati a propria immagine"⁸¹. Ecco una visione che si può ben descrivere come occasionalista: "le cose non producono i loro effetti se non mosse da Dio, e quindi sono solo strumenti"⁸². In altre parole, Calvino riconosce alle creature un estrinseco significato positivo della loro esistenza, ma vanificandole e dissolvendole sul piano della loro essenza⁸³.

Le conseguenze antropologiche sono chiare: l'uomo non può essere definito se non in diretto riferimento alla grazia. Sia l'eletto che il dannato (secondo la predestinazione) sono solo strumenti di Dio, della sua giustizia punitrice o della sua misericordia redentrice⁸⁴. Calvino mantiene un principio essenziale del cristianesimo: la assoluta trascendenza della grazia, contro ogni rischio di pelagianesimo, che lui identifica nella tradizione cattolica. Ma questo lo afferma al prezzo di liquidare l'autonomia, consistenza e dignità della creatura umana, fino ad aggiungere, alla negazione luterana della dimensione naturale dell'uomo, lo svuotamento e l'alienazione di quest'ultimo nel suo stesso destino celeste⁸⁵. Mentre

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, p. 607. Si veda Giovanni CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, libro III, capitoli XXI-XXIV.

⁷⁹ Cfr. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, cit.

⁸⁰ Citato in WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 101.

⁸¹ CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, cit., libro III, capitolo XXII, 1.

⁸² *Ibid.*, libro I, capitolo XVI, 2

⁸³ Cfr. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, cit., p. 502.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, p. 509.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, p. 542.

in Lutero abbiamo una identificazione dell'uomo naturale con il peccatore e il dannato, e una esaltazione dell'uomo redento, gratuitamente rivestito dei meriti di Cristo, Calvino toglie all'uomo la possibilità di godere effettivamente di qualsiasi bene, e nella vita attuale e in quella futura, poiché lo riduce sotto ogni aspetto, sia in quanto creato che in quanto redento, alla figura dell'alienazione⁸⁶. Così, abbiamo in Calvino una dissoluzione degli ordini di creazione e grazia, ridotti ad un unico ordine gratuito⁸⁷.

Conseguenza di questo è il fenomeno paradossale che Weber chiamava "ascesi laica" o intra-mondana, tipica dei puritani, e che consiste, dice Taylor, nel fatto che, "in un certo senso, dunque, dobbiamo amare il mondo, ma in un altro dobbiamo detestarlo"⁸⁸. Si dovrebbe, pertanto, evitare l'errore dei monaci di rinunciare alle cose di questo mondo – proprietà, matrimonio – perché vorrebbe dire disprezzare i doni di Dio, ma anche l'altro errore di lasciarsi assorbire dalle cose, di farne il proprio fine anziché finalizzare tutto alla gloria di Dio. L'ascesi deve trovar posto tra le pratiche della vita comune, che così è santificata, non al modo della tradizione cattolica (con la vita sacramentale della Chiesa), bensì dentro questa vita, che va vissuta in un modo ad un tempo fervido e distaccato. Matrimonio e professione non sono un *optional*, ma la sostanza della vita, e noi dobbiamo abbracciarli risolutamente. Così si capisce l'esistenza di una vocazione generale ad essere un vero cristiano, e dentro di essa una specifica chiamata al lavoro. "Mentre nelle culture cattoliche il termine 'vocazione' solitamente richiama il sacerdozio o la vita monastica, per i puritani è vocazione anche l'impiego più modesto, purché sia utile all'umanità e voluto da Dio. In questo senso tutte le vocazioni sono uguali"⁸⁹.

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, 554 e 559.

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, 510 ss.

⁸⁸ TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit., p. 278. Cfr. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 165, 256, 289. Per una riflessione su questo concetto weberiano, cfr. Richard SENNETT, *The Craftsman*, Yale University Press, New Haven / London 2008, 253 ss., 263 ss.; prima ancora, cfr. ID., *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W. W. Norton & Company, New York / London 1998, vedi specialmente capitoli 6 e 7.

⁸⁹ TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit., p. 279. Conviene notare che qui Taylor è consapevole di aver parlato solo di una forma in cui la Riforma si è sviluppata, concretamente il puritanesimo, e che ci sono altre forme diverse non

Dopotutto, già Lutero aveva affermato che “un calzolaio, un fabbro, un contadino, ognuno ha la sua occupazione manuale e lavoro; e tuttavia, al contempo, tutti sono eleggibili per agire come sacerdoti e vescovi. Ognuno di loro nella sua occupazione o artigianato dovrebbe rendersi utile ai suoi compagni e servire loro in tal modo che i diversi commerci sono tutti diretti al miglior vantaggio della comunità, e promuovere il benessere di corpo e anima, così come gli organi del corpo servono l’un l’altro”⁹⁰. In questo senso, è indubbio, dice Weber, che “l’apprezzamento della vita professionale laica sia stata una delle opere più ricche di conseguenze della Riforma, e in particolare, di Lutero”⁹¹. Tuttavia, come è stato anche osservato, l’obbligo di lavorare proviene dalla condizione peccatrice, e pertanto l’originalità di Lutero non sarebbe tanto la santificazione del lavoro quanto l’aver annullato il dualismo tra vita attiva e contemplativa⁹². Con le parole del predicatore protestante S. Franck, il vero significato della riforma è che tutti gli uomini sono diventati monaci⁹³. Lutero vide sempre più chiaramente l’esercizio della professione come risposta ad un mandato divino, che esige a ciascuno di rimanere nello stato dove si trova per disposizione della Provvidenza⁹⁴.

Così, in comparazione con la implacabile dottrina calvinista della predestinazione, Weber distingueva tra due modi di sentirsi sicuri del proprio stato di grazia davanti a Dio: come *recipienti* o come *strumenti*

necessariamente coincidenti in tutti gli elementi (cfr. *ibid.*, pp. 282-283). In questo senso, precisa come è caratteristico del calvinismo l’impegno per combattere il disordine del peccato, che offende Dio, senza che questo voglia significare pretendere di dare una salvezza che appartiene solo alla predestinazione divina (cfr. *ibid.*, p. 284).

⁹⁰ “Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer, ein jeglicher hat seines Handwerks Amt und Werk, und doch sind alle gleich geweihte Priester und Bischöfe, und ein jeglicher soll mit seinem Amt oder Werk den andern nützlich und dienstbar sein, so daß vielerlei Werke alle auf eine Gemeinde gerichtet sind, Leib und Seele zu fördern, gleich wie die Gliedmaßen des Körpers alle eines dem andern dienen” (Martin LUTHER, *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes Besserung*: WA 6, 407).

⁹¹ WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 78.

⁹² Cfr. FRANCISCO BRAVO, *El sacerdocio común de los creyentes en la teología de Lutero*, ESET, Vitoria 1963, pp. 348-350.

⁹³ “Già Sebastiano Franck riscontrava l’importanza della Riforma nel fatto che ora ogni cristiano doveva essere un monaco durante tutta la sua vita” (WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 133); citato anche da RHONHEIMER, *Verwandlung der Welt*, cit., p. 57.

⁹⁴ Cfr. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 84.

del potere divino. Mentre la prima forma porta ad una forte esperienza del sentimento mistico, la seconda invece sarà proclive all'esercizio ascetico. Non è difficile riconoscere nella prima a Lutero, e nella seconda a Calvino⁹⁵. Il "modo specificamente luterano di cercare la salvezza" ha come "elemento decisivo 'il perdono delle colpe', non la 'santificazione pratica'"⁹⁶, come invece succede nella sensibilità tipicamente calvinista. La religiosità luterana, fondata sulla dottrina del primato della grazia, era lontana da ogni razionalizzazione della vita spirituale conforme a un metodo o sistema⁹⁷.

Applicando questa visione al lavoro, è chiaro allora che, mentre nel luteranesimo la professione come chiamata è una volontà divina che l'uomo deve accettare come "una sorte che gli fu una volta assegnata"⁹⁸, le visioni sviluppate a partire dal calvinismo considerano il lavoro come "quel mezzo ascetico, da antico sperimentato"⁹⁹, e quindi deve essere accettato come precetto divino universale che ha come scopo la promozione della gloria di Dio. Quindi, l'ascesi mondana comporta "il concetto della necessità della comprova della fede nella vita professionale laica"¹⁰⁰.

Seguendo questo pensiero di Calvino, Barkley poteva scrivere: "tutti gli uomini sono sacerdoti nella loro vocazione quotidiana. Tutti sono sacerdoti anche se le loro responsabilità variano a seconda della loro chiamata. L'unico vero contadino è un contadino cristiano, l'unico medico vero è il medico cristiano, l'unica vera madre è la madre cristiana, l'unico uomo reale è l'uomo cristiano, l'unica donna reale è la donna cristiana; e così via, fino ad abbracciare ogni dettaglio e aspetto e stato di vita. Al di fuori di Cristo, noi non siamo ciò che dovremmo essere"¹⁰¹.

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 121.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 140.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 193.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 187.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹⁰¹ Citato da Charles Cyril EASTWOOD, *The Priesthood of All Believers. An Examination of the Doctrine from the Reformation to the Present Day*, Epworth, London 1960, pp. 72-73; questo è il testo di Barkley: "All men are priests in their daily vocation. All are priests though their duties vary according to their calling. The only real farmer is a Christian farmer, the only real doctor is a Christian doctor, the only real mother is a Christian mother, the only real man is a Christian man, the only real woman is a Christian woman;

Di conseguenza, i riformatori attribuivano lo stesso grado di certezza alla grazia distribuita nei sacramenti che al credente che esercita la sua professione nel mondo come un servizio al prossimo. Con parole di Joseph Hall, Taylor descrive questa visione con il significativo titolo: “Dio ama gli avverbi”¹⁰². Ma, come è stato anche chiarito, non considerarono che il compito del cristiano fosse perfezionare il mondo in Cristo e portarlo verso Dio (*consecratio mundi*). Questo aspetto cadeva fuori dalla loro portata. Il lavoro, il servizio al prossimo e i sacrifici spirituali sono realizzati dai credenti positivamente (da giustificati) a motivo della loro gratitudine e lode a Dio, e, negativamente (da peccatori) come obbligo di mortificazione ascetica in ordine a compiere i comandamenti. Nella teologia protestante, il lavoro e il perfezionamento della creazione in quanto tale non ha un intrinseco valore santificante¹⁰³.

In linea con quanto segnalato prima, anche Rhonheimer ha rilevato in questa concezione “una singolare ambivalenza o tensione tra l’orientamento radicale *verso* (*zur*) il mondo, come una realtà vitale voluta da Dio, e la redenzione *dal* (*von*) mondo, in quanto caduto e segnato dal peccato. In realtà, pertanto, né l’idea luterana del lavoro come ‘vocazione’ né l’idea calvinista-puritana della santificazione del lavoro portavano alla redenzione del mondo, alla sua sanazione interna e alla sua santificazione. Per la dottrina protestante, la ‘salvezza’ si dà soltanto al livello della fede in Cristo come Redentore, che riscatta l’uomo dal suo stato peccatore, senza però sanarlo interiormente”¹⁰⁴. Di conseguenza, “l’inclinazione protestante al mondo e alla vita ordinaria non risponde

and so on, covering every detail and aspect and station of life. Apart from Christ, we are not what we ought to be” (John Monteith BARKLEY, *Presbyterianism*, Beckham Books, Sudbury 1958, p. 18). Cfr. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, cit., libro III, capitolo X, 4-6.

¹⁰² Cfr. TAYLOR, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, cit., p. 262; per la citazione di Hall, cfr. *ibid.*, p. 279.

¹⁰³ Cfr. Martijn S. POUW, *Greatness & Limits of Common Priesthood in 16th Century Reformed Theology. A Study of the Common Priesthood in Luther and Calvin from a Roman Catholic Perspective*, Pontifical University of the Holy Cross, Rome 2017, pp. 117-118.

¹⁰⁴ RHONHEIMER, *Verwandlung der Welt*, cit., p. 59. Angelini ha espresso questo paradosso così: “(Lutero) getta le fondamenta della valorizzazione del lavoro sotto il profilo religioso. Valorizzazione assai singolare, che procede dalla più fondamentale svalorizzazione di ogni opera umana in ordine alla giustificazione e alla salvezza. [...] Non per una qualità intrinseca e proporzionata al destino di salvezza, ma unicamente per la loro qualità di obbedienza al comandamento di Dio manifestato attraverso le circostanze

ad una autentica affermazione del mondo, né nella sua forma luterana né nella sua forma puritano-calvinista. In effetti, né Lutero né i calvinisti riuscirono a capire la Redenzione come un ristabilimento della creazione o una 'nuova creazione' in Cristo. La Redenzione e la salvezza significano sempre Redenzione e salvezza dell'individuo. [...] In un certo senso, si tratta di una forma secolarizzata dell'ideale ascetico-monacale. Ciò che è redento non è il mondo, ma solo l'individuo che, in ultimo termine, si separa dal mondo. Il lavoro e la professione sono occasione e mezzo per la santificazione di sé stessi, la salvezza della propria anima. Neanche l'inclinazione puritana al mondo procede da un amore ad esso che affermi la sua bontà come opera creata da Dio. [...] Manca una relazione interiore tra lavoro e Redenzione"¹⁰⁵.

4.3. *Il pensiero secolarizzato. Hegel e Marx*

Una volta che l'esistenza ordinaria del cristiano viene slegata dal mondo delle istituzioni ecclesiastiche, e i valori dei consigli evangelici spariscono perché non vengono più considerati come valori, il cammino verso la secolarizzazione della società è ormai tracciato¹⁰⁶. Ancora Taylor

della vita, le opere mondane dell'uomo hanno rapporto alla fede" (Giuseppe ANGELINI, *La teologia cattolica e il lavoro*, in "Teologia" 8 (1983/1) 3-30, qui 7 ss.).

¹⁰⁵ RHONHEIMER, *Verwandlung der Welt*, cit., pp. 63-64. Un giudizio analogo lo troviamo in Illanes: "Tanto Lutero quanto Calvino parlarono del senso cristiano delle professioni e del lavoro (definito da Lutero 'servizio divino') e, riprendendo insegnamenti dei grandi maestri medievali, paragonarono il lavoro all'attività creatrice: 'il Dio che opera continua la sua azione nell'uomo che lavora'. Ma né l'uno né l'altro giunsero a scoprire il valore santificante del lavoro; anzi, contribuirono a rendere difficile questa scoperta: la concezione del peccato originale come corruzione totale della natura umana e l'ostinatezza nel negare il carattere meritorio innanzi a Dio di ogni opera umana, anche se compiuta in stato di grazia, chiudevano in realtà la porta a ogni progresso in questa direzione. Le idee di Lutero a proposito del lavoro come servizio e dell'attività professionale come vocazione, così come la dottrina di Calvino sulla riuscita del lavoro come segno di predestinazione, influenzarono notevolmente larghi settori della società dell'epoca, ma il dualismo che entrambi teorizzarono – da un lato, la *sola fides* e, dall'altro la predestinazione, il lavoro inteso come servizio ma privo di valore intrinsecamente santificante – dava avvio, nello sviluppo successivo, a quella scissione tra pietismo individualista e umanesimo senza radici teologiche, i cui effetti si avvertono ancora ai nostri giorni" (ILLANES, *La santificazione del lavoro*, cit., pp. 60-61).

¹⁰⁶ "Wenn jedoch die religiösen Wurzeln und die entsprechenden Motivationen ab-

osserva che in questa vicenda una svolta cruciale è stata “la fusione dell’etica della vita comune con la filosofia della libertà e della razionalità distaccata, della prospettiva dei riformatori (in parte attraverso la mediazione di Bacone) e di quella così influente formulata da Cartesio. [...] La fusione conserva, nelle sue prime forme, qualcosa dell’originaria cornice teologica in cui aveva trovato espressione l’affermazione della vita comune. Poi, verso la fine del Settecento, per opera degli esponenti dell’Illuminismo più radicale, interviene una mutazione che dà vita a una variante naturalistica a volte fieramente antireligiosa”¹⁰⁷.

È molto significativo, a questo proposito, il pensiero di Hegel, secondo il quale il cristianesimo cattolico, con la sua insistenza nei voti religiosi, ha separato l’universale infinito dal particolare finito, e così ha prodotto un’escissione tra l’ambito religioso e quello profano, perché quello religioso è diventato astratto, separato¹⁰⁸. La religione cattolica impone delle prescrizioni che si oppongono alla razionalità del mondo e provoca, quindi, un sequestro dell’attività umana. Infatti, seguendo Aristotele, Hegel afferma che per i tre livelli di adeguamento dell’uomo ai suoi bisogni: procreazione, conservazione e politica, esistono tre importanti comunità: quella coniugale (il matrimonio), economica (la ricchezza) e politica (l’organizzazione sociale). Ebbene, secondo lui, il cristianesimo cattolico ha contrapposto a questi altri valori: al matrimonio, la castità; alla ricchezza, la povertà; e alla politica, l’obbedienza. In questo modo, sostiene ciò che chiama l’eticità moderna, e che si definisce in contrapposizione alla santità cattolica. I voti sono esattamente il contrario della realizzazione libera dell’uomo, e pertanto degradano la sua eticità.

sterben, dann bleibt ein Arbeitsethos übrig, das sich nur noch diesseitigen Perspektiven zu öffnen vermag. [...] Aus dem schließlichen Zerschneiden der Einheit von Arbeitsethos und religiöser Motivierung entstand zu einem nicht unwesentlichen Teil die Signatur der modernen Welt. [...] Wenn die religiöse Basis schwindet und ursprünglich religiöse Motive einem Säkularisierungsprozess verfallen, ja das religiöse Gewand gleichsam wie ein zu eng gewordenes Kleidungsstück abgestreift wird, finden wir uns in einer Arbeitswelt wieder, die zwar von ökonomischer Rationalität und fortschrittserzeugender Effizienz geprägt ist, sich aber jeglicher Transzendenz verschließt” (RHONHEIMER, *Verwandlung der Welt*, cit., pp. 64-65).

¹⁰⁷ TAYLOR, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, cit., p. 292.

¹⁰⁸ Per queste considerazioni su Hegel e Marx, seguiamo Juan CRUZ, *Sentido del curso histórico*, Eunsa, Pamplona 1991, 201 ss.

È significativo che Hegel veda nella Riforma protestante l'inizio della emancipazione della libertà in senso assoluto, cioè il principio della modernità. "Il protestantesimo vuole che l'uomo creda soltanto a ciò che può sapere e che la sua coscienza sia come un luogo sacro, inviolabile"¹⁰⁹. Questo deve portare lo spirito divino a penetrare in modo immanente la vita mondana sotto le tre forme dell'eticità: "L'eticità del matrimonio contro la santità del celibato, l'eticità della ricchezza e del guadagno contro la santità della povertà e dell'*otium*, l'eticità dell'obbedienza di prestarsi al diritto dello Stato contro la santità dell'obbedienza priva di diritti e di doveri, contro la santità della servitù della coscienza"¹¹⁰.

Hegel è particolarmente duro contro il voto di povertà, collegato con l'*otium* monastico¹¹¹. Nel consacrare l'inattività come valore superiore, si oppone al dovere sociale dell'uomo di esercitare un'attività lavorativa, anzi, si oppone al postulato della modernità: "in principio era l'azione"¹¹². Invece, la riforma prima, e l'illuminismo dopo, ci hanno insegnato che l'uomo può liberarsi dalla sua dipendenza della natura precisamente "mediante l'attività, l'intelligenza e il lavoro"¹¹³. L'*otiositas* non è santa, solo lavorare e godere del guadagno del proprio lavoro può essere reputato come massimamente etico. La vera santificazione è la salvezza del mondo attuata dallo stato¹¹⁴.

Superando l'identificazione kantiana fra religione e morale, Hegel sosterrà che la religione è la base etica dello stato, che la pienezza della religione si trova nel cristianesimo, e che la pienezza del cristianesimo si dà nella riforma¹¹⁵. Mentre il cattolicesimo si ferma alla dimensione esteriore e visibile, solo con la riforma la ragione e la libertà possono realmente diventare i pilastri dello stato.

¹⁰⁹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1832, p. 262; citato in CRUZ, *Sentido del curso histórico*, cit., p. 204.

¹¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1816, § 552; citato in CRUZ, *Sentido del curso histórico*, cit.

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, 242 ss.

¹¹² Come si sa, questa è la famosa affermazione del *Faustus* di Goethe. Per una riflessione nel contesto dei temi che stiamo affrontando, cfr. FARO, *La filosofia del lavoro e i suoi sentieri*, cit., 132 ss.

¹¹³ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837, p. 531; citato in CRUZ, *Sentido del curso histórico*, cit., p. 244.

¹¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 289-290.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 289.

Hegel sembra essere l'unico ad avere veramente capito il mistero di Cristo come espressione della contraddittorietà vivente che caratterizza l'essere umano, in quanto lui è uomo e Dio, finito e infinito al contempo, colui nel quale l'universale smette di essere astratto e il finito assume l'interiorità¹¹⁶. Non è solo che il mondo germanico sia potuto arrivare a questa maturazione; è che, come dice Fichte, Hegel stesso chiude la storia, ma non nel senso che creda che tutto finisce con lui, ma che ogni filosofia futura può esistere solo dentro la sua¹¹⁷.

L'influsso della riforma in Hegel è evidente, e come si sa, da esso deriverà il pensiero fortemente secolarizzato e anticlericale di Marx, che vedrà la dimensione umana del lavoro in un'ottica completamente mondana ed estranea a qualsiasi fede religiosa, la quale appare come una fuga dall'unica realtà dove l'essere umano può trovare la sua realizzazione. Nell'ottica di Engels, il centro della problematica della filosofia è quello di sapere se viene prima lo spirito o la natura (in termini cristiani sarebbe come domandarsi se Dio ha creato il mondo oppure questo esiste da sempre). I filosofi, allora, si dividono in due gruppi: gli idealisti, che affermano la priorità dello spirito; e i materialisti, che considerano prioritaria la natura¹¹⁸. Ovviamente, Marx si situa in questo secondo gruppo, perché è convinto che l'uomo è causa di sé stesso precisamente attraverso il lavoro, che è una forma di auto-genesi¹¹⁹.

La filosofia deve capire che non le conviene chiudersi nello spirito, perché l'uomo si rapporta con la natura trasformandola mediante il lavoro, che è elemento essenziale dell'umana esistenza. Di qui la famosa tesi: "I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo ma si tratta di *trasformarlo*"¹²⁰. Il pensiero cede la priorità all'azione, la teoria alla prassi¹²¹. Le cose non esistono per essere contemplate, ma trasformate. In altre parole, Marx eleva alla categoria di *praxis* ciò che Aristotele intendeva per *poiesis*. E così non sostituisce semplicemente l'uomo contemplativo con l'attivo, ma mostra che

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 321.

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 324, 326.

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 337.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 338.

¹²⁰ Karl MARX – Friedrich ENGELS, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 190.

¹²¹ Cfr. CRUZ, *Sentido del curso histórico, cit.*, pp. 340-341.

l'uomo è creatore di sé stesso, che non esiste una realtà a lui trascendente¹²².

Secondo il filosofo di Treviri, bisogna superare lo schema rigido che contrapponeva l'idealismo dinamico al materialismo statico. Se è vero che il materialismo classico aveva disumanizzato la materia, è anche vero che l'idealismo ha snaturato l'uomo. È precisamente attraverso il lavoro come l'uomo si naturalizza e la natura si umanizza¹²³. In questo modo, la storia è una vera auto-creazione, la genesi dell'uomo mediante il lavoro.

Il problema viene con il fenomeno dell'alienazione, una sorta di *kenosis* o catastrofe originaria, che produce un vuoto nell'uomo, il quale sperimenta allora il bisogno di redenzione. Come è ben saputo, l'uscita da questa situazione, provocata dalla divisione del lavoro e dalla proprietà dei mezzi di produzione, ha un nome: la rivoluzione; ha anche delle precise condizioni sociali, politiche ed economiche; ed ha anche un fine, quello prossimo della dittatura del proletariato, e quello ultimo della società senza classi¹²⁴. A nessuno sfugge il trasfondo escatologico di questa impostazione, preso in parte dai 'socialisti utopistici', come Henri de Saint Simon, il quale parlava di un 'cristianesimo definitivo'¹²⁵.

Nonostante sembrino due visioni opposte (idealismo e materialismo), le riflessioni di Hegel e Marx compiono il programma moderno di emancipazione dell'uomo, portando all'estremo il compito di superare, anzi, distruggere tutto ciò che è dato, perché il soggetto stesso possa fondare la realtà¹²⁶. L'emancipazione diventa così la negazione di ogni creazione reale che non sia posta dal soggetto, di un'origine diversa da quella che viene dall'io. Qui è messa in crisi anche l'idea di filiazione, per cui l'emancipazione moderna può essere descritta come l'annullamento della paternità. L'uomo diventa figlio di sé stesso: è l'auto-filiazione trascendentale. Sembra che in questo aspetto il marxismo non abbia perso neanche una briciola di attualità¹²⁷. Siamo passati da un creazionismo

¹²² Cfr. *ibid.*, pp. 351-352.

¹²³ Cfr. *ibid.*, pp. 345-346.

¹²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 354, 365, 372.

¹²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 374. Cfr. Claude Henri de SAINT-SIMON, *Nuovo cristianesimo*, Editori Riuniti, Roma 1968.

¹²⁶ Cfr. CRUZ, *Sentido del curso histórico*, cit., p. 385.

¹²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 386.

oggettivo ad un creazionismo soggettivo. Il mondo non è più un dono, ma una conquista del desiderio¹²⁸.

* * *

Dopo questa breve descrizione del pensiero di Hegel e Marx, e lasciando da parte la questione della fondatezza della loro interpretazione del cattolicesimo e del valore della vita monastica, conviene sottolineare che con questi autori si compie la rinuncia totale al principio di creazione, vista come dipendenza che limita la libertà. Per cui, volendo sintetizzare, e seguendo lo schema stabilito all'inizio, possiamo dire che nel medioevo abbiamo gli elementi che consentono di vedere il rapporto fra creazione e redenzione in un modo equilibrato, e anche una visione positiva della realtà creata; tuttavia, alcuni elementi di novità appartenenti all'ordine della redenzione (i consigli evangelici), che risana quello della creazione, hanno preso un sopravvento tale che le realtà create che essi sono destinati non a mettere in disparte ma a illuminare (lavoro, matrimonio, vita quotidiana) restano come realtà di seconda categoria.

Con la riforma assistiamo ad un capovolgimento: dato che l'ordine creato è inevitabilmente corrotto, si rompe il nesso fra creazione e redenzione, e tutto viene ridotto al rapporto che il singolo può avere direttamente con il Dio che giustifica. Alcune realtà oggettive provenienti dall'ordine della redenzione vengono rifiutate (i consigli evangelici), ed essendosi perso il collegamento tra il mondo creato e Dio, resta solo il rapporto della coscienza del soggetto a Dio, per cui, paradossalmente, la vita ordinaria e il sacerdozio dei battezzati non sono valorizzati in quanto tali, ma in quanto ciò che resta dopo aver cancellato la struttura visibile dei mezzi di salvezza, e quindi come mere 'occasioni' per l'incontro del soggetto con Dio. Per cui, una volta rotto il legame tra il creato e Dio, e ridotto il rapporto con Dio al livello soggettivo della fede del singolo, la sfera mondana può essere considerata nella sua completa autonomia e indipendenza, e quindi cade il principio della creazione, iniziando così il processo di secolarizzazione del mondo e della società¹²⁹.

¹²⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 387, 388.

¹²⁹ Su questo tema si è soffermato ampiamente Brad S. GREGORY, *The Unintended*

In entrambi i casi (quello medievale e quello protestante), a mio avviso, abbiamo una migliorabile comprensione del rapporto fra creazione e redenzione. Nel caso medievale, la seconda non lascia vedere tutte le potenzialità della prima; nel caso protestante, la rottura della relazione fra entrambe fa sì che l'una venga ridotta all'altra, o che vengano rapportate in modo estrinseco e dialettico.

4.4. *Sviluppi in ambito cattolico nel secolo XX*

La deriva secolarizzante non è l'unica possibilità aperta dopo le novità sottolineate dai riformatori. La Chiesa e la teologia cattolica si è ovviamente sentita chiamata in causa, e in mezzo alla complessità del suo rapporto con la modernità e con le comunità protestanti, ha saputo a poco a poco gettare la luce del Vangelo su aspetti che prima non avevano goduto della sua attenzione¹³⁰. Temi come il ruolo dei laici e della vita ordinaria, insieme con il sacerdozio comune e il lavoro, che come abbiamo visto furono cavalcati dalla riforma, stavano aspettando uno sviluppo da parte cattolica, dato che la reazione della controriforma fece cadere, nel criticare gli errori e altre tesi più distruttive, anche questi temi, che avrebbero potuto invece diventare linfa della Chiesa¹³¹. Certamente la nascita della Dottrina Sociale della Chiesa alla fine del secolo XIX ha costituito un passaggio importante. Ma è stato soprattutto il secolo XX il momento di una presa di coscienza del valore del lavoro e delle realtà create, e questo si è avverato, potremmo sintetizzare così, in tre ambiti: quello teologico, quello degli insegnamenti del magistero, e quello della spiritualità.

Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA – London 2012.

¹³⁰ Per una visione d'insieme, cfr. Hernán FITTE, *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem Exercens*, Armando Editore, Roma 1996, pp. 21-75; ID., *Il pensiero teologico sul lavoro umano: il Concilio Vaticano II, Giovanni Paolo II e il beato Josemaría Escrivá*, in "Annales theologici" 15 (2001) 117-159; GAUTIER, *Collaborateurs de Dieu. Providence et travail humaine selon Thomas d'Aquin*, cit., pp. 16-22; dalla prospettiva della teologia spirituale, cfr. ILLANES, *La santificazione del lavoro*, cit., pp. 13-30.

¹³¹ Cfr. FARO, *La filosofia del lavoro e i suoi sentieri*, cit., pp. 127-128, 188-189.

4.4.1. La teologia del lavoro e delle realtà terrene. Chenu e Thils

In ambito teologico, il secolo XX ha conosciuto un rinnovamento straordinario, frutto del ritorno alle fonti bibliche, liturgiche e patristiche. In modo particolare si era auspicata la dissoluzione della separazione tra la teologia accademica e la vita spirituale dei cristiani¹³². Tra i tanti autori che qui potrebbero essere menzionati, occupa un posto singolare l'opera del teologo belga Gustave Thils, che, avvalendosi anche dei risultati di altri studi, scrisse la sua *Teologia delle realtà terrene*, con un ultimo capitolo dedicato alla teologia del lavoro. A differenza di altri studi, pure degni di nota, come quello di Marie-Dominique Chenu¹³³, che si concentra di più sugli aspetti sociologico-teologici, l'opera di Thils si caratterizza per un forte fondamento teologico-dogmatico.

Tuttavia, conviene rilevare che è stato Chenu a tentare una risposta teologica alla provocazione marxiana, rammaricandosi del fatto che, per troppo tempo, la teologia aveva smesso di considerare il lavoro come oggetto della sua attenzione. Non è, dunque, secondo lui, un caso se il mondo del lavoro è stato terreno dove è cresciuto un ateismo positivo, giacché se l'uomo si aliena nel lavoro, non solo perde sé stesso, perde anche Dio: non può avere un senso del religioso perché prima ha perso il senso dell'umano¹³⁴.

Volendo indagare le cause di questo fenomeno, Chenu osserva come l'incarnazione del cristianesimo nella storia implica che ogni momento storico ha bisogno di una sintesi fra la natura e la grazia, o se si vuole, fra la creazione e la redenzione. Questo avvenne in passato nelle Somme medievali, specialmente in San Tommaso, mentre invece non è stato così nella modernità¹³⁵. Non essendoci una visione armonica fra dimensione materiale e spirituale, l'*homo oeconomicus* di Marx si trova in condizioni che lo disumanizzano, quando dovrebbe succedere esattamente al contrario. Questo porta alla sostituzione della dialettica astratta di Hegel

¹³² Su questo punto è diventato classico, e considerato addirittura profetico, l'articolo di Jean DANÉLOU, *Gli orientamenti attuali del pensiero religioso*, in Gianluigi PASQUALE, *Jean Daniélou*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 97-124 [orig. *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in "Études" 79 (1946) 5-21].

¹³³ CHENU, *Hacia una Teología del trabajo*, cit.

¹³⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 26-27.

¹³⁵ Cfr. *ibid.*, 54 ss.

con un 'realismo', l'idealismo lascia il passo al materialismo. In questo modo, Marx fa molto più di una metafisica del lavoro, fa una religione e una teologia, che è l'ateismo¹³⁶.

Se, invece, Tommaso poté battezzare Aristotele, ciò si dovette al fatto che, a differenza di Marx, lui non era chiuso alla trascendenza. Chenu resiste dunque al *lavorismo*, alla riduzione dell'uomo alla sua funzione di produzione¹³⁷. Il lavoro si trova nel punto di congiunzione dell'uomo con il mondo, della materia e dello spirito. Bisogna tornare a leggere la Genesi non come un episodio preistorico, ma come riflesso del disegno divino di chiamare l'uomo come collaboratore della sua creazione, come colui che con il suo lavoro contribuisce a spiritualizzarla¹³⁸. Chenu propugna, dunque, che "la dialettica della natura e della grazia possa giocare un ruolo in relazione all'*homo oeconomicus*, come successe in relazione all'*homo naturalis*, in quanto precisamente oggi giorno la grazia lavora per trovare tutta la sua dimensione terrestre in una economia dove anche la materia è salvata nell'uomo"¹³⁹. E così, "il vero e unico trionfo sul marxismo consisterà nella precisa intelligenza di questa missione del lavoro nella congiunzione della materia e dello spirito, nell'umanizzazione dell'uomo, così come nella qualità della civiltà, e, dopo, ulteriormente, nell'incarnazione individuale e collettiva della grazia cristiana"¹⁴⁰.

Tornando a Thils, non dovrebbe sorprendere che la struttura data al capitolo sul lavoro¹⁴¹, come del resto dei capitoli che trattano le altre realtà temporali (cultura, arte, tecnica, ecc.), è segnata dal rapporto con la creazione e la redenzione. L'autore sottolinea che bisogna ridare al lavoro il suo pregio divino e religioso, e superare l'insufficiente visio-

¹³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 57.

¹³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 58. Su questo punto è interessante la riflessione di Faro, che osserva come, mentre nella prospettiva classica l'azione umana ha una dimensione transitiva e un'altra immanente, la modernità sembra separarle, e quindi o nega il valore immanente dell'azione (*homo faber*) oppure dà esclusivamente valore all'azione esteriore (*lavorismo*): cfr. FARO, *La filosofia del lavoro e i suoi sentieri*, cit., 179 ss.

¹³⁸ Cfr. CHENU, *Hacia una Teología del trabajo*, cit., p. 27.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 33. Il dichiarato ottimismo di Chenu, in un momento di crisi (cfr. *ibid.*, pp. 94-95), e il suo dialogo (pur critico) con Marx e con alcuni aspetti della visione evolutiva di Teilhard de Chardin (cfr. *ibid.*, pp. 87-89), gli procurarono alcune critiche delle quali parleremo in seguito.

¹⁴¹ THILS, *Teología delle realtà terrene*, cit., pp. 212-223.

ne del lavoro come pena del peccato. Il lavoro è la prima vocazione dell'uomo, come attesta il racconto del libro della Genesi, che afferma, ben prima del peccato, che l'uomo è stato posto nel giardino dell'Eden "per lavorarlo" (Gn 2,15); è possibile affermare questo solo all'interno della fede nel Creatore. Considerare che mediante il suo lavoro l'uomo collabora con il Creatore, permette la messa in atto di una certa mistica della professione terrena.

Al contempo, è necessario non perdere di vista l'irruzione del peccato nella storia, motivo per il quale non solo il lavoro viene ora associato allo sforzo e alla fatica, ma anche bisogna evitare che l'uomo si lasci affascinare oltre misura dalla dignità del suo lavoro. Collaborare con Dio nel tempo avviene sul piano delle cause seconde, le quali non raggiungono mai il piano della causalità prima. Una creatura non ha nulla che non sia creato. Tuttavia, come fa notare Thils, l'attività umana apporta alle realtà terrestri la forma di redenzione che il Signore ha loro preparato, riscattando il mondo intero: *instaurare omnia in Christo*. Se è vero dire che ogni progresso di redenzione terrena è governato da Cristo, ogni contributo umano in questo senso non può essere che una cooperazione. Con de Lubac, finisce dicendo che il lavoro umano "costruisce attraverso i secoli la Casa che Dio trasfigurerà per farne sua dimora"¹⁴².

Nella conclusione generale del libro, Thils segue alcune riflessioni di Aubert¹⁴³. Concretamente, afferma che il desiderio legittimo di mettere in luce la magnificenza della creazione, presente in alcune visioni eccessivamente ottimiste, conduce abbastanza facilmente a trascurare la considerazione della redenzione. L'uomo moderno diventerebbe facilmente pelagiano se non tenesse conto che l'essenziale del cristianesimo è Cristo crocifisso. Aubert constata l'esistenza di due possibili concezioni estreme all'interno del pensiero protestante: da una parte, un'umanizzazione del cristianesimo che finisce per essere una forza moralizzante nel mondo; dall'altra, una disincarnazione totale del cristianesimo con l'insistenza unilaterale su una grazia che non si mescola con il mondo (Barth e la sua scuola). Tra Scilla e Cariddi, i teologi devono trovare la

¹⁴² Henri DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938, p. 268.

¹⁴³ Cfr. THILS, *Teologia delle realtà terrene, cit.*, pp. 227-228. Cfr. Roger AUBERT, *Les grandes tendances théologiques entre les deux guerres*, in "Collectanea Mechliniensia" 16 (1946) 34-36.

loro via reagendo contro un eccesso d'ottimismo e contro un 'soprannaturalismo' che sarebbe nefasto. Non bisogna disprezzare la natura, ma continuare ad elaborare, e il più rapidamente possibile, una 'teologia del temporale'. "Bisogna riprendere nella luce di Cristo il trattato dell'antropologia cristiana, la cui rifusione sarà forse l'opera maggiore della metà del secolo ventesimo"¹⁴⁴.

4.4.2. Il Magistero contemporaneo sul valore delle attività umane e il lavoro. Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*) e San Giovanni Paolo II (*Laborem Exercens*)

L'opera di Thils ha anche il pregio di manifestare il rapporto di collaborazione fra teologia e magistero, giacché è una delle fonti che ispirarono la redazione della Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, che dedicò alcuni paragrafi all'attività umana nel mondo, e concretamente al lavoro. Tra gli altri brani che si potrebbero menzionare, così riassume la visione cristiana: "Con il lavoro, l'uomo provvede abitualmente al sostentamento proprio e dei suoi familiari, comunica con gli altri, rende un servizio agli uomini suoi fratelli e può praticare una vera carità e collaborare attivamente al completamento della divina creazione. Ancor più: sappiamo per fede che l'uomo, offrendo a Dio il proprio lavoro, si associa all'opera stessa redentiva di Cristo, il quale ha conferito al lavoro una elevatissima dignità, lavorando con le proprie mani a Nazareth"¹⁴⁵.

Come è saputo, questo documento veniva a risolvere la polemica, sorta all'interno della teologia cattolica di quegli anni, fra quelli che insistevano sulla continuità fra il progresso umano e la costruzione del Regno di Dio (gli incarnazionisti, tra i quali si contavano sia Thils che Chenu), che avevano il rischio però di cadere in una visione piatta del disegno divino salvifico (sia di tipo marxista sia di tipo evolutivo di un certo teilhardismo) e quelli che sottolineavano, nel rapporto tra progresso e Regno, gli elementi di discontinuità (gli escatologisti, tra i quali

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 67; cfr. anche nn. 34-39.

Daniélou e Bouyer)¹⁴⁶. Il contributo di *Gaudium et spes* sarà considerare che, se non tutto ciò che è progresso tecnico è automaticamente anche progresso umano, al contempo non si può slegare l'uno dall'altro¹⁴⁷.

Il culmine, a livello degli insegnamenti del Magistero, per quanto riguarda il nostro tema, è rappresentato dall'Enciclica *Laborem Exercens*, di San Giovanni Paolo II, il *Papa operaio*, pubblicata nel 1981¹⁴⁸. Lì si afferma che la convinzione che il lavoro costituisca una fondamentale dimensione dell'esistenza umana sulla terra viene alla Chiesa dalla lettura delle prime pagine del libro della Genesi¹⁴⁹. Poi, il Pontefice polacco sviluppava una interessante riflessione di carattere filosofico sulla distinzione fra senso soggettivo e oggettivo del lavoro, con un preciso ordine: "Il lavoro è 'per l'uomo', e non l'uomo 'per il lavoro'. Con questa conclusione si arriva giustamente a riconoscere la preminenza del significato soggettivo del lavoro su quello oggettivo"¹⁵⁰. Questa affermazione riesce ad entrare in dialogo critico con le diverse forme moderne di economicismo e di materialismo, segnalando l'insufficienza di una visione "unilateralmente materialistica, nella quale si dà prima di tutto importanza alla dimensione oggettiva del lavoro, mentre la dimensione soggettiva – tutto ciò che è in rapporto indiretto o diretto con lo stesso

¹⁴⁶ Sul tema, cfr. Giuseppe COLOMBO, *Escatologismo ed incarnazionismo*, in "La Scuola Cattolica" 87 (1959), 344-376 e 401-424.

¹⁴⁷ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, cit., n. 39: "Benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, tale progresso, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, è di grande importanza per il regno di Dio (cfr. Pio XI, *Quadragesimo anno*, in "AAS" 23 (1931), p. 207). Ed infatti quei valori, quali la dignità dell'uomo, la comunione fraterna e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati, allorché il Cristo rimetterà al Padre 'il regno eterno ed universale: che è regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace' (*Messale romano*, prefazio della festa di Cristo Re). Qui sulla terra il regno è già presente, in mistero; ma con la venuta del Signore, giungerà a perfezione".

¹⁴⁸ SAN GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem Exercens*, 14 settembre 1981.

¹⁴⁹ *Ibid.*, n. 4.

¹⁵⁰ *Ibid.*, n. 6. Notiamo incidentalmente come queste riflessioni manifestino la necessità di elaborare una filosofia, e concretamente un'antropologia, del lavoro, che possa rispondere in chiave cristiana alle sfide della modernità. Su questo punto, cfr. María Pía CHIRINOS, *Un'antropologia del lavoro. Il 'domestico' come categoria*, Edusc, Roma 2005.

soggetto del lavoro – rimane su di un piano secondario”¹⁵¹. “Si può anche e si deve chiamare questo errore fondamentale del pensiero un errore del materialismo, in quanto l’economismo include, direttamente o indirettamente, la convinzione del primato e della superiorità di ciò che è materiale, mentre invece esso colloca ciò che è spirituale e personale (l’operare dell’uomo, i valori morali e simili), direttamente o indirettamente, in una posizione subordinata alla realtà materiale. Questo non è ancora il materialismo teorico nel pieno senso della parola; però, è già certamente materialismo pratico”¹⁵².

Il ragionamento di Giovanni Paolo II può essere accettato solo sulla base del riconoscimento che “in ogni fase dello sviluppo del suo lavoro, l’uomo si trova di fronte al fatto della principale donazione da parte della ‘natura’, e cioè in definitiva da parte del Creatore. All’inizio del lavoro umano sta il mistero della creazione. Questa affermazione, già indicata come punto di partenza, costituisce il filo conduttore di questo documento”¹⁵³.

In questo modo, la verità della creazione fa da ponte tra le riflessioni predominantemente filosofiche della prima parte dell’enciclica e le riflessioni teologiche degli ultimi numeri, dove si esamina, successivamente, il rapporto del lavoro con la creazione, con Cristo, e con la redenzione. La descrizione genesiaca dell’uomo che, creato a immagine di Dio, partecipa all’opera del Creatore, sviluppandola e completandola in un certo senso, viene denominata il primo ‘Vangelo del lavoro’. Questa consapevolezza, come ha insegnato il Concilio Vaticano II, si deve estendere anche alle ordinarie attività quotidiane, fino a che questa spiritualità cristiana del lavoro diventi veramente patrimonio comune di tutti¹⁵⁴.

Gesù ha assunto e messo in risalto questa verità. “L’eloquenza della vita di Cristo è inequivoca: egli appartiene al ‘mondo del lavoro’, ha per il lavoro umano riconoscimento e rispetto”¹⁵⁵. Al contempo, se nella Genesi appariva il contrasto fra la “originaria benedizione del lavoro, contenuta nel mistero stesso della creazione, ed unita all’elevazione dell’uomo come immagine di Dio”, e “la maledizione che il peccato ha

¹⁵¹ SAN GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem Exercens*, cit., n. 7.

¹⁵² *Ibid.*, n. 13.

¹⁵³ *Ibid.*, n. 12.

¹⁵⁴ Cfr. *ibid.*, n. 25.

¹⁵⁵ *Ibid.*, n. 26.

portato con sé”, il mistero pasquale getta una luce particolare su questa dimensione della fatica che accompagna inevitabilmente ogni lavoro, sia manuale che intellettuale. “Sopportando la fatica del lavoro in unione con Cristo crocifisso per noi, l’uomo collabora in qualche modo col Figlio di Dio alla redenzione dell’umanità. Egli si dimostra vero discepolo di Gesù, portando a sua volta la croce ogni giorno (cf Lc 9, 23) nell’attività che è chiamato a compiere”¹⁵⁶.

4.4.3. La spiritualità del lavoro di San Josemaría e la sua dimensione ecumenica

Last but not least, dobbiamo segnalare che, dal punto di vista della spiritualità, il secolo XX ha visto la fondazione, da parte di san Josemaría Escrivá, dell’Opus Dei, istituzione della Chiesa Cattolica che ha come scopo ricordare a tutti i cristiani la loro chiamata alla santità attraverso il lavoro e le circostanze della vita ordinaria¹⁵⁷. Questo testo, tratto da un’omelia, sintetizza bene il suo messaggio: “Il lavoro accompagna inevitabilmente la vita dell’uomo sulla terra. Assieme ad esso compaiono lo sforzo, la fatica, la stanchezza, come manifestazione del dolore e della lotta che fanno parte della nostra esistenza attuale e che sono segni della realtà del peccato e del bisogno di redenzione. Ma il lavoro non è in se stesso una pena, né una maledizione, né un castigo: coloro che parlano così non hanno letto bene la Sacra Scrittura. È tempo che i cristiani dicano ben forte che il lavoro è un dono di Dio e che non ha alcun senso dividere gli uomini in categorie diverse secondo il tipo di lavoro; è testimonianza della dignità dell’uomo, del suo dominio sulla creazione; promuove lo sviluppo della sua personalità, è vincolo di unione con gli altri uomini, fonte di risorse per sostenere la propria famiglia, mezzo per

¹⁵⁶ *Ibid.*, n. 27.

¹⁵⁷ La bibliografia è ormai abbondante. A parte le opere citate in queste pagine, segnaliamo solo, a titolo di esempio, due volumi che raccolgono gli atti di convegni internazionali sul tema: AA.Vv., *Lavoro e vita quotidiana*, a cura di Giorgio FARO, Edusc, Roma 2003; Id., *Trabajo y espíritu*, Eunsa, Pamplona 2004; per uno studio esaustivo, dal punto di vista della teologia spirituale, che include quasi tutta la bibliografia esistente fino a pochi anni fa, cfr. Ernst BURKHART – Javier LÓPEZ DÍAZ, *Vida cotidiana y santidad en las enseñanzas de san Josemaría. Estudio de teología espiritual*, vol. III, Rialp, Madrid 2013, pp. 19-251.

contribuire al miglioramento della società in cui si vive e al progresso di tutta l'umanità. Per il cristiano, queste prospettive si dilatano. Il lavoro appare infatti come partecipazione all'opera creatrice di Dio, il quale, avendo creato l'uomo, gli diede la sua benedizione: *Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra* (Gn 1, 28). E inoltre il lavoro, essendo stato assunto da Cristo, diventa attività redenta e redentrice: non solo è l'ambito nel quale l'uomo vive, ma mezzo e strada di santità, realtà santificabile e santificatrice¹⁵⁸.

In questo testo si danno appuntamento tanti elementi che abbiamo considerato previamente, dalla visione biblica di Westermann del lavoro nell'orizzonte della benedizione divina, all'idea di Tommaso d'Aquino della collaborazione dell'uomo con la provvidenza, al risorgere, nell'ambito cattolico contemporaneo, della teologia delle realtà terrene. Sono evidenti i punti di contatto tra Escrivá e Thils¹⁵⁹, come sono ancora più evidenti quelli con gli insegnamenti di San Giovanni Paolo II. In particolare, in questo ed altri testi si può vedere superata, in linea con *Gaudium et spes* e *Laborem Exercens*, la falsa alternativa fra l'occuparsi del progresso umano attraverso la propria attività e l'attesa del Regno escatologico¹⁶⁰.

Dalla prospettiva del nostro Convegno internazionale, conviene considerare brevemente la relazione con la visione dei riformatori. Infatti, alcuni hanno sostenuto che questa riscoperta del valore della vita quotidiana non è altro che una tardiva assunzione, da parte cattolica, di ciò che la riforma protestante aveva già riconosciuto, concretamente la sua etica del lavoro nel calvinismo e in modo particolare il puritanesimo¹⁶¹.

¹⁵⁸ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Nella bottega di Giuseppe*, in San Josemaría ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, n. 47.

¹⁵⁹ Su questo punto cfr. BURKHART – LÓPEZ DÍAZ, *Vita quotidiana e santità nell'insegnamento di San Josemaría Escrivá. Studio di teologia spirituale*, pp. 80-81.

¹⁶⁰ Cfr. FITTE, *Il pensiero teologico sul lavoro umano: il Concilio Vaticano II, Giovanni Paolo II e il beato Josemaría Escrivá*, cit., pp. 117-159.

¹⁶¹ La comparazione è presente, ad esempio, in John L. ALLEN, *Opus Dei. Secrets and Power inside the Catholic Church*, Doubleday, New York 2005, pp. 87-89, che si esprime in termini giornalistici e piuttosto divulgativi. Se si tiene in conto che questo libro è citato come unica fonte di conoscenza del pensiero di Escrivá, non sorprende che Murphy abbia collocato con una certa superficialità al fondatore dell'Opus Dei a distanza da Calvino e vicino a Pelagio: cfr. MURPHY, *Opus Dei: Prayer or Labor?*, cit., p. 263. Dimostra essere più

Rhonheimer sostiene che questo paragone ha una parte di verità, in quanto, come abbiamo visto, i riformatori furono i primi a riscoprire la vita ordinaria e il lavoro come vocazione cristiana, e perciò corrisponde a loro una parte essenziale nella configurazione del nostro mondo moderno. Tuttavia, egli precisa, una tale riscoperta “può solo persistere ed essere durevolmente feconda all’interno dell’insieme della fede cattolica. Precisamente si trova qui il significato storico, e credo anche ecumenico, del messaggio e dell’opera di Josemaría Escrivá”¹⁶².

Potremo chiederci allora: dove risiede la giusta collocazione del tema del lavoro all’interno della fede? Come sostiene Illanes, le esortazioni e orientamenti del Fondatore dell’Opus Dei sul valore del lavoro professionale (nel testo che abbiamo citato ma anche in tanti altri che qui non possiamo menzionare) “trovano il proprio fondamento nella profonda considerazione del piano divino di creazione e di salvezza”¹⁶³. Commentando il testo di san Josemaría dal quale siamo partiti, mons. Ocariz spiega come “in quelle parole si affermano due aspetti fondamentali, tra loro uniti, sui quali il Fondatore dell’Opus Dei insistette in moltissime occasioni. Innanzitutto, la dimensione soprannaturale del lavoro non è mai sovrapposta alla dimensione umana naturale: l’ordine della Redenzione non aggiunge nulla di estraneo a ciò che il lavoro è in se stesso nell’ordine della Creazione; la stessa realtà del lavoro umano è elevata all’ordine della grazia; santificare il lavoro non è ‘fare qualcosa di santo’ mentre si lavora, ma rendere santo lo stesso lavoro. Il secondo aspetto, inseparabile e, in un certo senso, conseguenza del precedente, è che il lavoro santificato è santificatore: l’uomo non solo può e deve

documentato, e forse per questo sembra aver capito meglio, un altro giornalista: Vittorio MESSORI, *Opus Dei. Un’indagine*, Mondadori, Milano 1994, pp. 122-139. Alcuni autori hanno reagito di fronte alla comparazione tra Escrivá e il calvinismo per dimostrare l’infondatezza di questa tesi: vedi Pierpaolo DONATI, *Il significato del lavoro nella ricerca sociologica attuale e lo spirito dell’Opus Dei*, in “Romana” 22 (1996) 122-134; Paolo ZANOTTO, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, Rubbettino, Roma 2005; cfr. anche FARO, *La filosofia del lavoro e i suoi sentieri*, cit., pp. 199-200.

¹⁶² Cfr. RHONHEIMER, *Verwandlung der Welt*, cit., p. 53.

¹⁶³ ILLANES, *La santificazione del lavoro*, cit., p. 45; poco dopo aggiunge: “Nella predicazione di san Josemaría esso [il lavoro] è considerato avendo come sfondo l’opera della creazione e in connessione con la redenzione operata da Cristo. Ne consegue che il lavoro si riveli come realtà santificabile e santificatrice. Ancor più, come anticipo e prefigurazione del compimento escatologico” (*ibid.*, p. 46).

santificarsi e cooperare alla santificazione degli altri e del mondo mentre lavora, ma proprio mediante il lavoro”¹⁶⁴.

In questo senso, spiega Rhonheimer, nella Riforma non si è sottolineato sufficientemente che la salvezza in Cristo suppone la fede nella sua opera non solo di redenzione dal peccato ma anche di ristabilimento dell’ordine della creazione¹⁶⁵. Di fronte al paradosso descritto da Taylor, visto prima, di una relazione di amore e odio verso il mondo, Escrivá non ha dubbi: il cristiano si caratterizza per un amore appassionato per il mondo¹⁶⁶. In questa ‘affermazione del mondo’, che si può anche chiamare ‘ottimismo creazionale’¹⁶⁷, si uniscono, come ben fa vedere Rhonheimer, l’amore di Dio Creatore e l’amore di Dio Redentore. “L’amore appassionato al mondo è l’amore del Creatore, che si compiace nell’opera che il suo amore crea dal nulla, e specialmente nell’uomo; è anche l’amore del Redentore – l’amore di Cristo – che è venuto per ristabilire gli uomini e tutta la creazione nella loro prima bontà. [...] Realmente siamo di fronte all’uomo e il mondo come creazione di Dio redenta in Cristo”¹⁶⁸.

¹⁶⁴ OCÁRIZ, *Il concetto di santificazione del lavoro*, cit., qui p. 261. Anche lo studio di Burkhart – López, il più esaustivo sull’argomento e al quale rimandiamo per ulteriori approfondimenti, si articola commentando proprio quel testo: cfr. BURKHART – LÓPEZ DÍAZ, *Vida cotidiana y santidad en las enseñanzas de san Josemaría. Estudio de teología espiritual*, 152 ss.

¹⁶⁵ Cfr. RHONHEIMER, *Verwandlung der Welt*, cit., p. 66. In questo senso, “la fe que predica el protestantismo no transforma el mundo; simplemente, lo sobrepasa” (BURKHART – LÓPEZ DÍAZ, *Vida cotidiana y santidad en las enseñanzas de san Josemaría. Estudio de teología espiritual*, cit., pp. 32-33).

¹⁶⁶ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amare il mondo appassionatamente. Omelia*, Ares, Milano 2010.

¹⁶⁷ SANZ, *L’ottimismo creazionale di San Josemaría*, p. 21; Id., *Tommaso del Creatore. Le ragioni e l’attualità di un appellativo*, in “*Annales Theologici*” 31 (2018) di prossima pubblicazione.

¹⁶⁸ RHONHEIMER, *Verwandlung der Welt*, cit., p. 71. Illanes si esprime così: “Come già si accennava nelle pagine precedenti, queste affermazioni si radicano in un approfondimento dei dogmi cristiani della creazione e della redenzione, tale da dichiarare la bontà del mondo e l’intrinseca armonia esistente nel piano divino della creazione e della redenzione: la vita ordinaria, le realtà famigliari, il lavoro professionale, tutto il complesso dell’esistenza umana, se vivificato dalla grazia, partecipa all’attuazione dei progetti salvifici di Dio. Con parole di san Josemaría: ‘tutte le cose della terra sono buone, e non solo in modo naturale, ma anche per l’ordine soprannaturale al quale sono destinate’ [Lettera 19-III-1954, n. 6]” (ILLANES, *La santificazione del lavoro*, cit., p. 98).

In linea con il detto agostiniano *Ecclesia mundus reconciliatus*¹⁶⁹, si può dire che l'idea di Escrivá è quella di una Chiesa che si apre al mondo, rendendosi presente con efficacia redentrice in ogni ambito della società mediante la vita ordinaria dei battezzati, del loro lavoro e della loro attività, che cerca di rinnovare il mondo dal di dentro. “La meta non è conseguire la salvezza per il proprio lavoro e sforzo – qui si intuisce il proposito centrale della Riforma –, ma aprirsi alla grazia divina e all'agire salvifico di Dio nel quotidiano lavoro ordinario”¹⁷⁰. Infatti, secondo il santo spagnolo, “la vocazione professionale non è semplicemente una parte, ma è una parte principale della nostra vocazione soprannaturale”¹⁷¹.

Per Escrivá, l'amore a Dio non implica il rigetto del mondo, perché come tale il mondo è buono. Amare il mondo, per lui, è farlo al modo di Cristo, senza una sorta di asceti intra-mondana¹⁷², oppure una strumentalizzazione del lavoro per fini ascetici. E quindi, come è diverso il suo messaggio da quello del puritanismo, lo è anche dalla visione medievale sintetizzata nell'*ora et labora* benedettino. Senza voler assolutamente minimizzare l'importanza enorme che per la nostra cultura ha avuto il monachesimo, a nessuno deve sfuggire però la differenza fra l'*Opus Dei* di San Benedetto e quello di San Josemaría. Come spiega Rhonheimer¹⁷³, la regola benedettina vede soprattutto il lavoro come ascetismo che libera dall'oziosità e come aiuto per il prossimo. Ma questa spiritualità non nasce da un interesse particolare per il mondo. In essa, il vero *opus Dei* non è il lavoro, ma la preghiera liturgica, e entrambe discorrono come realtà in un certo senso parallele. Il messaggio di Escrivá, dal canto suo, non è l'invito ad una vita di pietà dentro il mondo e nonostante il mondo, ma “la santificazione del mondo – *consecratio mundi* –, la trasformazione del lavoro professionale abituale e della vita ordinaria in ‘opera di Dio’, *operatio Dei, Opus Dei*”¹⁷⁴. A proposito del

¹⁶⁹ SANT'AGOSTINO, *Discorso*, 96, 8.

¹⁷⁰ RHONHEIMER, *Verwandlung der Welt*, cit., p. 82.

¹⁷¹ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Lettera*, 31-V-1954, n. 18; citato in ILLANES, *La santificazione del lavoro*, cit., p. 44.

¹⁷² Cfr. RHONHEIMER, *Verwandlung der Welt*, cit., p. 79.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 72-74.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 74. “Quel che ho sempre insegnato – da quarant'anni a questa parte – è che ogni lavoro umano onesto, sia intellettuale che manuale, deve essere realizzato

rapporto del lavoro con la liturgia in San Josemaría, è stato osservato che “se esiste una definizione generica di culto e di lavoro, comune a entrambi i concetti, è probabilmente quella di opera di Dio”¹⁷⁵. Così Escrivá poteva affermare con forza: “Sappiatelo bene: c’è ‘un qualcosa’ di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi scoprire [. . .]; vi è una sola vita, fatta di carne e di spirito, ed è questa che dev’essere – nell’anima e nel corpo – santa e piena di Dio. [. . .]. Vi ho ripetuto, con ostinata insistenza, che la vocazione cristiana consiste nel trasformare in endecasillabi la prosa quotidiana. Il cielo e la terra, figli miei, sembra che si uniscano laggiù, sulla linea dell’orizzonte. E invece no, è nei vostri cuori che si fondono davvero, quando vivete santamente la vita ordinaria”¹⁷⁶.

* * *

Lo spirito di San Josemaría ha delle virtualità ecumeniche da approfondire: si tratta dell’accoglienza di elementi fondamentali sottolineati

dal cristiano con la massima perfezione possibile: vale a dire con perfezione umana (competenza professionale) e con perfezione cristiana (per amore della volontà di Dio e al servizio degli uomini). Infatti, svolto in questo modo, quel lavoro umano, anche quando può sembrare umile e insignificante, contribuisce a ordinare in senso cristiano le realtà temporali – manifestando la loro dimensione divina – e viene assunto e incorporato nell’opera mirabile della Creazione e della Redenzione del mondo. In tal modo il lavoro viene elevato all’ordine della grazia e si santifica: diventa opera di Dio, *operatio Dei, opus Dei*” (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Colloqui con Monsignor Escrivá*, n. 10).

¹⁷⁵ Guillaume 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*, in “Scripta Theologica” 38/2 (2006) 821-854, qui 828.

¹⁷⁶ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Colloqui con Monsignor Escrivá*, cit., 114 e 116. Anche se non possiamo entrare con dettaglio nella questione, qui è implicato un superamento di una visione che separa completamente il sacro e il profano. “Parlando con rigore teologico, senza limitarci a una classificazione funzionale, non si può dire che ci siano realtà – buone, nobili, e anche indifferenti – esclusivamente profane: perché il Verbo di Dio ha stabilito la sua dimora in mezzo ai figli degli uomini. [. . .] Dobbiamo amare il mondo, il lavoro, le realtà umane. Perché il mondo è buono: il peccato di Adamo rompe la divina armonia del creato, ma Dio ha inviato suo Figlio Unigenito a ristabilire la pace. E così noi, divenuti figli di adozione, possiamo liberare la creazione dal disordine e riconciliare tutte le cose con Dio” (ID., *È Gesù che passa*, n. 112). Si noti bene l’uso dell’avverbio ‘esclusivamente’, che ci allontana da ogni confusione fra le due sfere. Su questo aspetto, cfr. BURKHART – LÓPEZ DÍAZ, *Vida cotidiana y santidad en las enseñanzas de san Josemaría. Estudio de teología espiritual*, cit., pp. 56-57, 96.

dai riformatori, che non devono portare ad una separazione dialettica rispetto ad altri valori che si sono sviluppati nella tradizione cristiana, ma alla comunione, in quanto tutti sono valori inerenti al cristianesimo. Sia il lavoro e la vita ordinaria, in quanto vocazione a vivere il sacerdozio reale nell'attività quotidiana e nella vita di famiglia, come anche la professione dei consigli evangelici per il Regno, sono valori cristiani che devono essere inclusi in una adeguata comprensione del rapporto fra creazione e redenzione¹⁷⁷. Così, Escrivá aveva, da una parte, un grande amore per la vita religiosa, e ovviamente professava l'insegnamento cristiano circa la superiorità del celibato¹⁷⁸. Questo non gli impediva di affermare con forza, d'altra parte, che non solo il posto di lavoro, ma addirittura il letto matrimoniale, erano degli altari¹⁷⁹. Commentando una preghiera

¹⁷⁷ Lo spiega molto bene Illanes, in un testo che vale la pena trascrivere, nonostante la lunghezza: "Le prospettive dogmatiche sul legame creazione-redenzione [...], nel sottolineare l'efficacia sovrana della Redenzione, mettono in piena luce che il cristianesimo non è qualcosa che si giustappone alla creazione, adattandovisi come dal di fuori e, dunque, senza arrivare a stabilire rapporti intimi e vitali con le realtà che le costituiscono, ma, al contrario, la vivifica dal di dentro [...]. Il dogma cristiano chiama l'uomo a partecipare dell'intimità divina promessa in pienezza dopo la fine della storia, ma anticipata già ora per mezzo della grazia. E, nel farlo, pone la possibilità di una santificazione all'interno del mondo in virtù della grazia, come pure la possibilità di un allontanamento da esso per testimoniare così la tensione escatologica, l'ordinazione al Regno dei cieli. Questa seconda possibilità dà vita allo stato religioso nelle diverse sue manifestazioni. La prima, quella che ora interessa, mostra che il cristiano comune, da Dio voluto nel mondo, non vi si trova come uno estraneo, bensì come chi vive una realtà che gli appartiene non solo in quanto uomo, ma anche in quanto cristiano. Il vissuto secolare del cristianesimo nasce dal nucleo stesso della fede cattolica: alla radice vi sono l'affermazione della bontà originaria del mondo e quella dell'efficacia risanatrice e divinizzante della grazia; e, di conseguenza, la proclamazione del valore santificabile e santificante della propria realtà mondana – e del lavoro come sua componente fondamentale –, se assunta all'interno del dinamismo dell'esistenza cristiana" (ILLANES, *La santificazione del lavoro*, cit., pp. 80-81).

¹⁷⁸ Come ricordò Pio XII, il Concilio di Trento aveva già dichiarato dogma di fede la dottrina sull'eccellenza e la superiorità della verginità e del celibato sul matrimonio: "Se qualcuno dice che lo stato coniugale deve essere anteposto allo stato di verginità o di celibato, e che non è migliore e più felice cosa (*'melius ac beatius'*) rimanere nello stato di verginità o di celibato piuttosto che contrarre matrimonio, sia anatema" (DH 1810): cfr. PIO XII, Litt. enc. *Sacra virginitas*, in "AAS" 46 () 161-191. Cfr. anche SAN GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsinodale *Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, n. 16 (AAS 74 [1982], 81-191).

¹⁷⁹ "En otros sacramentos, la materia es el pan, es el vino, es el agua. [...] Aquí son vuestros cueros. Recordad lo que decía esta mañana con palabras de San Pablo: no os pertenecéis; yo veo el lecho matrimonial como un altar: está allí la materia del

tradizionale a San Giuseppe, diceva che compito del cristiano è “servirlo (al Signore) non solo sull’altare, ma nel mondo intero che per noi è un altare”¹⁸⁰.

Max Weber si riferiva al detto: “Mangiare bene, dormire tranquilli”, indicando che, dovendo scegliere, il protestante preferirebbe mangiare, mentre il cattolico dormire¹⁸¹. Onestamente, non vedo perché si debba impostare la questione in termini escludenti. Scherzi a parte, sono convinto che, per sottolineare i valori secolari non c’è bisogno di negare quelli religiosi, perché se si concepiscono la creazione e la redenzione in un rapporto dinamico inclusivo, si può ben comprendere che il valore escatologico dei consigli aiuta ad avere una visione adeguata delle realtà terrene, che hanno anche un valore per il Regno, in quanto possono essere trasformate in qualcosa di santo, in attesa della loro trasfigurazione nell’avvento della nuova creazione. In una visione inclusiva, non si deve rigettare il celibato per valorizzare il matrimonio, né la povertà per valorizzare il lavoro; ma non si deve neanche disprezzare il matrimonio per innalzare il celibato, né la ricchezza frutto del lavoro per innalzare la povertà di spirito. Siamo sempre nel contesto della diversità delle vocazioni all’interno dell’unico progetto divino di salvezza in Cristo, nell’intreccio, senza confusione né separazione, fra creazione e redenzione. Qui tocchiamo, in definitiva, l’essenza del mistero di Cristo, la cui divinità si è unita alla sua umanità, senza confusione e senza separazione. Adesso comprendiamo meglio le parole di Benedetto XVI citate all’inizio sull’importanza di “una nuova comprensione dell’inscindibilità di Creazione e Redenzione”. Come lui stesso scriveva in un’altra occasione,

sacramento” (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Appunti presi durante una riunione familiare*, 1967, citato in AA.VV., *Diccionario de San Josemaría*, a cura di José Luis ILLANES, Monte Carmelo, Burgos 2013, p. 642). “Tutte le opere degli uomini si fanno come su un altare, e ognuno di voi, in questa unione di anime contemplative che è la vostra giornata, dice in qualche modo la sua Messa, che dura ventiquattro ore, in attesa della Messa successiva che durerà ventiquattro ore, e così sino alla fine della nostra vita” (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Appunti presi durante una meditazione*, 19-III-1968; citato in Javier ECHEVARRÍA, *Vivir la Santa Misa*, Rialp, Madrid 2010, p. 17). Su quest’ultimo tema, cfr. Cruz GONZÁLEZ-AYESTA, *Il lavoro come una Messa. Riflessioni sulla partecipazione dei laici al munus sacerdotale negli scritti del Fondatore dell’Opus Dei*, in “Romana” 26 (2010) 200-218.

¹⁸⁰ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Appunti presi durante una meditazione*, cit.; citato in ECHEVARRÍA, *Vivir la Santa Misa*, cit.

¹⁸¹ Cfr. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 27.

“solo se l’essere della creazione è buono [...] l’uomo è redimibile. Solo se il redentore è anche il creatore, può essere veramente redentore”¹⁸².

5. CONCLUSIONE

Ho iniziato queste pagine con una promessa, e giunti al termine, è ora di verificare se sono stato in grado di compierla. Speravo di mostrare come nella serie di parole (lavoro, creazione, redenzione) nessuna è fuori luogo, e ciò perché, dicevo, la creazione fa da ponte fra il lavoro e la redenzione. Dopo le vicende storiche che qui abbiamo sintetizzato, credo che sia chiaro quanto certi modi non sempre ben equilibrati di comprendere il rapporto fra creazione e redenzione sono stati alla base di alcune insufficienze riguardanti la visione del lavoro umano nell’orizzonte della fede cristiana, e che quindi un’adeguata comprensione di tale rapporto possa servire a integrare le diverse sensibilità che sono apparse lungo la storia.

In definitiva, si era perso il legame tra lavoro e religione perché si era persa la creazione. Si era persa la creazione perché si era slegata dalla redenzione. E si era slegata dalla redenzione perché quest’ultima aveva preso il sopravvento in modo esagerato. Occorre dunque mantenere entrambe, creazione e redenzione nella loro relazione e nella loro distinzione. Così è possibile di nuovo il legame tra lavoro e religione, perché la creazione fa da ponte, e se cade il ponte, ognuno segue la sua strada senza incontrarsi.

Qui sta a mio avviso, come è stato segnalato da diversi autori, il punto di incontro ecumenico che questo tema può suscitare. Se, come dicevo all’inizio, ci sono stati positivi influssi nella teologia cattolica di aspetti segnalati da autori evangelici, è anche vero il contrario, come riconosceva K. Barth, in occasione del suo settantesimo compleanno, guardando in prospettiva il suo percorso teologico. Tra i temi in cui apprezzava un approfondimento lungo la sua traiettoria, si trovava l’“aver imparato a parlare di Dio Creatore in modo che l’uomo, in

¹⁸² Cfr. Joseph RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra: riflessioni sulla creazione e il peccato*, Lindau, Torino 2006, p. 133.

quanto sua creatura, non venga oscurato ma messo in luce nel rapporto che a lui lo lega”¹⁸³.

Questa mediazione della creazione permette di vedere il lavoro umano in rapporto alla fede¹⁸⁴, non in senso puramente estrinseco, al modo predestinazionista, ma in senso intrinseco, come azione realmente trasformatrice della grazia nel creato, che tocca l’uomo che lavora, il lavoro e le relazioni che ivi si danno¹⁸⁵: ciò che San Josemaría esplicitava nel motto: “santificare il lavoro, santificarsi nel lavoro, santificare gli altri con il lavoro”¹⁸⁶. Questo messaggio è sempre attuale, come attestano le parole di papa Francesco davanti ad un gruppo di lavoratori a Genova alcuni mesi fa, con le quali vorrei concludere: “Il lavoro è amico della preghiera; il lavoro è presente tutti i giorni nell’Eucaristia, i cui doni sono frutto della terra e del lavoro dell’uomo. [. . .] I campi, il mare, le

¹⁸³ Eberhard BUSCH, *Karl Barth. Biografia*, Queriniana, Brescia 1977, p. 377. Senza questo dialogo tra Barth e alcuni teologi cattolici, non si sarebbe potuto arrivare alla *Dichiarazione congiunta sulla Dottrina della Giustificazione* del 1999, dove, con tutte le precisazioni necessarie, si percepisce una crescita in ambito protestante della consapevolezza di una reale trasformazione interiore dell’uomo mediante la grazia, e anche del fatto che le buone opere sono conseguenza e frutto di tale giustificazione, nonostante permangano delle differenze che non devono essere sottovalutate. Su questo, cfr. FITTE, *Il pensiero teologico sul lavoro umano: il Concilio Vaticano II, Giovanni Paolo II e il beato Josemaría Escrivá*, cit., pp. 126-127.

¹⁸⁴ Proprio per questo, Illanes, nella proposta finale del suo studio di alcune linee per una teologia del lavoro, parlando del carattere penitenziale che accompagna il lavoro ma non lo definisce in quanto tale, sostiene: “è una dimensione che contribuisce a definire il ruolo del lavoro nell’economia della salvezza, che l’assume già innestato in essa. Ne segue che la sofferenza, il dolore, non deve essere il punto d’avvio di una teologia del lavoro, ma un tema di riflessione che nasce quando già essa si è venuta configurando, proprio come, analogamente, il concetto di redenzione non dà inizio alla trattazione teologica, ma è preceduto da quello di creazione intesa in tutta la sua pienezza, vale a dire come creazione, da parte di Dio, di un cosmo nel quale è posto l’uomo, al tempo stesso chiamato ed elevato alla comunione di vita con lui” (ILLANES, *La santificazione del lavoro*, cit., p. 200).

¹⁸⁵ Illanes sostiene che è radicalmente insufficiente “una riflessione sul lavoro che non faccia riferimento alle dimensioni teologiche, che non dia spazio alla preghiera e alla vita contemplativa. E ciò non in modo forzato, giustappoendo la preghiera al lavoro, ma integrando l’una e l’altra realtà in una visione unitaria della vita umana; la qual cosa esige che si imponi in tutta la sua profondità la questione cui abbiamo accennato diverse volte, quella cioè dei rapporti tra creazione e redenzione e, più radicalmente ancora, tra natura e destino” (*ibid.*, p. 198).

¹⁸⁶ Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, n. 122.

fabbriche sono sempre stati 'altari' dai quali si sono alzate preghiere belle e pure, che Dio ha colto e raccolto. [...] Preghiere dette con le mani, con il sudore, con la fatica del lavoro da chi non sapeva pregare con la bocca. Dio ha accolto anche queste e continua ad accoglierle anche oggi"¹⁸⁷.

¹⁸⁷ FRANCESCO, *Discorso in occasione dell'incontro con il mondo del lavoro*, Genova, 27 maggio 2017.