

## Lavoro, creazione e redenzione (approccio teologico)

Prof. Santiago Sanz Sánchez

### 1. Introduzione

Il filmato che abbiamo visto, realizzato da una comunità cristiana statunitense, ci parla della possibilità di unire la realtà del lavoro professionale e la religione, il sacro e il profano, il *Sunday* e il *Monday*. 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.

Come mai troviamo questa valorizzazione del lavoro in seno alla tradizione protestante, che ha alla sua radice una visione antropologica pessimista, e invece non la troviamo così facilmente nel cattolicesimo, che ha una concezione più ottimista? Come mai la Chiesa cattolica è rimasta per tanto tempo legata all'*ora et labora*, e solo nel secolo XX ha capito che 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? Avrà questo a che vedere con il fatto che solo nel secolo XX si è parlato del matrimonio come autentica vocazione? Abbinare, infatti, lavoro e procreazione forma parte di una rinnovata concezione di entrambi come campi della collaborazione dell'uomo con il Dio Creatore.

Inizio con una promessa; spero di mostrare che nel titolo di questa relazione: "Lavoro, creazione, redenzione" nessuna parola è fuori luogo, perché la creazione fa da ponte fra il lavoro e la redenzione. Sosterrò che modi non sempre equilibrati di comprendere il rapporto fra creazione e redenzione sono stati alla base di alcune insufficienze, e che 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 sono ciò che i Padri della Chiesa chiamavano l'*economia*, l'agire di Dio nel mondo, diversa dalla *teologia*, il mistero di Dio in sé. In epoca medievale, quando inizia la sistematizzazione della *sacra doctrina*, le prime *Summae* avranno questa struttura fondamentale, *opus conditionis* e *opus restaurationis*, l'opera creatrice e l'opera redentrice di Dio in Cristo; attorno ad esse, da allora, si articoleranno le grandi sintesi della fede cristiana.

Questa questione potrebbe sembrare troppo teorica. 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 "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 ... potrà portare veramente la salvezza per l'uomo nella sua interezza e per il mondo nella sua totalità?".

Cosa era successo nella teologia, che aveva fatto quasi scomparire la dottrina della Creazione? Nel 1936, l'esegeta luterano tedesco Gerhard von Rad scrisse che la fede di Israele era essenzialmente storico-salvifica, perché riguardava gli interventi salvifici di Dio nella storia. Pertanto, la creazione non è un tema sostanziale nella Bibbia, ma secondario, una proiezione alle origini dell'umanità e del cosmo dell'esperienza 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, il teologo calvinista svizzero Karl Barth pubblicava il terzo volume della *Dogmatica ecclesiale*, dedicato alla dottrina della creazione. 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 la fede nella creazione è indipendente dalla riflessione scientifica e filosofica, e quindi deve smettere di fungere da ‘atrio dei pagani’, e entrare totalmente, dentro il ‘tempio’, che è la teologia.

Questa comprensione entusiasmò a partire dalla metà del XX secolo una teologia cattolica alla ricerca di un nuovo modo di fare, più consone con la eredità biblica e patristica, e meno dipendente dall’apologetica, concentrata nei presupposti razionali. Frutto del dialogo con Barth, si sviluppò nella teologia cattolica una comprensione cristocentrica 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 creatrice.

Questo aveva dei vantaggi, in quanto, centrando tutto sul rapporto fra l’uomo e Cristo, si evitava il conflitto con le visioni scientifiche, come anche i problemi dell’interpretazione dei primi capitoli della Genesi; altre dimensioni verranno però relegate ad un secondo piano. La teologia della creazione verrà assorbita dalla nascente antropologia teologica, fino al punto che gli anni sessanta e settanta sono stati definiti come l’*eclisse della creazione*.

La situazione cambiò in parte grazie alla diffusione in 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 appartiene alla loro fede, ma è un presupposto del loro pensare. La storia di Israele ha luogo sul terreno comune 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”. 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.

Così, e dovuto anche ad altri fattori (non ultimo, la questione ecologica), a partire dagli anni ottanta, la riflessione sulla creazione conobbe un nuovo equilibramento, del quale dà prova J. Ratzinger/Benedetto XVI. Lui, da una parte, ha accolto la formula di Barth su creazione e alleanza, fino al punto di utilizzarla nell’omelia della Veglia Pasquale nel 2011. Dall’altra parte, non ha smesso di segnalare l’importanza di riaprire oggi il cosiddetto “cortile dei pagani” perché la domanda su Dio Creatore è significativa per ogni uomo, anche i non credenti.

Da tutta questa vicenda si impone 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 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 è adeguata né una loro separazione né una loro confusione.

Lungo la storia si sono verificate entrambe le esagerazioni. La prima eresia nel cristianesimo non è stata cristologica o trinitaria, ma un’eresia sul Dio Creatore, cioè lo gnosticismo, combattuto con grande fermezza da Padri come Sant’Ireneo. Lo gnosticismo, già allora con Marcione, ma anche in varie forme nelle diverse epoche storiche, pensa di poter prescindere dalla creazione in favore della sola redenzione: la salvezza non sarebbe una salvezza *del* mondo ma *dal* mondo. Possiamo quindi fare a meno dell’Antico Testamento e del Creatore, 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 peccato. Nel considerare che la caduta originale ha danneggiato completamente la natura umana, è inevitabile avere una visione pessimista di essa e del creato in generale. È questo il rischio permanente, nonostante la sua lotta contro lo gnosticismo manicheo del suo tempo, dell'eredità che ci ha lasciato Sant'Agostino, come reazione agli eccessi di una visione troppo ottimista del ruolo delle forze naturali dell'uomo, legata al nome di Pelagio e i suoi seguaci, i quali minimizzavano l'assoluta priorità dell'opera redentrice di Cristo e della sua grazia.

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), ma la vicenda attorno alla Riforma aprì di nuovo la discussione, con i ruoli cambiati: allora il Concilio di Trento difese la posizione ottimista sulla natura umana, di fronte alla visione luterana negativa. Anche se normalmente si parla dell'eredità agostiniana di Lutero, non sempre viene a gala 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 redenzione.

Teniamo presente che il dualismo presente in queste fratture porta con sé i germi del suo opposto, il monismo. In altre parole, dopo la separazione, resta solo la scelta, assorbendo un elemento nell'altro. Così si susseguono materialismo/spiritualismo, razionalismo/empirismo, essenzialismo/esistenzialismo, scientismo/fideismo. 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 esclusi da questo mondo. Un primato escludente della redenzione sulla creazione, considerata ormai corrotta dal peccato, può portare inconsapevolmente ad 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 bibliche, per poi proseguire con alcune tappe significative della storia della teologia.

### **3. Il lavoro nell'intreccio fra creazione e redenzione nella Bibbia**

Nel suo commento alla Genesi, Westermann afferma che "nel racconto della creazione, come in tutto l'Antico Testamento, il lavoro è considerato un costitutivo essenziale dell'uomo." La visione positiva che traspare dalle prime pagine della Bibbia proviene dalla benedizione divina, che include il compito di coltivare e custodire il giardino. 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: "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".

Westermann nota che nel racconto sacerdotale i giorni dell'attività hanno la loro fine in un giorno diverso, il settimo, che segnala il fine della creatura, fatta da Dio perché sia suo *partner*: non l'attività, ma il riposo dell'eternità cui rimanda il riposo del settimo giorno.

Qual è allora la connessione fra i sei giorni di attività e il settimo giorno, fra il *Sunday* e il *Monday*? Partendo da una comparazione con l'epopea di *Atrahasis*, dove la creazione degli uomini è celebrata come liberazione degli dèi dal giogo del lavoro, e quindi come servizio di culto, il nostro autore dice che il racconto genesiaco è 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. Tuttavia, il culto non costituisce il senso della creazione dell'uomo, ma è inserito in un contesto più ampio, che è il dominio dell'uomo sulla terra.

Westermann sembra così escludere l'attività religiosa come propria dell'uomo. In realtà, si tratta, a mio avviso, di un richiamo a quella che potremmo chiamare la 'secolarità originale' dell'umanità. Dio ha creato l'uomo perché collaborando nella sua opera creatrice, attraverso la procreazione e il lavoro, lo glorificasse. Seguendo un'interpretazione dei termini ebraici che traduciamo come "coltivare" e "custodire" (*ábodah* e *shamar*), Scott Hahn ha descritto Adamo come "sacerdote del tempio della creazione" attraverso la sua vocazione a lavorare la terra.

A questo proposito, è interessante notare come, nella tradizione indù, Basava, personaggio del secolo XII, filosofo e riformatore sociale, aveva l'idea del lavoro come culto. "Lavorare bene è divino. [...] Non c'è nulla di più sacro del lavoro". Viene qui in mente l'idea della triplice dimensione della cultura, racchiusa nell'etimologia latina del *colere*: coltivare la terra, coltivare sé stessi, e dare culto a Dio. Cultura e religione, sacro e profano, lavoro e liturgia, sono chiamati ad incontrarsi in un rapporto vicendevole, in quanto provengono dallo stesso Dio Creatore e appartengono al suo stesso disegno originario di benedizione.

Secondo Westermann, la benedizione di Dio permane nonostante le conseguenze distruttrici del peccato sulla realtà umana, inclusi il lavoro e la sessualità. La constatazione del fatto che fin dalle origini il lavoro umano è connesso con la fatica non è pessimismo, ma il riconoscimento della necessità di collegare la creazione alla redenzione nella storia salvifica. Infatti, in Israele, e poi nel cristianesimo, si dà una connessione tra la creazione, ambito della benedizione divina originaria, e la redenzione, ambito dell'agire liberatore di Dio nella storia.

Per Westermann, "non si può parlare di Gesù Cristo senza parlare del Creatore". L'esegeta tedesco denuncia i tentativi nel presente di eliminare dal discorso cristiano il tema del Creatore. Chiedendosi il perché della fermezza della chiesa nel mantenere la dottrina della creazione, risponde: "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". Come la liberazione d'Israele non può essere raccontata senza fondarla nella preistoria, e dunque viene ampliata fino a comprendere gli origini dell'umanità, così anche "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 [...] guarendo i malati, dando da mangiare agli affamati e salvando gli uomini che sono in pericolo di morte".

Westermann avrebbe potuto aggiungere alla sua argomentazione il fatto che Gesù ha dedicato la maggior parte della sua esistenza al lavoro, vivendo a Nazareth, per così dire, all'insegna della secolarità. Le prime decadi della sua vita, sulle quali poco si parla nei Vangeli e nella tradizione teologica, non possono essere separate dalla missione redentrice, dal mistero pasquale, che inizia una nuova creazione, come nel racconto della Genesi il settimo giorno non è separato dai primi sei, ma è loro coronamento. 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 vita, genera vita nuova, che sgorga dal costato aperto del Salvatore.

Come la benedizione divina non si è mai ritirata dalla creazione nonostante il dilagare del peccato, si può dire allora che la croce è la nuova benedizione divina sul mondo, data nel Figlio che, come diceva Sant'Ireneo, dall'inizio sosteneva la creazione intera con le sue braccia estese in forma di croce. In questa visione essenzialmente ottimista del creato, 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 creature: il matrimonio sarà

segno dell'amore sponsale di Cristo per la sua Chiesa, mentre il lavoro, nella sua finalità di trasformazione del mondo, sarà elevato da Cristo a collaborazione non solo nell'opera creatrice, ma anche in quella redentrice.

Se ci sono tanti spunti nella Bibbia per vedere il lavoro in relazione con la creazione e la redenzione, come mai è stata data così poca importanza al lavoro nella storia della teologia?

#### 4. Sviluppi storici sul rapporto fra lavoro, creazione e redenzione

*Nell'epoca medievale: San Benedetto e San Tommaso d'Aquino*

Come è saputo, il monastero è parte essenziale della vita medievale. L'ideale espresso nel motto *ora et labora* implicava una visione positiva dell'attività lavorativa. Ricordiamo la differenza nei greci fra l'*otium*, la contemplazione, e il *nec-otium*, cioè il lavoro, definito in termini negativi. Tale contrapposizione è assente dalla visione cristiana, perché in essa il lavoro forma parte del disegno divino. Esiste invece un'altra distinzione, quella fra vita attiva e contemplativa: a Cluny, 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". Per stimolare a non anteporre nulla alla preghiera, san Benedetto 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 mangeremo". Ambedue erano tanto fervorosi che uno recitò l'intero salterio e l'altro (sempre a memoria, s'intende) due Profeti maggiori!

Per compiere la sua vocazione, il monaco non si può limitare alle preghiere, deve anche fare qualche attività esteriore, in armonia con la sua attività interiore. Quindi a differenza dell'*otium* greco, nei monaci l'integrazione di interiorità e esteriorità, di individualità e socialità, implica che la perfezione non può essere solo una contemplazione spirituale, ma che questa si deve integrare con l'attività esteriore dell'uomo.

Nel pensiero di San Tommaso d'Aquino si trovano interessanti riflessioni antropologiche sul lavoro, opera della ragione e delle mani, come ambito di perfezionamento morale e di cooperazione all'agire della provvidenza divina nel mondo. Secondo Thils, bisogna riconoscere che "la teologia medievale non dava l'importanza che oggi vediamo necessaria ai valori temporali"; tuttavia "aveva i principi universali che basterebbe prolungare per rispondere a questa sfida". Lo spirito di San Tommaso consiste nel ritrovare "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".

Se alcuni autori hanno sviluppato una teologia del lavoro ispirata nell'Aquinate, altri hanno identificato dei limiti. Tra questi, l'assenza in Tommaso di una riflessione teologica sugli anni di lavoro di Gesù a Nazareth. È stato anche detto che lui segue l'impostazione medievale del lavoro come pena del peccato, che commentava soprattutto il capitolo terzo della Genesi, centrato nella maledizione dopo la caduta. 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 visione della *christianitas* medievale la superiorità della professione dei consigli evangelici come 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 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 la perfezione cristiana è riservata a coloro che rinunciano al mondo. La figura di Sant'Omobono, lavoratore medievale laico, purtroppo, è una eccezione al quadro generale.

*I riformatori: Lutero e Calvino*

Seguendo con le immagini, Taylor ha parlato della Chiesa medievale come una barca: i chierici e i religiosi remavano, mentre i laici erano i passeggeri. Nell'epoca della riforma la barca entrò in crisi, e con essa i rematori. Allora presero la guida i naviganti, buttando ogni mediazione, e alla fine ognuno doveva remare per sé nella sua propria scialuppa, in rapporto diretto con Dio. Rigettando forme speciali di vita che avevano la pretesa di essere la sede privilegiata del sacro, i riformatori hanno negato la distinzione tra sacro e profano, affermando una loro compenetrazione. "L'istituzione monastica fu vista come un insulto alla dignità spirituale del lavoro produttivo e della vita familiare. [...] Il ripudio del monachesimo fu una riaffermazione della vita laica come ambito privilegiato della realizzazione del disegno divino."

Taylor segnala nella fede in Dio Creatore il fondamento teologico di questo processo di de-clericalizzazione. La vita lavorativa poteva apparire come la partecipazione umana all'opera del Creatore. Ma la preoccupazione per difendere la sovranità di Dio, tipica del nominalismo, darà luogo ad una visione arbitraria della creazione. Per Calvino, Dio ha creato alcuni uomini per dannarli e gli altri per salvarli, in forza di una volontà assoluta e senza previsione di meriti. Le creature sono un dato di fatto, il semplice fatto che Dio le ha volute tali, e così "le cose non producono i loro effetti se non mosse da Dio, e quindi sono solo strumenti." Calvino mantiene l'assoluta trascendenza della grazia, contro il pelagianesimo, che lui identifica con il cattolicesimo, al prezzo di liquidare la consistenza della creatura. Mentre Lutero identifica l'uomo naturale con il peccatore, e esalta l'uomo redento, gratuitamente rivestito di Cristo, l'idea calvinista della predestinazione toglie all'uomo la possibilità di godere di qualsiasi bene nella vita attuale e futura. Creazione e grazia sono ridotti ad un unico ordine.

Conseguenza di ciò è il paradosso della cosiddetta 'ascesi laica' o intramondana dei puritani (Weber), e che consiste nel fatto che "in un certo senso dobbiamo amare il mondo, ma in un altro dobbiamo detestarlo" (Taylor). Bisogna evitare l'errore dei monaci di rinunciare alle cose di questo mondo, perché sarebbe disprezzare i doni di Dio, ma anche l'errore di lasciarsi assorbire dalle cose 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 sacramentale della tradizione cattolica, ma in quanto vissuta in modo fervido e distaccato. Matrimonio e professione sono la sostanza della vita, e noi dobbiamo abbracciarli risolutamente. Così si capisce che "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".

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." 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." Tuttavia, 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 contemplativa. Con le parole del predicatore protestante Sebastian Franck, "il vero significato della riforma è che tutti gli uomini sono diventati monaci".

Rhonheimer ha notato qui una "tensione tra l'orientamento radicale verso il mondo, come una realtà vitale voluta da Dio, e la redenzione del mondo, in quanto caduto e segnato dal peccato. [...] L'inclinazione protestante al mondo e alla vita ordinaria non risponde ad una autentica sus affermazione [...]. Né Lutero né i calvinisti riuscirono a capire la Redenzione come un ristabilimento della creazione. [...] Ciò che è redento non è il mondo, ma solo l'individuo. [...] Il lavoro e la professione sono occasione e mezzo per la santificazione di sé stessi, la salvezza della propria anima. [...] Manca una relazione interiore tra lavoro e Redenzione."

*Il pensiero secolarizzato: Hegel e Marx*

Una volta che l'esistenza ordinaria del cristiano è slegata dalla mediazione ecclesiale, e il valore dei consigli evangelici sparisce, la via verso la secolarizzazione è ormai tracciata.

Seguendo Aristotele, Hegel afferma che per i tre livelli dei bisogni umani: procreazione, conservazione e politica, esistono tre importanti comunità: coniugale (matrimonio), economica (ricchezza) e politica (organizzazione sociale). Il cristianesimo cattolico ha contrapposto a questi altri valori: al matrimonio, la castità; alla ricchezza, la povertà; e alla politica, l'obbedienza. I voti sono esattamente il contrario della realizzazione libera dell'uomo e pertanto degradano la sua eticità. Così Hegel sosterrà "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". E lo farà poggiando sui principi della Riforma protestante, che costituisce l'inizio della emancipazione della libertà. "Il protestantesimo vuole che l'uomo creda soltanto a ciò che può sapere e che la sua coscienza sia come un luogo sacro, inviolabile".

Da qui deriva il pensiero anticlericale di Marx, che vede il lavoro in un'ottica mondana estranea alla fede religiosa. Se per Engels i filosofi si dividono in due gruppi: gli idealisti, che affermano la priorità dello spirito, e i materialisti, che considerano prioritaria la natura, Marx si situa nel secondo, perché è convinto che l'uomo è causa di sé stesso attraverso il lavoro.

La filosofia non si deve chiudere nello spirito, perché l'uomo si rapporta con la natura trasformandola mediante il lavoro. Di qui la famosa tesi: "I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo ma si tratta di *trasformarlo*". Il pensiero cede la priorità all'azione, la teoria alla prassi. In altre parole, Marx non solo sostituisce l'uomo contemplativo con l'attivo, ma dice che l'uomo è creatore di sé stesso, che non esiste una realtà trascendente a lui. Attraverso il lavoro l'uomo si naturalizza e la natura si umanizza. E così la storia è una auto-creazione, la genesi dell'uomo mediante il lavoro.

Nonostante sembrino due visioni opposte (idealismo e materialismo), Hegel e Marx compiono il programma moderno di emancipazione, che diventa così la negazione di ogni creazione che non sia posta dal soggetto. Assistiamo qui alla perdita della nozione di creazione.

## **5. Lavoro, creazione e redenzione nel contesto cattolico del secolo XX**

La deriva secolarizzante non è l'unica via dopo la Riforma. In mezzo al complesso rapporto della Chiesa cattolica con la modernità e le comunità protestanti, la nascita della sua Dottrina Sociale 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 sfere: teologia, magistero e spiritualità.

*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 auspicato che si dissolvesse la separazione esistente tra la teologia accademica e la vita spirituale dei cristiani. Occupa qui un posto singolare il teologo belga Gustave Thils, che scrisse la sua *Teologia delle realtà terrene* con un forte fondamento teologico-dogmatico. Tuttavia, è stato Chenu a tentare una risposta teologica alla provocazione marxista, rammaricandosi del fatto che, per troppo tempo, la teologia aveva smesso di prestare attenzione al lavoro. Non è dunque un caso se il mondo del lavoro è stato terreno dove è cresciuto un ateismo positivo. 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. La

dialettica idealista di Hegel lascia il passo al materialismo ateo, che, più che una metafisica del lavoro, è una religione. Bisogna tornare a leggere la Genesi come rivelazione del disegno divino di chiamare l'uomo a collaborare nella sua creazione con il suo lavoro, contribuendo così a spiritualizzarla. "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."

*Il Magistero contemporaneo: Gaudium et spes e Laborem Exercens*

L'opera di Thils è in stretta relazione con la Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, che dedicò alcuni significativi paragrafi all'attività umana nel mondo e concretamente al lavoro, risolvendo di fatto la polemica fra gli incarnazionisti, che insistevano nella continuità fra il progresso umano e la costruzione del Regno di Dio, ma che rischiavano di dar addito ad una visione piatta del disegno divino salvifico (sia di tipo marxista che evolutivo) e gli escatologisti, che sottolineavano gli elementi di discontinuità, considerando che, se non tutto ciò che è progresso tecnico è automaticamente progresso cristiano, al contempo non si può slegare l'uno dall'altro.

Il culmine, a livello degli insegnamenti del Magistero è l'Enciclica *Laborem Exercens* (1981) di San Giovanni Paolo II, il *Papa operaio*. Lì afferma che la lettura della Genesi dà alla Chiesa la convinzione che il lavoro costituisca una fondamentale dimensione dell'esistenza umana. Il Pontefice polacco sviluppava la 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'". Questa affermazione segnala 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 soggetto del lavoro - rimane su di un piano secondario". Tale ragionamento può essere accettato, però, riconoscendo che "all'inizio del lavoro umano sta il mistero della creazione." E così la verità della creazione fa da ponte tra le riflessioni filosofiche della prima parte dell'enciclica e le riflessioni teologiche finali, dove si esamina il rapporto del lavoro con la creazione, con Cristo, e con la redenzione. La descrizione genesiaca dell'uomo, creato a immagine di Dio, e partecipe all'opera del Creatore, viene denominata il primo 'Vangelo del lavoro'.

Questa verità è stata assunta e messa in risalto da Gesù: "egli appartiene al 'mondo del lavoro', ha per il lavoro umano riconoscimento e rispetto." Al contempo, se nella Genesi appariva il contrasto fra la "originaria benedizione del lavoro", e "la maledizione che il peccato ha portato con sé", il mistero pasquale getta una luce sulla 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 nell'attività che è chiamato a compiere."

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

*Last but not least*, il secolo XX ha visto la fondazione dell'Opus Dei, istituzione della Chiesa Cattolica che ha come scopo ricordare la chiamata alla santità attraverso il lavoro e le circostanze della vita ordinaria. Il Fondatore, san Josemaría Escrivá, sintetizza così il suo messaggio: "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 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 come partecipazione all'opera creatrice di Dio, il quale, avendo creato l'uomo, gli diede la sua

benedizione. 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 santificatrice”.

~~(tanti elementi in comune con i punti precedenti)~~

Alcuni hanno sostenuto che questa riscoperta del valore della vita quotidiana non è altro che una tardiva assunzione di ciò che la riforma protestante aveva già identificato, concretamente la sua etica del lavoro nel calvinismo e in modo particolare il puritanesimo. Rhonheimer sostiene che questa tesi 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. 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”.

La giusta collocazione del lavoro all'interno della fede ha come fondamento una considerazione del progetto divino di creazione e redenzione. Commentando il testo citato poc'anzi, mons. Ocariz spiega che “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.”

In questo senso, secondo Rhonheimer, nella Riforma non si è sottolineato sufficientemente che la salvezza in Cristo suppone non solo fede nella sua opera di redenzione dal peccato, ma anche di ristabilimento dell'ordine della creazione. Di fronte al paradosso calvinista, descritto da Taylor, di una relazione di amore e odio verso il mondo, Escrivá non ha dubbi: il cristiano si caratterizza per un amore appassionato per il mondo, consapevole del fatto che la sua vocazione professionale è parte principale della sua vocazione soprannaturale. La Chiesa si apre al mondo rendendosi presente con efficacia redentrice in ogni ambito della società mediante la vita ordinaria dei battezzati, che cercano di rinnovare il mondo dal di dentro.

Amare il mondo, per Escrivá, non consiste, dunque, in un'ascesi intramondana, oppure in una strumentalizzazione del lavoro per fini ascetici. E quindi, come è diverso il suo messaggio da quello del puritanesimo, lo è anche, per altri motivi, dalla visione medievale dell'*ora et labora*. Nella regola benedettina il vero *opus Dei* non è il lavoro, ma la preghiera liturgica, ed entrambi 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, ma “la santificazione del mondo, la trasformazione del lavoro professionale abituale e della vita ordinaria in ‘opera di Dio’, *operatio Dei, Opus Dei*.” Il culto e il lavoro possono unirsi perché entrambi sono opera di Dio.

## 6. Conclusione

Weber si riferiva al detto: “Mangiare bene, dormire tranquilli”, indicando che, dovendo scegliere, il protestante preferirebbe mangiare, mentre il cattolico dormire. 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. Se si concepiscono la creazione e la redenzione in un rapporto dinamico inclusivo, si può comprendere che il valore escatologico dei consigli aiuta ad avere una visione adeguata delle realtà terrene, le quali, santificate, hanno un valore in ordine al Regno.

Ho iniziato con una promessa, e giunto al termine, spero di averla compiuta, mostrando che nella serie “lavoro, creazione, redenzione” nessuna è fuori luogo perché la creazione fa da ponte fra il lavoro e la redenzione. 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 questo, cade anche la possibilità di incontrarsi.

Se, come dicevo all'inizio, ci sono stati positivi influssi nella teologia cattolica di aspetti segnalati da autori protestanti, è anche vero il contrario, come riconosceva Barth a motivo del suo settantesimo compleanno. Tra le questioni in cui notava un approfondimento lungo la sua traiettoria teologica, segnalava l'"aver imparato a parlare di Dio Creatore in modo che l'uomo, in quanto sua creatura, non venga oscurato ma messo in luce nel rapporto che a lui lo lega."

Questa mediazione della creazione permette di vedere il lavoro umano in rapporto alla fede, non in senso puramente estrinseco, ma intrinseco, come azione trasformatrice della grazia nel creato, che tocca lo stesso uomo che lavora, il lavoro e le relazioni che ivi si danno; ciò che San Josemaría esplicitava nel suo motto: "santificare il lavoro, santificarsi nel lavoro, santificare gli altri con il lavoro". Questo messaggio è sempre attuale, come attestano le parole di papa Francesco ad un gruppo di lavoratori, 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 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". Grazie.