

Ferialità e festività: sulla natura teologica del lavoro

José M. Galván

Pontificia Università della Santa Croce

Publicato in AA. VV. *Liberare il lavoro. Significato e prospettive nella società postmoderna*, ed. Ares, Milano 1999, pp. 61-89.

1. Premessa

Devo premettere che il mio ambito di lavoro abituale - la teologia trinitaria - è molto lontano non soltanto dall'argomento del convegno, ma anche dalla stessa teologia del lavoro, almeno come si intende abitualmente. Per questo penso sia importante delimitare bene l'ambito in cui vogliono muoversi le mie riflessioni.

L'idea originaria è quella di muovere in un ambito prettamente teologico dogmatico, tenendo conto soprattutto dei dati biblici, letti all'interno della Chiesa cattolica. Dato che l'argomento (il lavoro umano) fa riferimento a elementi molto centrali dell'antropologia, ho l'intenzione di riferirmi soprattutto a quella parte del deposito della fede che è più condivisibile: l'Antico Testamento. Lo è non soltanto perché libro sacro di altre religioni, ma anche perché più vicino alle richieste universali della religiosità naturale (in quanto richieste, non in quanto risposte!). Ovviamente, e non ostante ciò, la mia riflessione non solo terrà conto dei dati neotestamentari, ma non può che essere cristocentrica. Ma è mia intenzione non tematizzare troppo questo cristocentrismo di base: ho l'impressione che esagerare esclusivamente il riferimento a Gesù di Nazareth può far perdere capacità dialogica al discorso teologico.

1.1 Il paradosso del lavoro

Tratterò adesso di fondare l'interesse teologico dell'argomento. Non risulta difficile giustificare l'affermazione secondo la quale, in qualsiasi situazione esistenziale la persona si trovi, un certo livello di alienazione è sempre presente nel lavoro umano. Non sembra che il mutare storico delle condizioni sociali, da solo, possa arrivare alla perfetta inscindibilità tra le dimensioni soggettiva e oggettiva del lavoro, in cui consisterebbe la sua perfetta integrazione nello sviluppo della persona¹. Si tratta, di fatto, di una delle espressioni più palesi e immediate del paradosso che l'essere umano è per se stesso: insieme all'universale affermazione della necessità del lavoro come compimento della persona, non è difficile trovare tanti uomini che lo vedono di fatto come una maledizione della quale bisogna, se possibile, sfuggire.

Lascio ad altri l'arduo compito di sviscerare la dinamica interna di questa tensione, che si trova alla base del nostro convegno, e le sue concrete conseguenze nella vita degli uomini. Ma la prendo come punto di partenza, perché questa incapacità dell'uomo di arrivare a una soluzione, che in qualche modo si intuisce come necessaria, questa radicale impotenza che con tante diverse tonalità si è manifestata nel corso della storia, ha in prospettiva teologica una significatività sostanziale. In parole dell'attuale Pontefice, «Oggi l'uomo è percorso da un'inquietudine esistenziale che manifesta, in forma e tonalità diverse, il suo bisogno di salvezza, di liberazione, di pace. Egli, attraverso gli incontri significativi della sua vita, impara a conoscere il valore delle dimensioni costitutive del proprio essere, prima di tutte quelle della religione, della famiglia e del popolo a cui appartiene. Da tali incontri, tuttavia, egli si accorge, in termini drammatici, di non possedere ancora il significato ultimo, capace di renderli definitivamente buoni, veri, belli. E sperimenta allora la sua strutturale incapacità di placare la sua esigenza di infinito»².

Arrivare, quindi, al «significato ultimo» degli eventi comporta per l'uomo l'essere

1 Cfr. *Laborem exercens*, 5-6. Lo stesso Giovanni Paolo II aveva già approfondito questo punto come autodeterminazione e realizzazione della persona nell'agire: cfr. *Persona e atto*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, pp. 129-213.

2 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 22.02.1987

«capace di renderli definitivamente buoni, veri, belli»: verità, bontà e bellezza racchiudono l'unità dell'esperienza metafisica attraverso la quale l'uomo si apre a Dio. Per molti secoli la verità ha avuto il sopravvento, e la via verso Dio si poteva riassumere in *quia veruni est, Deus est*. La crisi della verità che si produce nella nostra cultura dopo Cartesio fa perdere, se non validità, sì capacità di convinzione a questa via. Allora l'uomo si è aggrappato al *bonum*, e la sua via verso Dio ha percorso i sentieri della libertà. Già Tommaso, rimandando il male alla sua chiave di senso, aveva asserito *quia malum est, Deus est*³. Questa via sembra essere stata la più consone a questo secolo che finisce, ed è stata magistralmente riassunta nel "se Dio non esiste tutto è permesso" di Ivan Karamazov. Detto all'inversa, se non tutto è permesso, se cioè la libertà ha una teleologia, allora Dio esiste.

Ma anche questa via è in crisi. L'espressione "tutto è permesso" sembra, nei nostri giorni, non poter essere limitata da una libertà fondante, nel senso forte: impone, così, una sua apparente evidenza che impedisce l'inversione dell'argomento dostoievkiano. La debolista *ermeneutica della carità* non risulta sufficiente per dare solidità a questa via: il fatto che la vicenda del *Credere di credere* vattimiano abbia fatto la fine delle pompe di sapone, non ostante le aspettative che a suo momento produsse, ne è una dimostrazione. Allora, è rimasta all'uomo una sola strada per uscire dalla chiusura totale in sé stesso, e questa via è quella del *pulchrum*. *Quia pulchrum est, Deus est* diventerà probabilmente l'argomento dell'esistenza di Dio nel futuro prossimo⁴.

Sembrirebbe allora che le vie della trascendenza saranno patrimonio esclusivo degli artisti, ed è vero che questi avranno, ritengo, un ruolo fondamentale nella futura e multimediale via di collegamento tra Dio e l'uomo. Ma non bisogna dimenticare che, in senso profondo, ogni uomo è artista, e lo è nella misura in cui la sua interazione col creato, in comunione con gli altri uomini, svela la dimensione divina - trascendente - in esso nascosta: lo svelarsi del *pulchrum* è legato ad ogni attività umana, e non soltanto a quella che normalmente si chiama arte. La base di credibilità dei nuovi argomenti di Dio si trova nell'agire concreto, temporale, della libertà dei cristiani: non basta una professione teoretica della libertà fondamentale — alla base del *quia malum est Deus est* —, ma la sua consistenza esistenziale nella realizzazione prassica concreta della vita dei cristiani. Per la teologia, puntare sull'argomento *quia pulchrum est Deus est*, comporta puntare sul lavoro come via verso Dio. A conferma di ciò si potrebbe richiamare il fatto che il Vaticano II indica il cammino inverso — la mancata testimonianza reale della vita dei cristiani — come una delle cause fondamentali dell'ateismo contemporaneo: «Nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, o anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione»⁵. Così risulta evidente che «il rimedio all'ateismo lo si deve attendere sia dalla esposizione conveniente della dottrina della chiesa, sia da tutta la vita di essa e dei suoi membri»⁶. È chiaro che il lavoro, ambito privilegiato di dialogo tra tutti gli uomini, credenti e non credenti, costituisce all'interno della vita dei membri della chiesa, un elemento fondamentale di annuncio.

Ciò che succede col lavoro si può mettere in parallelo coi famosi *tria inconvenientia* di cui parla San Tommaso riferendosi all'incapacità pratica della ragione umana di arrivare alla conoscenza delle verità naturali su Dio⁷: se queste verità dovessero essere raggiunte soltanto con la luce naturale della ragione umana, pochi uomini sarebbero in grado di arrivarci, questi pochi lo farebbero con molta difficoltà e dopo molto tempo di esercitazione dell'intelletto e, infine, *propter debilitatem intellectus nostri in iudicando et phantasmata permixtionem*, non sarebbe possibile evitare il mescolarsi di parecchi errori alla verità raggiunta. Lo spirito umano, infatti, è stato capace di arrivare, tramite diverse vie, a formulare una profonda conoscenza di Dio: da una parte le vie vitale-esistenziali,

3 *Contra Gentiles*, 3,75

4 L'argomento è qui molto ridotto, per mancanza di spazio e non direna attinenza. Ovviamente, non soltanto è possibile fare riferimento a questa via negativa, per giustificare la convenienza di intraprendere la via estetica verso Dio: la stessa perdita di significatività dei contenuti di verità o etici tramandati dalla modernità richiama vie di accesso alla verità cariche di dimensione esperienziale empatica, e perciò estetiche. Cfr. J. M. GALVÁN, *L'arte come via ài evangelizzazione*, in H. FITTE, *Fermenti nella teologici alle soglie del terzo millennio*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 284-293.

5 *Gaudium et spes* 19c.

6 *Gaudium et spes* 21 e.

7 Cfr. TOMMASO, *Contra Gentiles* 1,4.

fondamento della religiosità naturale, portano a una concettualizzazione personalistica e provvidente di Dio; dall'altra, col sorgere delle vie del pensiero riflesso, la divinità acquista i tratti dell'Assoluto, fondamento dell'essere. Tutti questi concetti richiedono una mutua integrazione proveniente dall'unità dell'esperienza metafisica di cui partono. Ma sta di fatto che prima della Rivelazione ebraico-cristiana non si è mai arrivati a una sufficiente interconvertibilità dei concetti provenienti di entrambe vie: o Dio è persona, e allora non è assoluto, o è assoluto e allora non è persona. E invece questa interconvertibilità è una richiesta assoluta dell'essere dell'uomo, bisognoso di Dio sia come Essere che come Persona⁸.

Prima dicevamo che superare l'alienazione del lavoro comporta la sua perfetta integrazione nello sviluppo della persona. La sua articolazione intrinseca (*praxis e poiesis*, lavoro soggettivo e lavoro oggettivo), e la sua ipotetica divisione funzionale dovrebbero convergere in questo risultato finale, così come dovevano essere convergenti i diversi concetti che le diverse vie di accesso a Dio hanno prodotto. E, come in quel caso, l'uomo, pur sapendo tanto sul lavoro, non riesce da solo a imboccare la strada che porta dall'ipotetico condizionale (così dovrebbe essere) al reale presente. Dio e il lavoro, quindi, hanno in comune l'essere problemi radicali per l'uomo, probabilmente perché la soluzione di quest'ultimo è implicata nella soluzione che venga data al primo.

1.2 Le ragioni della problematicità e l'apertura alla Rivelazione

La ragione della problematicità, che è comune alle due questioni (nel caso di Dio è specialmente chiaro), non si trova nella cosa in sé, ma nel soggetto domandante. Dio e il lavoro sono problemi per l'uomo perché l'uomo è un radicale problema per se stesso. Cosciente di essere chiamato a Dio nell'ambito della trascendenza personale, si vede infinitamente allontanato da Lui nella sua concreta realtà esistenziale; e così nell'ambito della sua interazione col cosmo materiale, in cui consiste basilamente il lavoro, si sa chiamato a dominarlo (ad usarlo per la sua autorrealizzazione in un processo di spiritualizzazione di sé e della materia), ma sperimenta una sorte di insoddisfazione congenita davanti ai risultati concreti. In fondo, l'idea di dominio richiede essere fondata sulla trascendenza: un dominio immanente sembra, in chiave teleologica, senza senso: non potrebbe essere visto come vera autorealizzazione. Da cui che il problema del lavoro, visto come trascendenza sulla creazione materiale, abbia molto a che vedere con la questione di Dio.

In definitiva, ciò che è esistenziale è sempre limitato, Nell'ordine dell'esistenza non si da mai pienezza e realizzazione: nessuna persona umana può realizzare in questo piano tutto ciò che compete all'essere dell'uomo per essenza. Per questo la domanda "che cosa è un uomo?" non ha una risposta intrastorica. Di fatto, tutto ciò che nell'uomo è realizzazione della sua essenza si da sul piano dell'esistenza e quindi del limite. Avendo un'essenza autocosciente, capace di scoprire il carattere limitante del limite, l'uomo è l'unica creatura insoddisfatta per natura.

Dal punto di vista teologico questa insoddisfazione fa parte della condizione dalla quale muove l'uomo per aprirsi alla Rivelazione. Non si vuole dire che questa si da come mera risposta al quesito che pone la situazione limitata dell'uomo, come se ci fosse tra di loro una sorte di correlazione ermeneutica, ne che la stessa capacità di aprirsi non sia già dono. Il contenuto della Rivelazione, infatti, è assolutamente gratuito e non richiesto, ma la fede con cui si accoglie non sarebbe veramente umana se non si fondasse nella concreta situazione in cui l'uomo si sperimenta come bisognoso di redenzione, nostalgico di salvezza⁹. Altrimenti per il credente non sarebbe interessante credere.

2. La Rivelazione risponde

8 Questa unità duale dei due concetti era così ricordata da Paolo VI nel cosiddetto *Credo del Popolo di Dio*: «Credimus hunc unicum Deum ita absolute unum esse in sua sanctissima essentia, ut in ceteris suis perfectionibus: in sua omnipotentia, in sua scientia infinita, in sua providentia, in sua voluntate et caritate. Ille est qui est, ut ipse Moysi revelavit (cfr. Es 3,14), ille est amor, ut nos Ioannes docuit (cfr. IGv 4,8): ita ut duo haec nomina, Esse et Amor, ineffabiliter divinam eandem expriment Illius essentiam, qui seipsum nobis manifestare voluit», *Sollemnis Professio fidei*, 30 giugno 1968, n. 8.

9 Cfr. A. GONZALEZ MONTES, *La respuesta a la palabra*, in AA. VV., *Dios en la Palabra y en la Historia*. XIII Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona 1993, pp. 437-465.

Questo vuole dire, tra l'altro, che il contenuto salvifico della Rivelazione contiene la risposta, almeno dal punto di vista escatologico, cioè, in chiave finalistica, a quella insoddisfazione. Dicevo prima che nessuna persona umana può realizzare nel piano esistenziale tutto ciò che compete all'essere dell'uomo per essenza, che è come dire che nessuna persona umana è l'Uomo Perfetto. E parlando di Uomo Perfetto, appunto, la Rivelazione cristiana ha qualcosa da dire. Così lo ricorda, per esempio, la più recente Enciclica di Giovanni Paolo II: «L'incarnazione del Figlio di Dio permette di vedere attuata la sintesi definitiva che la mente umana, partendo da sé, non avrebbe neppure potuto immaginare: l'Eterno entra nel tempo, il Tutto si nasconde nel frammento. Dio assume il volto dell'uomo. La verità espressa nella Rivelazione di Cristo, dunque, non è più rinchiusa in un ristretto ambito territoriale e culturale, ma si apre a ogni uomo e donna che voglia accoglierla come parola definitivamente valida per dare senso all'esistenza. Ora, tutti hanno in Cristo accesso al Padre; con la sua morte e risurrezione, infatti. Egli ha donato la vita divina che il primo Adamo aveva rifiutato (cfr Rm 5, 12-15). Con questa Rivelazione viene offerta all'uomo la verità ultima sulla propria vita e sul destino della storia: "In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo", afferma la Costituzione *Gaudium et spes*. Al di fuori di questa prospettiva il mistero dell'esistenza personale rimane un enigma insolubile. Dove l'uomo potrebbe cercare la risposta ad interrogativi drammatici come quelli del dolore, della sofferenza dell'innocente e della morte, se non nella luce che promana dal mistero della passione, morte e risurrezione di Cristo?»¹⁰.

Allora, se Cristo veramente rivela l'uomo all'uomo, è ipotizzabile che nel suo Mistero ci si trovi una certa luce su quel mistero dell'esistenza personale che è il lavoro.

Le questioni che potrebbero porsi alla Rivelazione sono, quindi, diverse. Innanzitutto, la natura del lavoro in quanto tale, ciò che si potrebbe chiamare, il suo statuto protologico - perché deve esserci una protologia, se c'è una risposta escatologica - in base al disegno originario divino. Posteriormente la domanda relativa alla delimitazione e alle cause della sua problematicità. In ultimo termine, le vie di soluzione fomite dalla fede, sia nell'attuale situazione dell'uomo, sia nella sua chiave escatologica. Cercherò di presentare alcuni elementi delle risposte della rivelazione, tenendo presente, nella misura del possibile, il titolo indicatemi dagli organizzatori del Convegno: ferialità e festività.

2.1 Positività del lavoro.

In primo luogo è da constatare che questa apparente negatività del lavoro non è comunque una negatività assoluta, né per la ragione né per la fede: soltanto il *dolore*, la *colpa* e la *morte*, prima indicati dalla *Fides et ratio*, sono espressioni radicali del mistero dell'uomo ed enigmi che richiedono necessariamente una risposta dall'esterno, realtà che *non dovevano proprio esserci*¹¹. Il lavoro, invece, *deve proprio esserci*, soltanto che non così come lo vediamo adesso, non così come l'ha vissuto l'uomo, per ciò che sappiamo, da quando è uomo. Infatti, l'essere persona in un cosmo materiale — consapevolezza che costituisce il nocciolo della secolarità — richiede il lavoro come manifestazione dello specifico ruolo dell'uomo nel mondo. Così manifestava questa consapevolezza il Conc. Vaticano II: «La sacra scrittura, infatti, insegna che l'uomo è stato creato "a immagine di Dio", capace di conoscere e di amare il proprio Creatore, e che fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per *governarle e servirle* a gloria di Dio»¹²; e più avanti: «L'uomo ha ragione di ritenersi superiore a tutto l'universo, a motivo della sua intelligenza, con cui partecipa della luce della mente di Dio. Con l'esercizio appassionato dell'ingegno lungo i secoli, egli ha fatto certamente dei progressi nelle scienze empiriche, nelle tecniche e nelle discipline liberali»¹³.

2.2 Lavoro e immagine di Dio

Possiamo, per tanto, prendendo in prestito i dati del Concilio, coniare questa

10 GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 12.

11 «Deficientibus et contra fundamentum divinum et spe vitae aeternae, hominis dignitas gravissime laeditur, ut saepe hodie constat, atque vitae et mortis, culpa et doloris aenigmata sine solutione manent, ita ut homines in desperationem non raro deiiciantur», *Gaudium et spes*, 21c.

12 *Gaudium et spes*, 12c.

13 *Gaudium et spes*, 15a.

definizione del lavoro: *ogni attività dell'uomo che manifesta il suo dominio-trascendenza sulle creature terrene, per governarle e servirsene a gloria di Dio*¹⁴. Il carattere di questa definizione è fondamentalmente protologico, cioè, riferito alle condizioni iniziali dell'essere dell'uomo in quanto creatura uscita dalle mani di Dio. Con ciò, il Vaticano II non fa che ripetere quanto è contenuto nella dottrina dei primi capitoli della Genesi. Innanzitutto, insiste nel ricordare che questa caratteristica dell'agire della creatura-uomo che noi abbiamo chiamato lavoro, dipende fondamentalmente dalla sua costituzione come *imago Dei*: «L'uomo, infatti, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene, e di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutte le realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra»¹⁵. Tutto ciò è fondato nella prima descrizione biblica del contenuto dell'immagine: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: 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»¹⁶.

Alla costituzione dell'uomo come immagine di Dio si devono rimandare anche gli elementi centrali della benedizione con cui si chiude il racconto sacerdotale della creazione (Gen 2,1-3), a cui fa riferimento il seguente testo della *Dies Domini*: «Uscito com'è dalle mani di Dio, il cosmo porta l'impronta della sua bontà. È un mondo bello, degno di essere ammirato e goduto, ma destinato ad essere coltivato e sviluppato. Il "completamento" dell'opera di Dio apre il mondo al lavoro dell'uomo. "Allora Dio nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto" (Gen 2,2). Attraverso questa evocazione antropomorfa del lavoro divino, la Bibbia non soltanto ci apre uno spiraglio sul misterioso rapporto tra il Creatore e il mondo creato, ma proietta luce anche sul compito che l'uomo ha verso il cosmo. Il lavoro di Dio è in qualche modo esemplare per l'uomo»¹⁷.

Si può dire che l'artificioso espediente che porta l'agiografo a "contenere" l'azione divina nello schema dei sette giorni ha come scopo mettere in luce il parallelismo tra la Settimana di Dio e le settimane degli uomini, unite dal comune atteggiamento di signoria: il Signore la cui Parola onnipotente crea tutte le cose («Dio disse ... e fu»), mosso unicamente dalla libera decisione di trasmettere la sua bontà («ed era cosa molto buona»), trasmette il suo essere Signore alla sua creatura-immagine ("dominate", siate "signori" anche voi), per attenderla nella pienezza del suo Riposo del Settimo Giorno. Questo è lo schema "settimanale" della Storia della Salvezza, al quale viene sincronizzata la settimana degli uomini, anche essa con un settimo giorno che ricorda periodicamente la tensione escatologica che scaturisce dall'originaria Alleanza: così ha sempre giustificato Israele il riposo sabbatico¹⁸.

Se lo schema settenario della Storia della Salvezza include questi sei giorni in cui «farai ogni lavoro»¹⁹, il suo simbolismo non può essere visto se non nel sottolineare il compito della creatura-immagine di coinvolgere in sé tutto il creato materiale per portarlo al Riposo del Signore del settimo giorno. Il lavoro umano, protologicamente parlando, raggiunge il suo vero senso soltanto in questa dimensione trascendente.

2.3 Lavoro ed eros.

Questa dimensione del lavoro come dominio, in dipendenza con l'essere *dominum* dell'uomo, vuole anche dire che il lavoro deve avere una fondamentale dimensione erotica, giacché l'anteriore dimensione non può essere capita se non in unità radicale con gli altri elementi costitutivi dell'immagine e in primo luogo con quello che sembra essere fondante:

14 La definizione può dare l'impressione di essere troppo generica e poco comprendente: alcune attività lavorative, come il lavoro intellettuale, sarebbero difficilmente riconducibili ad essa. Bisogna, però, tener conto del carattere biblico dei termini adoperati (dominio, governo), e del loro completamento con la teologia dell'immagine, a cui si fa riferimento in seguito. In questo senso, anche l'attività intellettuale, in quanto uso comunione della materialità come veicolo della verità, rientrerebbe senza problemi nella definizione.

15 *Gaudium et spes* 34a.

16 Gen 1,27-28.

17 *Dies Domini*, 10.

18 Cfr Es 31,12-17; 20,8-11; Dt 5,12-15.

19 Dt 5,13.

«maschio e femmina li creò». Il senso biblico completo di quest'espressione, che sarebbe lungo e forse non necessario sviluppare adesso, consiste in rimandare la radicale struttura erotica dell'immagine (uomo e donna) all'archetipo agapico della Trinità (Padre, e Figlio, e Spirito Santo). Questa *communio personarum*, fondamento ed specificità della fede neotestamentaria, permette non solo l'affermazione giovannea «Dio è amore»²⁰, ma anche la possibilità concreta per l'uomo di sapersi veramente chiamato all'amore e, di fatto, amato da Dio.

Nella visione protologica dell'uomo *eros* e *agape* sono una unità duale. E di questa unità duale partecipa il lavoro, che deve essere, pertanto, espressione o manifestazione dell'amore. Si potrebbe dire che la dimensione di dominio, che abbiamo visto prima, si pone in relazione con il tema della libertà, con la quale l'uomo manifesta la sua trascendenza sul creato materiale; la struttura erotica dell'uomo, invece, da alla libertà il senso ultimo, il contenuto specifico con cui questa pone in relazione l'uomo con il resto del creato: la libertà serve in fin dei conti, per amare. In Dio ciò si realizza nell'immediato scambio della *communio* intratrinitaria; nell'uomo questo scambio, manifestato nel dono mutuo dell'uomo e della donna, ha anche e necessariamente una componente materiale dovuta alla materialità dell'essere umano. Non si può dare *communio personale* nell'uomo che non includa anche condivisione della materia. Perciò il primo senso del lavoro si trova nella famiglia. Ma l'essere maschio e femmina, proprio in quanto comporta la mediazione materiale della comunione, ha come conseguenza aggiunta la molteplicità degli individui e, quindi, l'apertura della realtà comunionale, anche nella sua dimensione di materialità, a tutti i componenti della famiglia umana. Ovviamente, questa apertura non ha il carattere di esclusività proprio della relazione uomo-donna, in cui lo scambio della materialità, come simbolo dell'unità radicale, arriva ad essere totale e personale ("una sola carne"); ma richiama sostanzialmente alla necessità di includere in ogni possibilità di realizzazione del singolo tramite il dono di se agli altri, anche la propria capacità di interazione creativa con la materia.

Con indipendenza dal fatto che neanche nel racconto biblico dura molto questa visione "paradisiaca" del lavoro, ci si pone la domanda di come il lavoro sia espressione dell'amore di Dio all'uomo, dell'uomo a Dio, dell'uomo all'uomo, e dell'uomo al creato materiale. Quando il agiografia ha redatto il primo racconto della creazione, racchiudendolo tra due espressioni verbali che manifestano l'agire esclusivo e del tutto speciale di Dio (la forma verbale "*bara*": Gen 1,1 e 2,4a), era specialmente cosciente della negatività della storia e, all'interno di essa, del lavoro: il testo infatti, proviene quasi sicuramente del periodo post-esilico. È per questo specialmente significativo il fatto di sottolineare la bontà originaria della situazione dell'uomo nei confronti di Dio e del Cosmo.

2.4 Amore di Dio all'uomo: creazione come evento interpersonale

Veniamo alla prima questione: come la rivelazione manifesta originariamente che il lavoro è rivelazione dell'amore di Dio all'uomo? È importante cominciare da questo punto, giacché una volta chiarita questa dimensione, il resto verrà un po' da sé, come conseguenza naturale di amore contraccambiato.

In primo luogo, bisogna porre come premessa la affermazione che la creazione non avrebbe senso se non fosse capita come evento interpersonale. In altre parole. Dio non avrebbe creato una creazione non personale, o una creazione personale non chiamata al dialogo con Lui.

La Sacra Scrittura, di fatto, insiste in presentare un Dio volto al mondo, aperto a un uomo col quale vuole stabilire una comunione di vita eterna che si chiama salvezza. Ma con la stessa insistenza si sottolinea che Dio non ha nessun bisogno di avere quella dimensione comunionale con la creatura: è in sé stesso pienezza di vita, e da quella pienezza onnipotente scaturisce la stessa creatura amata. Nell'Antico Testamento questa pienezza di vita, necessariamente confessata ma non ancora svelata, viene chiamata santità (*qadosh*), nel Nuovo Testamento si svela il *qadosh* come tri-santità della vita personale intradivina: Padre e Figlio e Spirito Santo. Dio è pertanto comunione in sé stesso, e per questo può essere comunione verso il mondo.

Se esiste una creatura amata, pertanto, lo è all'interno di quell'amore che Dio è nella sua vita intratrinitaria. Altrimenti, la realtà comunionale *ad extra* metterebbe in crisi la

20 1Gv 4,8

trascendenza divina. L'essere della creatura viene rimandato, per tanto, a ciò che costituisce la stessa vita trinitaria come *communio*: le *processioni eterne*. In parole di S. Tommaso d'Aquino, «Dio, conoscendosi, concepisce nell'intimo di sé il suo Verbo e questo è anche l'Idea nella quale conosce tutto quello che conosce, poiché è conoscendo sé stesso, che conosce tutte le cose. Da questa concezione del Verbo egli procede all'amore di tutte le cose e di sé stesso ... Quando questo cerchio è chiuso, nulla vi può essere aggiunto, di modo che non vi potrebbe essere una terza processione nell'immanenza della natura divina, ma solo la processione delle creature fuori di Dio»²¹. Dante diceva un po' la stessa cosa con meno parole: «Ciò che non more e ciò che può morire non è se non splendor di quella idea che partorisce, amando, il nostro Sire»²².

In definitiva, ogni processione *ad extra* (creazione) è rimandata alle processione eterne della conoscenza e [l'amore intradivini, e non ha un altro senso che lo stabilire una realtà diversa all'essenza divina, un non-Dio di fronte a Dio. Allora, anche se l'affermazione dell'onnipotenza assoluta divina ci porta ad ipotizzare la possibilità di una creazione meramente materiale, non si vede perché avrebbe Dio posto nell'essere un non-Dio, conosciuto nel suo Verbo e amato nel suo Amore, non in grado di stabilire una comunione personale con Lui. In altre parole, non riesco a capire una creazione di non-persone. Pensare a una creazione senza "persone" per lodare Dio, mi fa venire in mente una frase del Signore: «vi dico che, se questi taceranno, grideranno le pietre» (Le 19,40), e allora le pietre diventerebbero persone. "Persona" è un non-Dio chiamato ad amare Dio. La creazione (processione *ad extra*) assicura quella alterità, necessaria per che ci sia amore, che le processioni assicurano all'interno della divinità.

Una certa conferma di questo ragionamento si può trovare nel conosciuto testo di *Gaudium et spes*, 24: «Il Signore Gesù quando prega il Padre, perché "tutti siano uno, come anche noi siamo uno" (Gv. 17, 21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé». Cioè, [l'unica creatura terrena voluta da Dio per sé stessa è la creatura personale, l'uomo. La creazione materiale non è voluta per sé stessa, ma in funzione dell'uomo.

A questo punto bisogna ricordare che l'uomo è unità sostanziale di anima e di corpo, e che dire che è creatura amata da Dio per sé stessa vuole dire che lo è nella sua dimensione spirituale e nella sua dimensione materiale in maniera inscindibile. La sua ammissione al dialogo intratrinitario poteva essersi svolta secondo molteplici modalità. Di fatto, questo dialogo si è stabilito in ciò che è più proprio del dialogo intratrinitario, unendo l'uomo, spirito e corpo, alla seconda Persona della Trinità. Come ricorda la lettera ai Colossesi, in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo sono state create tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra²³, ripetendo le parole con cui *Gen 1,1* fa riferimento all'universo in tutte le sue dimensioni. Il principio teandrico dell'Incarnazione deve essere capito in senso forte: non soltanto si deve affermare che «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito *in certo modo* a ogni uomo»²⁴, ma bisogna aggiungere che con questo evento, in cui il Verbo si è fatto veramente carne, anche tutto il cosmo è stato in certo modo unito a Lui²⁵.

La materia, pertanto, è a pieno titolo inclusa nel dialogo tra Dio e l'uomo che si realizza in Cristo. La materia, quindi, è in un certo senso sacramento di Dio, ambito del suo incontro con l'uomo, componente necessaria della salvezza²⁶. Ovviamente la

21 S. TOMMASO, *De potentia*, 9, 9.

22 *Divina Commedia*, *Paradiso* canto XIII.

23 Cfr *Col 1,16*.

24 *Gaudium et spes*, 22b.

25 «L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è "carne": di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il "generato prima di ogni creatura", incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche "carne", e in essa con ogni "carne", con tutta la creazione», *Dominum et Vivificantem*, 50.

26 «Vogliamo essere operatori di pace, perché riconosciamo nel creato i segni della sapienza di Dio e vogliamo vivere in pace accogliendo il dono della creazione come "cosa buona" (*Gen 1,12*), come segno e sacramento dell'amor perenne di Dio verso tutti coloro che abitano questo pianeta», GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione* 01.01.1990.

sacramentalità del creato non si può affermare come segno rivelativo personale, nel senso del rapporto dell'evento con la Parola di cui procede: nel caso dei sette Sacramenti, invece, il rapporto con la Parola è univoco e transpersonale. Neanche è possibile ipotizzare, come in questi, una sua efficacia *ex opere operato* in senso assoluto²⁷. Queste dimensioni, in senso pieno, appartengono soltanto alla Rivelazione storica e ai sette Sacramenti. Ma è doveroso dire che ogni elemento del creato nasconde una dimensione salvifica; e nel caso dell'uomo, essere naturalmente storico, unico soggetto a cui è diretta di per sé la salvezza, unico in grado di scoprire quella dimensione nascosta, possiamo dire che ogni storia ha una dimensione di salvezza.

La sollecitazione che ciò comporta per la teologia non è trascurabile. Si tratta in definitiva di *scoprire come scoprire* quel «qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni»²⁸, di fatto, nella condizione concreta dell'essere umano come libertà nel tempo, comunque, l'esito della vicenda non è scontato.

3. Ma tutto ciò non basta: dove sta l'Amore?

Se le cose *protologicamente* stanno così, dovrebbe essere chiaro che la materia può essere capita come *regalo di Dio*, e che, inserita nella logica del dono, dovrebbe servire anche a noi per fare regali: a Dio nel senso verticale, agli altri uomini nella dimensione orizzontale. Probabilmente questo sia il senso ultimo della nostra interazione con la materia che chiamiamo lavoro: con ciò avremmo risolto il problema. Ma è chiaro che la situazione attuale non è spiegata solo in questi testi della Genesi e il Nuovo Testamento.

O, per meglio dire, lo stesso racconto genesiaco, anche se neotestamentariamente perfezionato, manca di un elemento fondamentale. Questo elemento viene fornito subito, dal capito 3 della Genesi, con l'introduzione della presenza del peccato. Ma vorrei sottolineare che, nell'ipotesi assurda di mancanza di quel capitolo, il "vangelo del lavoro" resterebbe incompleto. Sarebbe possibile, in altre parole, accogliersi della mancanza di dati fondamentali.

La questione è che la visione positiva del lavoro inclusa nel racconto fondatore della fede cristiana, sembra non tenere conto del fatto che esso stesso comporta una limitazione intrinseca, dal momento in cui richiede l'interazione con la materia di una creatura materialmente limitata, e quindi costretta sempre a tener conto della sua incapacità di fare tutto ciò che potrebbe e vorrebbe fare, di volerlo in maniera piena, di avere il tempo necessario per realizzarlo. Sottolineo che queste *impotenze* non sono di per sé imperfezione, se partiamo dalla considerazione somalo-spirituale dell'uomo, ma semplice constatazione del limite. In ogni caso, la protologia deve superare la prova della storia.

Si può dire, pertanto, che il lavoro non può non essere un problema quando la sua realizzazione concreta si pone in contatto e deve fare i conti con la universale e costitutiva situazione dell'uomo in cui si svelano quel *dolore* come espressione di impotenza radicale, quella *colpa* come manifestazione di libertà fallibile, e la *morte* come limitazione progettuale della vita.

Ma allora, se l'agire dell'uomo è costitutivamente segnato dal dolore, dalla colpa e dalla morte, com'è possibile che la dimensione materiale dell'uomo e quindi il suo dover lavorare, possano essere visti come rivelazione dell'amore di Dio? O, in altre parole, come Dio può avere la pretesa di presentarsi come Amore, avendoci fatti così? Le creature angeliche, in cui ogni singolo individuo riempie ciò che è proprio alla essenza propria di ognuno, sarebbero in grado di cogliere la propria natura come rivelazione dell'amore, anche nel caso di non accettarlo. Ma l'uomo?

27 Comunque, anche la sacramentalità del creato ha una sua efficacia *ex opere operato*, nel senso di essere vero luogo di comunione con Dio. Ma ovviamente il senso dell'espressione è diverso e analogico a quello usato dal Magistero in riferimento ai Sacramenti.

28 S. JOSEMARIA ESCRIVÀ, omelia *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui con Mons. Escrivà* de Balaguer, Ares, Milano 1987, p. 143. E, più avanti: «Si comprende bene, figli miei, perché l'Apostolo poteva scrivere: "tutte le cose sono vostre, voi siete di Cristo e Cristo o di Dio" (1Cor 3,22-23). Si tratta di un moto ascensionale che lo Spirito Santo, diffuso nei nostri cuori, vuole provocare nel mondo: dalla terra, fino alla gloria del Signore. E perché non ci fosse dubbio che in questo moto si includeva pure ciò che sembra più prosaico. San Paolo scriveva anche: "sia che mangiate, sia che beviate, fatte tutto per la gloria di Dio" (1Cor 10,31). Questa dottrina della Sacra Scrittura, che si trova, come sapete, nel cuore stesso della spiritualità dell'Opus Dei, vi deve spingere a realizzare il vostro lavoro con perfezione, ad amare Iddio e gli uomini facendo con amore le piccole cose della vostra giornata abituale, scoprendo quel *qualcosa di divino* che è nascosto nei particolari", p. 144.

3.1 La condizione paradisiaca. I doni preternaturali.

Una prima risposta a questa difficoltà viene data dalla Bibbia e dalla tradizione teologica tramite l'idea dei cosiddetti *doni preternaturali*. Questo vecchio concetto alquanto scolastico merita di essere rispolverato. I doni preternaturali non possono essere capiti, come a volte è successo, come una sorta di "in più" sui doni soprannaturali elevanti, una sorta di divina "mancia" per fare la natura più concorde con il soprannaturale. Visti in una prospettiva più adeguata, manifestano il fatto che un Dio che ha la pretesa di rivelarsi come amore non può abbandonare la sua creatura amata a un limite da Lui stesso imposto alla sua ontologia. Chi ama non può volere il male dell'amato. Dio, che aveva creato limitata la sua creatura-immagine, necessariamente, almeno mentre questa si fosse mantenuta all'interno dell'influsso della sua santità amorosa, doveva proteggerla in tal modo che il limite non fosse sperimentato come male. Cioè, al dono fondante di sé stesso (grazia soprannaturale). Dio aggiungeva necessariamente la protezione del limite. Si tenga presente, però, che la finitezza in quanto tale non è un male (Dio non potrebbe averla fatta!), «benché ne sia la condizione di possibilità, come la breccia nell'essere per la quale il male si introduce»²⁹. I doni preternaturali fanno riferimento alla protezione di questa breccia. Dolore, colpa e morte non sono, pertanto, condizioni originarie: ciò che è veramente originario è la situazione di felicità naturale che esprimono i doni preternaturali; anche se questo solleva la questione del perché della nostra condizione spazio-temporale.

Riassumendo: la condizione protologica dell'uomo consiste nel dono personale di Dio stesso alla sua finita e spazio-temporale creatura-immagine. Il lavoro in questo ambito trova il suo senso nel riferimento della condizione materiale allo scambio amoroso e immediato della vita di comunione delle *tré* Persone divine, in cui tutta la creazione era perfettamente integrata. In quella situazione la creazione materiale era perfettamente inclusa nella logica del dono: era regalo divino che, nel fare dell'uomo signore a immagine del Signore, gli permetteva a sua volta di usare la creazione per fare regali, a Dio in contraccambio o agli altri uomini, in quanto altre immagini di Dio. In questo consisteva il mestiere dell'uomo nel Giardino di Eden, dove era stato messo «perché lo coltivasse»³⁰. In questo senso penso possa dirsi che la creazione era sacramento di Dio, della comunione nella grazia tra Dio e l'uomo. In quel contesto, il Riposo del Settimo giorno era il *telos* della tensione storica della temporalità, che sarebbe stata sempre presente nella "settimana degli uomini" fino alla fine dei tempi: non ritengo fosse necessario allora distinguere tra ferialità e festività. Il lavoro era festa; tutti i giorni, domenica.

3.2 Da dove la negatività del lavoro.

Ma, come è stato accennato, il ricorso ai doni preternaturali sembra alquanto forzato. Non si spiega perché Dio abbia voluto farci il regalo della creazione materiale, se dopo doveva proteggerci da essa. È chiaro che una volta dati i doni, la creazione materiale era e veniva interpretata come regalo, ma la via sembra veramente contorta. Il mistero ultimo è perché Dio ci ha creato materiali.

In base ai dati biblici siamo già in grado di dire che se la nostra interazione con il creato materiale è diventata problematica è perché, col peccato, si è rotto il legame comunione tra la Trinità e l'uomo, e questo ha dovuto fare i conti con il proprio limite creaturale, adesso segnato non soltanto dalla finitezza, ma da una vera e propria imperfezione derivante dalla perdita della sua struttura originaria "protetta". Prima del peccato, i doni preternaturali costituivano la condizione che permetteva cogliere la creazione come rivelazione dell'Amore; dopo il peccato, il fatto di "ritirarsi" Dio, lasciando la creatura inerme di fronte al limite della sua creaturalità, è anche una richiesta di quell'Amore che non impone la sua presenza, ma lascia libero all'amante. Si tenga presente che il castigo del peccato non è del tipo "se picchi tua sorellina rimarrai senza merenda", ma del tipo "se giochi col ferro da stiro ti brucerai"³¹. Riassumendo, si può dire che lavorare è compito della creatura; lavorare con fatica, segnata dal dolore, dalla colpa e dalla morte, è il castigo della creatura caduta.

Ma che senso ha lavorare dopo il peccato originale? Dovrebbe essere soltanto la

29 J. De FINANCE, *Dio e il sensibile*. Città del Vaticano 1990, pp. 246-247.

30 *Gen* 2,15.

31 Cfr. R. TROISFONTAINES, *Non morirò...* Paoline, Roma 1963, p. 172.

forma di difendersi nei confronti di una natura ostile. La perdita della struttura agapica causata dal peccato avrebbe avuto come conseguenza, infatti, la perdita di ogni altra dimensione dialogica, se non fosse successo che il castigo del peccato non è l'ultima parola divina.

3.3 Peccato e redenzione.

Dopo il peccato la struttura comunione viene rifatta con un nuovo darsi del Verbo, che "ricrea" la creazione. Con l'economia redentrice del Verbo incarnato, l'uomo peccatore diventa nuova creatura³², nuovo uomo³³, come incessantemente ripete san Paolo.

In fondo, la affermazione del Dio Amore ci porta a capire questa nuova creazione come una teleologia migliore (*felix culpa!*), in cui l'amore si rivela nel suo massimo livello di dono nella misericordia. Non siamo in grado di capire la misteriosa *permissio* divina del peccato. Ma sappiamo a che cosa è servita a Dio.

Non possiamo adesso analizzare l'opera della redenzione, ma la sua modalità teandrica ci porta ad affermare che tramite la nuova creazione nel Verbo incarnato l'umanità recupera, in un processo che riempie in tensione escatologica tutta la storia posteriore a Cristo, la condizione per cui fu originariamente creata. Ma questa *nuova creazione* richiede la condizione di successività nella creatura redenta, concretizzata nella sua dimensione spazio-temporale.

Possiamo vedere, dunque, il dono della spazio-temporalità come la condizione che rende possibile lo stesso disegno divino di redenzione. Di fatto, non basta essere successivi per essere capaci del perdono e della trasformazione che l'opera della redenzione comporta: alla successività si devono aggiungere delle ulteriori possibilità di rifacimento anteriori allo stato di termine: è questo dipende dall'essere una libertà nella storia. In definitiva, perché siamo spazio-temporali in libertà, possiamo essere perdonati. La nostra finitezza, che a prima vista sembrava nascondere l'amore divino, è condizione di possibilità della sua manifestazione massima come *umore più forte della morte*. Proprio per questo l'uomo può considerarsi al vertice della creazione, superiore in certo senso agli angeli, che pur avendo loro un percorso da fare, non possono essere perdonati.

In definitiva, la prova della storia giova a una libertà creata. Il limite spazio-temporale che ci costringe a lavorare, è per questo regalo dell'Amore, occasione di incontro con l'Amore. Siamo in grado di concludere, con parole del Beato Josemaria Escrivà, che «non bisogna pertanto dimenticare che tutta la dignità del lavoro è fondata sull'Amore. Il grande privilegio dell'uomo è di poter amare, trascendendo così l'effimero e il transitorio. L'uomo può amare le altre creature, può dire un tu e un io pieni di significato. E può amare Dio, che ci apre le porte del Ciclo, ci costituisce membri della sua famiglia, ci autorizza a dar del tu anche a Lui, a parlargli faccia a faccia. L'uomo, pertanto, non deve limitarsi a fare delle cose, a costruire oggetti. Il lavoro nasce dall'amore, manifesta l'amore, è ordinato all'amore. Riconosciamo Dio non solo nello spettacolo della natura, ma anche nell'esperienza del nostro lavoro, del nostro sforzo. Sapendoci posti da Dio sulla terra, amati da Lui ed eredi delle sue promesse, il lavoro diviene preghiera, rendimento di grazie. E giusto che ci si dica: *Sia dunque che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per gloria di Dio* (I Cor 10,31)»³⁴.

La pienezza di questo amore a cui siamo chiamati col nostro dover lavorare, si è già realizzata storicamente nella Risurrezione: «nel lavoro, grazie alla luce che dalla risurrezione di Cristo penetra dentro di noi, troviamo sempre un barlume della vita nuova, del nuovo bene, quasi come un annuncio dei nuovi cicli e di una terra nuova, i quali proprio mediante la fatica del lavoro vengono partecipati dall'uomo e dal mondo»³⁵. Siccome questa è accessibile soltanto alla luce della fede e partecipabile nei Sacramenti, è conveniente continuare a ricordarla nelle domeniche che segnano lo scandire delle nostre settimane di lavoro, e unirvi ad essa nell'Eucaristia, reale Presenza del Risorto.

32 Cfr. Rom 6,4; 2Cor 5,17; Gal 6,15.

33 Cfr. Ef 2,15; 4,24; Col 3,10.

34 È Gesù che passa, Ares, Milano 1988, pp. 108-109.

35 *Laborem exercens*, 27.