

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce

EDIZIONI UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

Imprimatur: † Luigi Moretti
Vescovo titolare di Mopta
Segretario Generale
Roma 23 maggio 2002

ISSN 0394-8226
ISBN 88-8333-042-0

PRESENTAZIONE

Dal 7 al 12 gennaio scorso si è svolto a Roma il Congresso Internazionale “La grandezza della vita quotidiana”, in occasione del centenario della nascita del beato Josemaría Escrivá, fondatore dell’Opus Dei, organizzato dalla Pontificia Università della Santa Croce. Il tema del Congresso proviene dal titolo di un’omelia pronunciata dal beato che esprime un tratto essenziale del suo messaggio spirituale.

Al Congresso hanno preso parte 1.200 professionisti provenienti da 57 nazioni per discutere tematiche legate alla famiglia, alla scienza, all’educazione e all’integrazione sociale alla luce di tale messaggio. Inoltre, durante i tre giorni del Congresso sono stati affrontati altri argomenti, come sviluppo, lavoro, giovani, solidarietà, opinione pubblica, creatività artistica e sacerdozio.

In questo fascicolo della nostra rivista abbiamo il piacere di offrire ai nostri lettori alcuni interventi al Congresso, scelti fra le 111 relazioni e comunicazioni ivi presentate, concretamente tre relazioni e quattro comunicazioni. Nella prima relazione: *Maestro, Sacerdote, Padre. Profilo umano e soprannaturale del Beato Josemaría Escrivá*, il Gran Cancelliere dell’Università, S.E.R. mons. Javier Echevarría, Prelato dell’Opus Dei, tratteggia il profilo umano e intellettuale del beato e approfondisce il nucleo del suo messaggio, secondo il quale la santità non si può concepire come un fenomeno di *élite*, ma è aperta a tutti i figli di Dio. Il Prelato dell’Opus Dei spiega che sin dal

1928 — anno di fondazione dell'Opus Dei — il beato Josemaría Escrivá proclamò la ricerca della pienezza della vita cristiana nelle circostanze ordinarie in cui la divina Provvidenza ha collocato ciascuno e più in particolare attraverso il lavoro professionale, che si trasforma così in mezzo e strumento di santità e di apostolato.

Nella seconda relazione: *L'universalità della Chiesa*, mons. Fernando Ocariz, Vicario generale dell'Opus Dei e professore ordinario di Teologia dogmatica e fondamentale alla nostra Università, delinea la dimensione ecclesiale della figura e della missione del beato Josemaría Escrivá e l'intensità del suo amore per la Chiesa, mettendo in rilievo il fatto che lo spirito del fondatore dell'Opus Dei possiede un'innata ecclesialità che si riflette nel fenomeno vocazionale al quale dà origine e che sviluppa (sacerdoti e laici, uomini e donne); nel dinamismo della congiunzione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale; nell'intenso senso della vocazione e della missione che trasmette; nel *sensus Ecclesiae* che infonde in coloro che cercano di viverlo e che si manifesta in un'affettuosa relazione filiale con il Papa e i vescovi; nella comunione con i sacerdoti di tutto il mondo e in una profonda venerazione per la vita consacrata.

Pierpaolo Donati, Professore Ordinario di Sociologia all'Università di Bologna, nonché direttore del Centro di Studi di Politica Sociale (CEPOSS), nella sua relazione: *Senso e valore della vita quotidiana*, mette in luce il senso e il valore della vita quotidiana nel pensiero del beato Josemaría Escrivá. La trattazione viene svolta tenendo sullo sfondo le varie concezioni che si sono succedute nel corso della storia e, mettendo l'enfasi sulla "novità" contenuta nello spirito di cui è stato portatore il fondatore dell'Opus Dei, espone le possibili ripercussioni di questo messaggio nella Chiesa e nel mondo.

A seguire vengono riportate quattro comunicazioni a carico di altrettanti professori della nostra Facoltà: Paul O'Callaghan, Decano della stessa, Arturo Cattaneo, Vicente Bosch e Jerónimo Leal.

Il Comitato di Redazione della rivista si augura che la lettura di queste relazioni e comunicazioni aiuti i lettori ad apprezzare sempre più lo spessore umano e teologico degli insegnamenti del fondatore

dell'Opus Dei in vista della sua prossima canonizzazione il prossimo 6 ottobre nella Piazza di San Pietro in Vaticano.

Infine, non ci resta che ringraziare il Comitato Organizzatore del Congresso e il Comitato per la pubblicazione degli Atti per averci permesso di pubblicare questi interventi.

Il Comitato di Redazione

Pagina bianca

MAESTRO, SACERDOTE, PADRE PROFILO UMANO E SOPRANNATURALE DEL BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ

S.E.R. Mons. Javier ECHEVARRÍA
Prelato dell'Opus Dei

Sommario: I. *Virtù umane* - II. *Ottimismo e speranza* - III. *Unità di vita* - IV. *Amore alla libertà* - V. *La grandezza della vita ordinaria*.

Secondo la visione cristiana del mondo, la Provvidenza divina governa gli avvenimenti della natura e degli uomini senza ledere la legittima autonomia delle realtà terrene. Questa certezza vale in modo speciale e misterioso per la persona: l'intervento divino, definito tradizionalmente come «forte e soave»¹, fa sì che l'Onnipotenza di Dio agisca nel più delicato rispetto per la libertà dell'uomo. In altre parole, l'essere umano non è dominato da un destino cieco, bensì dalla sollecita premura di un Padre che ci orienta — consapevoli o meno — verso il meglio, per la Sua Gloria e per il bene di ciascuno di noi.

Di più: è propria della visione cristiana della vita la convinzione che l'esistenza personale risponda a un disegno amoroso di Dio, che «ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto, nella carità»². Questo invito universale

¹ *Sap* 8, 1.

² *Ef* 1, 4.

alla santità assume per ogni individuo la forma di una *chiamata* unica e irripetibile, che ciascuno va scoprendo progressivamente nel corso degli anni, e che si manifesta quando la creatura cerca davvero di compiere la Volontà di Dio, deponendo ogni egoismo.

Tale condizione vocazionale della vita umana implica che Dio, nella Sua paterna bontà, conceda gratuitamente a ognuno di noi i doni naturali e soprannaturali che ci permettano di realizzare perfettamente i Suoi disegni, ovvero il compimento di una missione nel mondo. Pertanto, la *vocazione* — con le sue esigenze e le grazie necessarie per portarle a compimento — non va attribuita esclusivamente a pochi eletti o privilegiati, ma si estende a tutte le persone create da Dio a Sua immagine e somiglianza. Allo stesso tempo, il progetto divino non toglie che la struttura vocazionale dell'esistenza sia particolarmente visibile in alcune persone che hanno ricevuto da Dio un incarico esplicito che le associa in modo singolare alla missione redentrice del suo Figlio, rendendole strumenti scelti per diffondere in modo efficace il regno di Cristo nelle anime. Questo è ciò che si avverte con molta chiarezza nella vita dei santi.

Sullo sfondo della dottrina evangelica della chiamata universale alla santità e all'apostolato — ora meglio conosciuta dai fedeli della Chiesa cattolica, in seguito agli insegnamenti del Concilio Vaticano II —, si staglia la personalità unica del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer.

Da una parte perché questo sacerdote santo è uno dei più rilevanti portavoce contemporanei nella diffusione di questo messaggio, soprattutto per quanto riguarda i laici. Josemaría Escrivá è stato infatti un pioniere nel proclamare — fin dal 1928, con la fondazione dell'Opus Dei — che la volontà di Dio per tutte le anime è la santificazione personale³, ovvero la pienezza della vita cristiana; compito di ciascuno, da adempiere nelle circostanze ordinarie nelle quali la Provvidenza divina lo ha posto, nel proprio lavoro professionale che diventa così mezzo e strumento di santità e di apostolato.

D'altra parte, perché la biografia stessa del Beato Josemaría costituisce un chiaro esempio di come Dio elargisca le grazie neces-

³ Cfr. 1 Ts 4, 3.

sarie per compiere la missione ricevuta. Così come la chiamata alla quale questo sacerdote ha risposto fedelmente contiene un significato straordinario nella storia del mondo e della Chiesa, non deve apparire strano che nella sua esistenza traspaiano alcuni doni eccezionali, umani e soprannaturali, che egli, nella sua umiltà, cercava di nascondere, nel desiderio di passare inavvertito.

Il primo Prelato dell'Opus Dei, mons. Álvaro del Portillo, ha usato queste parole nell'omelia della Santa Messa di ringraziamento alla Trinità Beatissima, celebrata in Piazza San Pietro il giorno successivo alla beatificazione di Josemaría Escrivá: «La santità raggiunta dal Beato Josemaría non rappresenta un ideale impossibile; è un esempio che non si rivolge soltanto a poche anime elette, bensì a innumerevoli cristiani, chiamati da Dio a santificarsi nel mondo: nell'ambito del lavoro professionale, della vita familiare e sociale. È un esempio illuminante di come le occupazioni quotidiane non siano un disturbo per lo sviluppo della vita spirituale, ma possono e debbono trasformarsi in orazione: egli stesso constatava per iscritto nei suoi appunti personali, con una certa sorpresa, che vibrava d'Amore per Dio proprio *per la strada, tra il rumore delle automobili, dei mezzi pubblici, della gente, persino leggendo il giornale!* (J. Escrivá de Balaguer, 26.1.1932, in *Appunti intimi*, n. 673). È un esempio particolarmente vicino, poiché il Beato Josemaría è vissuto fra di noi: siete in molti, qui presenti, ad averlo conosciuto di persona. Egli ha partecipato intensamente alle ansie della nostra epoca, e proprio nelle attività di ogni giorno, mediante il compimento fedele dei doveri quotidiani nello Spirito di Cristo⁴, ha raggiunto la santità»⁵.

I. Virtù umane

Alla fine di agosto del 2000 si è compiuto il centenario della morte di Friedrich Nietzsche. A motivo della ricorrenza, sono stati

⁴ Cfr. *Orazione per la Messa in onore del Beato Josemaría Escrivá* (Congr. De Culto Divino et Disciplina Sacramentorum, Prot. CD 537/92).

⁵ Á. DEL PORTILLO, *Omelia della Santa Messa di ringraziamento in onore del Beato Josemaría*, Roma, 18-V-1992, in *Rendere amabile la Verità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, p. 229.

pubblicati molti libri e molti articoli, a dimostrazione del fatto che, nonostante i suoi squilibri umani e le sue lacune filosofiche, il pensatore tedesco ha lasciato una profonda traccia nella mentalità dell'ultimo secolo. Una delle sue tesi più note è la denuncia che i cristiani, dando un valore esclusivo — che egli giudica ipocrita e opportunistica — ai beni celesti, disprezzerebbero ciò che è umano, diventando i «nemici della vita».

L'accusa di Nietzsche è chiaramente ingiusta e, come tante altre sue posizioni, risulta infondata ed eccessiva. Per duemila anni i cristiani hanno stimato più che mai la dignità della persona, hanno promosso in larga parte lo sviluppo delle scienze positive e ispirato culture e civiltà che hanno dato i natali a grandi ingegni delle arti e del pensiero, personalità di straordinario vigore e prestigio. Tutto ciò è stato possibile perché la Chiesa si è mantenuta fedele alla verità centrale dell'Incarnazione del Verbo: Gesù Cristo, che restaura tutte le cose nella Verità, è stato, è, e sarà sempre vero Dio e vero uomo⁶.

Dalla vita e dagli insegnamenti del Beato Josemaría emerge con chiarezza la rilevanza delle virtù umane, fondamento di quelle soprannaturali; è un aspetto che non sempre veniva ribadito dalle opere ascetiche tradizionali, alle quali egli attingeva durante la sua prima formazione cristiana e sacerdotale. Un'omelia pronunciata nel 1941 toglie ogni sorta di dubbio; diceva infatti: «Se accettiamo la responsabilità di essere suoi figli, vedremo che Dio ci vuole molto umani. La testa deve arrivare al cielo, ma i piedi devono poggiare saldamente per terra. Il prezzo per vivere da cristiani non è la rinuncia a essere uomini o la rinuncia allo sforzo per acquisire quelle virtù che alcuni posseggono, anche senza conoscere Cristo. Il prezzo di ogni cristiano è il Sangue redentore di Gesù nostro Signore che ci vuole — ripeto — molto umani e molto divini, costanti nell'impegno quotidiano di imitare Lui, *perfectus Deus, perfectus homo*»⁷.

Per riferirsi all'armonia che procede dalle virtù, il Fondatore dell'Opus Dei usava a volte un'espressione energica; parlava infatti

⁶ Cfr. *Eb* 13, 8.

⁷ *Amici di Dio*, n. 75.

della formazione dei giovani come di «formazione di una personalità *tutta d'un pezzo*». I primi a riceverla direttamente da lui — e i molti che seguirono poi questo cammino — non la percepirono come una teoria morale o uno stile pedagogico. La *toccarono con mano* nell'agire quotidiano di questo sacerdote che li orientava nella vita cristiana. Le testimonianze del lavoro pastorale, dagli inizi del suo ministero fino alla sua morte avvenuta nel 1975, confermano che Josemaría Escrivá era una persona in cui dottrina e vita formavano un'unità indissolubile. Non era un maestro freddo, un teorico dell'etica naturale e della morale cristiana; né un leader entusiasta che trascinava con espedienti emotivi. Era invece un sacerdote innamorato di Cristo, dedicato per amore al servizio degli altri e aveva una personalità forte e armoniosa, il cui comportamento — nel quale l'umano e il soprannaturale si potenziavano a vicenda — era vivace e attraeva per la sua indubbia autenticità, per l'impegno leale, per la coerenza che non cedeva a compromessi.

Il Signore lo aveva dotato di qualità singolari che — coltivate dall'esempio e dall'insegnamento dei suoi genitori — gli spalancarono l'immenso panorama del cammino cristiano. Fin da bambino ebbe una grande capacità di accogliere e di fare suo tutto ciò che riceveva dall'ambiente umano e spirituale circostante. In tutta normalità apprese il valore delle virtù cristiane, nelle quali avrebbe affondato le radici la sua vita interiore, di bambino, ragazzo, adolescente, universitario. Colpisce la sua capacità di osservazione e di intuizione. Non vede nel mondo intorno a lui niente che gli si imponga, né soltanto aiuti o vantaggi; contempla come si fanno le cose in famiglia, all'asilo, a scuola, e ne trae le conseguenze.

Non dimenticherà il sorriso amabile di suo padre, che non perdeva mai la pace e si interessava delle persone che aveva accanto come di chi fa parte integrante della propria vita. Ho sentito direttamente da lui molti aneddoti che rivelano l'amicizia e la lealtà di don José Escrivá, vissute addirittura con maggior vigore nell'ambiente familiare, con la moglie e i figli. Josemaría scoprì in suo padre il significato umano e divino dell'amicizia e della giustizia. Da quando inizia a rendersi conto di ciò che lo circonda, il ragazzo osserva la puntualità e la responsabilità nel lavoro dei suoi genitori, che com-

piono il proprio dovere con generosità, allegria, senza perdite di tempo. Cercano sempre di svolgerlo fino in fondo, volendo servire tanto i superiori quanto chi dipende da loro.

Tanta sollecitudine deriva da un profondo senso della libertà. Proprio grazie al clima di fiducia sperimentato nel proprio focolare — clima che in seguito trasmetterà a tutti gli ambienti in cui si muoverà —, egli si assume la responsabilità dei propri doveri e sa chiedere aiuto, quando ne ha bisogno, a chi lo può consigliare. Nella sua famiglia si rende anche conto del valore dell'autentica sincerità, e impara a non farsi portare dalla critica o dalla mormorazione, né dal risentimento o dal rancore. Con il crescere della consapevolezza della propria libertà la sa riconoscere agli altri, senza ombra di sospetti.

L'atmosfera di casa sua è di educazione, pudore e buone maniere. Nel convivere impara ad ascoltare, aspettare, apprendere, aiutare. Osserva la comprensione nei confronti degli anziani, dei malati e dei poveri; fa tesoro di questo comportamento, sapendo che nessuno può essergli indifferente. Sente che il personale di servizio che collabora in casa fa parte della famiglia e s'impegna perciò a ringraziare sempre e a mostrare il suo rispetto senza lasciarsi servire quando non è necessario. Molti hanno poi potuto sperimentare che il Beato Josemaría li tratta da fratelli, con la più sincera amicizia, e grazie a questo rapporto sono usciti dal tunnel della tristezza o della solitudine. Molti altri riconoscono che, pur non avendo nulla da offrire a questo sacerdote, uscivano dagli incontri con lui paghi della carità con cui li trattava; si sentivano trattati con una tale naturalezza soprannaturale che pareva loro il comportamento più normale. Non esagero se dico che con la sua amicizia e la sua paternità sacerdotale ha colmato di ricchezza spirituale e di speranza molti bisognosi, innumerevoli malati, persone che altri tendevano a emarginare, lavoratori impiegati in mansioni umili e quanti non avevano sperimentato la protezione di una famiglia.

Non mi è possibile descrivere la grandezza della sua rettitudine nel prendere sul serio — da cristiano, da sacerdote e da uomo — la propria vita e quella degli altri. Per questo motivo, infatti, fino alla fine del suo percorso sulla terra si è distinto per la voglia di imparare

da tutti, dai luoghi in cui si trovava e dai sani interessi di chi gli stava accanto.

Prestava attenzione al bene che facevano gli altri e per questo era molto grato, persuaso che tutti lo arricchivano. Mostrava inoltre una spiccata capacità di intuire la bontà, la bellezza, la nobiltà, i grandi ideali e anche le esigenze del prossimo. Fin da bambino alimentò il desiderio di sapere, di conoscere meglio la dottrina, di arricchire la sua preparazione umana, culturale e professionale.

La ricchezza della personalità traspariva dalla sua naturalezza, nobile, elegante, semplice. Non faceva mai scena, non recitava; ciò nonostante si muoveva in pubblico o davanti alle telecamere, istintivamente, come un vero artista. Non *recitava*, ma era dotato di un'ottima comunicativa. Attraevano il suo sorriso costante, il suo sguardo intelligente, penetrante, comprensivo. Il gesto composto delle mani non sovrastava mai la parola. Uomo di intelligenza vivace e pronta, pose tutte le sue doti al servizio della missione che Dio gli aveva affidato. Non si lasciò condizionare dalle preferenze. Ingrandì costantemente il suo cuore fino ad avere un'attitudine di accoglienza sempre affabile, capace di mettere sempre in risalto gli aspetti positivi di ogni anima.

Chi l'ha conosciuto nell'infanzia afferma che la sua allegra simpatia era coinvolgente. Mise anche questo aspetto del suo modo di essere a servizio della missione ricevuta da Dio e fu sin dagli inizi un apostolo allegro, che contagiava il ricorso a una fede operativa, a una speranza sicura e al tesoro di saper amare Dio e tutto per Dio. Fino alla fine ha saputo avvicinarsi al cuore della gente con la stessa energia, facendo scoprire la ricchezza dell'amicizia di Dio a persone di tutti i Paesi.

II. Ottimismo e speranza

Non si può attribuire a un unico tratto del carattere del Beato Josemaría Escrivá la sua capacità di coinvolgimento perché le virtù eroiche, che la Chiesa ha riconosciuto nella sua vita, si intrecciano e si fondono con la sua natura fino a configurare una personalità unitaria e armonica.

Ciò nonostante, tra le note distintive del suo carattere, ci furono sempre lo spirito costruttivo, un'allegria contagiosa e un atteggiamento ottimista e di incrollabile speranza, con manifestazioni di gioia e profonde radici teologali. Sono toni brillanti e luminosi che risaltano vivacemente su uno sfondo culturale tante volte dominato dal pessimismo o dalla buia visione rinchiusa in orizzonti immanenti. Egli si accorgeva che un ottimismo non basato sul riconoscimento dell'origine trascendente dell'uomo può solo essere un sentimento banale, privo di fondamento. Per questo, occorre dire che l'ottimismo del Fondatore dell'Opus Dei si trova agli antipodi di un certo sentimentalismo crepuscolare o del progressismo decadente che non rinuncia al «progetto moderno» in versione antropocentrica e secolarista. La visione pienamente positiva di Josemaría Escrivá sull'essere umano — «l'unica creatura sulla terra che Dio ha amato per sé stessa»⁸ — possiede un inconfondibile carattere paolino, poiché l'uomo e la donna sono chiamati a identificarsi con Cristo⁹: a essere *alter Christus, ipse Christus*, come gli piaceva riassumere¹⁰.

Una profonda comprensione dei misteri della creazione e dell'incarnazione stanno alla radice di questo atteggiamento decisamente positivo che configura la personalità del Beato Josemaría; ne è una bellissima manifestazione il suo richiamo ad «amare il mondo appassionatamente». Così intitolò l'omelia pronunciata nel Campus dell'Università di Navarra l'8 ottobre 1967, nella quale rivolse parole vibranti alle migliaia di persone che partecipavano alla santa Messa celebrata all'aperto: «Dio vi chiama a servirlo nei compiti e attraverso i compiti civili, materiali, temporali della vita umana: in un laboratorio, nella sala operatoria di un ospedale, in caserma, nella cattedra universitaria, nella fabbrica, nell'officina, nei campi, nel focolare familiare e in tutto lo sconfinato panorama del lavoro, Dio ci aspetta ogni giorno [...]. Sappiatelo bene: c'è qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, che tocca a ognuno di voi scoprire [...]. Non vi è altra strada figli miei: o sappiamo trovare

⁸ *Gaudium et spes*, n. 24.

⁹ Cfr. *Gal* 2, 20.

¹⁰ Cfr. *È Gesù che passa*, n. 104.

il Signore nella nostra vita ordinaria o non lo troveremo mai. Per questo vi posso dire che la nostra epoca ha bisogno di restituire alla materia e alle situazioni che sembrano più comuni, il loro nobile senso originario, metterle al servizio del Regno di Dio, spiritualizzarle, facendone mezzo e occasione del nostro incontro continuo con Gesù Cristo¹¹.

Con un'affermazione ardita, che colpì molto gli astanti, Josemaría Escrivá de Balaguer fece riferimento a «un *materialismo cristiano* che si oppone audacemente ai materialismi chiusi allo spirito»¹². La sicurezza che gli derivava dalla sua passione per l'umano, e la profonda fede nella presenza salvifica di Cristo tra i fedeli, lo portavano a condurre la sua predicazione sullo stesso terreno in cui il cattolicesimo era più attaccato in quel tempo. Se il materialismo riduzionista, nelle sue più svariate versioni, pretende di sradicare la dimensione spirituale dalla realtà, il Beato Josemaría ridefinisce il giusto significato del concetto stesso di *materia*, per affermare fermamente che l'idea di una materia chiusa in sé stessa e refrattaria a qualsiasi apertura verso il trascendente, è un'astrazione ideologica che non ha niente a che vedere con la multiforme e complessa realtà nella quale si svolgono ogni giorno le attività umane: per questo motivo essa impoverisce l'immagine dell'uomo, fino al punto di rinchiuderlo nella mera fatuità, nel meccanicismo, con il pericolo di condurlo a una disperata tristezza, a un'abulia esistenziale.

Al contrario, se la cultura si apre alla *ragione sapienziale*, il panorama si allarga e l'uomo si libera. Chi si avvicina alla dottrina del Fondatore dell'Opus Dei nutre un'impressione, quasi fisica, di liberazione e di apertura, di ampliamento di orizzonti; avverte un'esperienza di arricchimento gioioso, di dilatazione delle possibilità esistenziali, perché può scoprire il mistero inesauribile della realtà santificabile e gli infiniti panorami di santificazione — di autentica realizzazione — che la fede cristiana offre alle donne e agli uomini di tutti i tempi.

¹¹ *Colloqui con Monsignor Escrivá de Balaguer*, n. 114.

¹² *Ibid.*, n. 115.

Questa stessa sensazione emergeva anche nel rapporto personale — assiduo o sporadico — con il Beato Josemaría, per quella sua unità di vita e di dottrina a cui facevo cenno prima. Migliaia di persone, anche non cristiane o lontane dalla pratica della fede, scoprono — dopo un incontro con questo sacerdote santo e brillante, simpatico e semplice — un ottimismo e un'allegria che li spingeva a cambiare il corso della loro esistenza. Vi posso assicurare che continua a succedere a coloro che vengono in contatto con la sua vita attraverso i suoi insegnamenti e le numerose testimonianze sulla sua persona.

Il suo modo di aiutare a *materializzare* la vita spirituale¹³ attraverso delle immagini particolarmente espressive; la sua maniera di rettificare con spontaneità questioni che provocano inquietudine e sconcerto; la facilità nel dare esempi che illuminano ciò che è più abituale, o nel dare consigli realisti ed esigenti; la sua capacità di elevare l'animo degli ascoltatori e dei lettori, riflettono un'esperienza di autentica speranza, la cui origine — lo si può ben dire — deriva senza dubbio da una profonda unione con Cristo. Per questo il suo messaggio ha in sé, allora come adesso, il segno inconfondibile di una *novità*, che non scaturisce tanto da qualcosa di originale quanto dall'originario, proprio di chi è vicino alla fonte di acqua viva: al Dio che rende nuove tutte le cose¹⁴.

In effetti così si mostra la forza trasformatrice della speranza. Come afferma il *Catechismo della Chiesa cattolica*, «...la virtù della speranza risponde all'aspirazione alla felicità, che Dio ha posto nel cuore di ogni uomo; essa assume le attese che ispirano le attività degli uomini; le purifica per ordinarle al Regno dei cieli; salvaguarda dallo scoraggiamento; sostiene in tutti i momenti di abbandono; dilata il cuore nell'attesa della beatitudine eterna. Lo slancio della speranza preserva dall'egoismo e conduce alla gioia della carità»¹⁵. Fedele seguace dello spirito che il Signore gli diede per configurare l'Opus Dei, cammino di santità in mezzo al mondo, il Beato Josema-

¹³ Cfr. *Colloqui...*, n. 114.

¹⁴ Cfr. *Ap* 21, 5.

¹⁵ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1818.

ría riusciva, in modo quasi connaturale, a fare sì che le speranze umane si appoggiassero con perseveranza sulla speranza soprannaturale e a indirizzarle, corrette e purificate, verso l'orizzonte escatologico nel quale la felicità ultima è giungere alla visione diretta del volto di Dio. Quando, specialmente durante i suoi ultimi anni in terra, pregava di continuo con le parole del Salmo «*Vultum tuum, Domine, requiram*»¹⁶ — il tuo volto io cerco, Signore —, non celava in questo anelito nessuna propensione a fuggire dai dispiaceri dell'esistenza terrena, ma esprimeva il desiderio incontenibile di incontrare la piena felicità in cielo, la stessa che il Signore gli anticipava in terra e che egli contribuì a diffondere intorno a sé, nonostante le difficoltà e dolori provati nella carne e nello spirito.

La quiete contemplativa che Dio gli concedeva, premio del suo distacco e della rettitudine di intenzione, non aveva niente a che vedere con lo stoicismo. La pace profonda dei figli di Dio, che si alimenta dell'intima certezza che non può succedere realmente nulla di male — perché «tutte le cose cooperano al bene di coloro che amano Dio»¹⁷ — si trova infatti agli antipodi dello stoicismo. La serenità che accompagna la santità di vita è molto lontana dall'indifferenza individualista e dall'attivismo pragmatico. Quando correvano i tempi nei quali l'utopia marxista e la sua ingannevole visione di liberazione erano penetrate nella mentalità degli intellettuali, anche cristiani, il Fondatore dell'Opus Dei promuoveva la giustizia sociale attraverso l'agire professionale dei laici, mentre incoraggiava numerose iniziative apostoliche di promozione umana tra gli emarginati e ricordava che la vera liberazione — quella che Cristo ha guadagnato per noi con il proprio sangue — non è se non la liberazione dal peccato, specialmente attraverso il sacramento della penitenza.

L'immanenza e la trascendenza si armonizzano nel vissuto della speranza cristiana, la quale è lontana tanto dal riduzionismo secolarista come dalla disincarnazione solo apparentemente spirituale. La profonda unità della sua esperienza induceva il Beato Josemaría a dare grande valore alle realtà terrene, riferendole al loro Creatore e

¹⁶ *Sal* 26 (27), 8.

¹⁷ *Rm* 8, 28.

Redentore e facendole diventare occasione di apostolato. In un'omelia affermava: «Il Signore non ci ha creato per darci quaggiù una Città definitiva (cfr *Eb* 13, 14), perché *questo mondo è la via all'altro, alla dimora senza dolore* (Jorge Manrique, *Coplas*, V). Senza dubbio, noi figli di Dio non dobbiamo disinteressarci delle attività terrene, nelle quali Dio ci colloca perché le santifichiamo, perché le impregniamo della nostra fede benedetta, l'unica che porta vera pace, autentica allegria alle anime e a tutti gli ambienti. Questa è stata la mia costante predicazione fin dal 1928: urge cristianizzare la società, portare a tutti i livelli della nostra umanità il senso soprannaturale, e poi impegnarci insieme a elevare all'ordine della grazia il dovere quotidiano, la propria professione, il proprio mestiere. Così tutte le occupazioni umane saranno illuminate da una speranza nuova, che trascende il tempo e la caducità mondana»¹⁸. Questa unione dinamica, non dialettica, tra attese e speranze dimostra che Josemaría Escrivá aveva penetrato con profondità le intime contraddizioni di questa nostra epoca di tensioni e cambiamenti, per arrivare, con una specie di istinto soprannaturale, a una sintesi superiore che, in fondo, proveniva dal suo spirito di filiazione divina.

III. Unità di vita

Se la filiazione divina — sentirsi figli di Dio e sapere che *realmente* lo siamo¹⁹ —, è il fondamento della vita spirituale del Fondatore dell'Opus Dei, lo si nota specialmente nell'unità di vita; essa consiste nella compenetrazione degli aspetti culturali, professionali e sociali della persona con quelli spirituali e apostolici, nella relazione dell'anima con il Creatore, al quale tutto importa della sua creatura. È un'unità che non deve essere intesa come *mescolanza* o *confusione*; non si tratta, infatti, di una specie di «emulsione» o di additivo che la lotta ascetica e l'impegno apostolico affiancano al lavoro e all'impegno quotidiano. Consiste invece in una profonda unità, nella quale la persona compie le proprie azioni su livelli diversi ma non

¹⁸ *Amici di Dio*, n. 210.

¹⁹ *1 Gv* 3, 1.

separati, né tantomeno contrapposti, che si intrecciano e concorrono uniti al conseguimento di quella pienezza mai totalmente raggiungibile su questa terra: la santità.

Così si esprimeva il Beato Josemaría: «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: questo Dio invisibile, lo troviamo nelle cose più visibili e materiali»²⁰.

Nel corso di incontri informali, persone di qualsiasi provenienza e condizione gli chiedevano con insistenza come *rendere compatibili* le esigenze professionali, sempre più pressanti, con gli obblighi familiari, i doveri civili e il desiderio di coltivare un rapporto quotidiano con Dio. In un modo o nell'altro, le sue risposte riconducevano sempre all'unità di vita, quale soluzione operativa di fronte allo sconcerto e all'angustia che la complessità della società genera in uomini e donne sovraccarichi di occupazioni apparentemente inconciliabili.

Anche in questo si rivela l'attitudine ottimista quale tratto marcato del suo profilo intellettuale e umano. Egli non accetta mai la mera rassegnazione. Non consiglia di sopportare passivamente le difficoltà. A uno studente universitario che, per esempio, si lamenta — soprattutto in periodo di esami — che non può rendere compatibili lo studio intenso con l'orazione, oltre a dare il consiglio di non abbandonare il tempo dedicato a frequentare il Signore, risponderà prontamente: «Un'ora di studio, per un apostolo moderno, è un'ora di orazione»²¹. Un operaio o un imprenditore che hanno orari molto pesanti, troveranno luce in questo consiglio pratico e accessibile: «Da' una motivazione soprannaturale al tuo lavoro professionale, e avrai santificato il lavoro»²². Più complessa e articolata dev'essere la risposta a un problema molto attuale: come possono le donne conciliare la loro crescente presenza nelle attività professionali fuori dal focolare domestico, con l'imprescindibile lavoro che svolgono nell'ambito familiare: «Innanzitutto», rispondeva in un'intervista gior-

²⁰ *Colloqui...*, n. 114.

²¹ *Cammino*, n. 335.

²² *Ibid.*, n. 359.

nalistica concessa nel 1968, «mi sembra opportuno non contrapporre i due àmbiti [...]. Come nella vita dell'uomo, anche in quella della donna, ma con caratteristiche molto peculiari, il focolare e la famiglia occuperanno sempre un posto preminente: è evidente che il dedicarsi ai compiti familiari costituisce una grande funzione umana e cristiana. Tuttavia questo non esclude la possibilità di svolgere altre attività professionali — anche quella domestica è un'attività professionale — in una qualunque delle mansioni e dei nobili impieghi dignitosi esistenti nella società in cui si vive. È facile capire che cosa si intende, impostando così il problema; penso però che se si insiste troppo sulla contrapposizione sistematica fra casa e attività esterne, e ci si limita a spostare l'accento da un termine all'altro, si potrebbe giungere, da un punto di vista sociale, a un errore maggiore di quello che si cerca di correggere, giacché sarebbe senz'altro più grave che la donna abbandonasse il lavoro di casa»²³.

È significativo che in questa stessa intervista, il Beato Josemaría menzioni espressamente i nuovi *mezzi tecnologici*²⁴ come strumenti per risparmiare tempo e poter portare avanti varie faccende. Le «nuove tecnologie» sono uno degli aspetti più caratteristici di quest'epoca e il Fondatore dell'Opus Dei percepiva le possibilità che l'era postindustriale dischiude all'effettiva realizzazione dell'unità di vita del cristiano.

Mons. Álvaro del Portillo, nell'omelia del 18 maggio 1992, faceva eco a ciò che il Beato Josemaría predicò fin dal 1928: «Sì! È possibile essere del mondo senza essere mondani; è possibile rimanere al proprio posto e al tempo stesso seguire Cristo e rimanere in Lui. È possibile vivere nel cielo e sulla terra, essere contemplativi in mezzo al mondo trasformando le circostanze della vita ordinaria in occasione di incontro con Dio; mezzo per condurre altre anime al Signore e informare dal di dentro la società umana con lo spirito di Cristo, offrendo a Dio Padre tutte le nostre opere in unione al sacrificio della croce, che si rinnova sacramentalmente nell'Eucaristia»²⁵.

²³ *Colloqui...*, n. 87.

²⁴ Cfr. *ibid.*, n. 89.

²⁵ Á. DEL PORTILLO, cit., p. 230.

Da grande universitario qual era, il Beato Josemaría, fu promotore di centri di ricerca e di insegnamento superiore, incoraggiò intellettuali, professori e studenti affinché lavorassero in *équipe* e con la prospettiva interdisciplinare, per cercare nuove sintesi tra i saperi, in accordo con la fede cristiana e la profondità scientifica. Come Gran Cancelliere dell'Università di Navarra, sottolineava nell'ottobre del 1967 che «l'Università ha come sua più alta missione di servizio agli uomini, quella di essere fermento della società nella quale vive; per questo deve ricercare la verità in tutti i campi, dalla teologia, la scienza della fede, chiamata a considerare verità sempre attuali, fino alle altre scienze dello spirito e della natura»²⁶. Descriveva l'orizzonte dell'*Universitas Scientiarum*, che deve ampliarsi sempre di più per rispondere alle nuove realtà ed esigenze del contesto sociale: «Cosciente di questa responsabilità ineludibile, l'università si apre ora in tutti i Paesi a nuovi campi, fino a poco tempo fa sconosciuti, incorporando al suo patrimonio tradizionale, scienze e insegnamenti di recente origine, e imprime loro la coerenza e la dignità intellettuale, che sono il segno imperituro del lavoro universitario»²⁷.

Sembra chiaro che l'impostazione dell'unità di vita non è, nel pensiero del Beato Josemaría, una specie di tecnica per aprirsi un varco nell'intricata complessità che circonda l'uomo. Essa esprime una chiara ispirazione teologica che penetra in profondità il suo profilo intellettuale. Questo aspetto si avverte con speciale rilievo in un testo di *Solco* dove sintetizza lo stile e le caratteristiche di un intellettuale cristiano:

«Per te, che desideri formarti una mentalità cattolica, universale, trascivo alcune caratteristiche:
— ampiezza di orizzonti, e un vigoroso approfondimento in ciò che riguarda gli aspetti perennemente vivi dell'ortodossia cattolica;

²⁶ AA.VV., *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, Eunsa, Pamplona 1993, p. 90.

²⁷ *Ibid.*, p. 91.

- anelito retto e sano — mai frivolezza — di rinnovare le dottrine tipiche del pensiero tradizionale, nella filosofia e nell'interpretazione della storia;
- una premurosa attenzione agli orientamenti della scienza e del pensiero contemporanei;
- un atteggiamento positivo e aperto di fronte all'odierna trasformazione delle strutture sociali e dei modi di vita»²⁸.

Il Beato Josemaría diede molta importanza alla formazione umana dei fedeli dell'Opus Dei, affinché si comportassero in modo leale e nobile con gli altri senza trascurare la premurosa assistenza dei più deboli o bisognosi, tanto sul piano materiale come su quello spirituale. Fece in modo che ricevessero un'intensa formazione, con speciale riferimento agli studi filosofici e teologici. Curava attentamente gli aspetti umani e dottrinali e faceva in modo che si coniugassero armonicamente con quelli ascetici, apostolici e professionali, nel quadro della più grande libertà per ciò che riguarda le questioni opinabili. Si raccomandava di non abbandonare mai i libri, per migliorare giorno dopo giorno la propria cultura civile e religiosa, anche attraverso il contatto assiduo con i classici della letteratura universale e del pensiero cristiano.

Considerava che, per influire cristianamente nella società civile, è necessaria una formazione ampia, completa, profonda, acquisita durante tutta la vita. Per questo affermava che *la formazione non termina mai*. Solo così i cristiani potranno accendere il fuoco tra i propri compagni, parenti e amici o, almeno, elevare la temperatura spirituale del prossimo. Ripeteva sempre che l'Opus Dei «è una grande catechesi»: si limita a formare i fedeli affinché siano loro, successivamente, ad agire in modo personale e libero, secondo il proprio criterio negli ambienti in cui si trovano per motivi di lavoro, di famiglia o di amicizia.

²⁸ *Solco*, n. 428.

IV. Amore alla libertà

Il pensiero razionalista ha dei paradossi strutturali come *il paradosso della libertà*. Da un lato, infatti, difende giustamente la libertà, dall'altro molti pensatori eredi del razionalismo finiscono per negare che l'uomo sia realmente libero. In questo clima culturale, spicca la forte personalità del Beato Josemaría che — senza badare ai timori contrapposti di coloro che diffidano di una libertà apertamente proclamata — fonda sulla capacità umana di decidere liberamente la manifestazione più evidente di una dignità che rende capaci di rispondere volontariamente alle richieste divine, che rende possibile un dialogo fiducioso con Dio e con gli uomini, senza fare discriminazioni di razza e di cultura.

Su questa solida base antropologica, egli riconosce la realtà di una *liberazione* incomparabilmente più radicale di quella sognata dalle utopie ideologiche, poiché essa rappresenta la libertà con cui Cristo ci ha liberati²⁹: la liberazione guadagnata da Cristo sulla Croce.

Come negli altri aspetti della sua vita, il Fondatore dell'Opus Dei diffuse con naturalezza questa profonda convinzione nel suo stile di convivenza e di governo. Si fidava pienamente della libera responsabilità dei fedeli dell'Opera, in modo tale che preferiva correre il rischio che qualcuno si sbagliasse, piuttosto che esercitare un controllo pressante. Apprezzava che i membri dell'Opus Dei fossero diversi fra di loro, sebbene in tutti si percepiva «il pulsare limpido e soprannaturale» del sangue di Cristo, del sangue di famiglia. Benché attento alle buone maniere, rifuggiva da manifestazioni cerimoniose. Il suo lavoro giornaliero si svolgeva con la semplicità della vita ordinaria in una famiglia comune, dove sono superflue le cerimonie: accettava solamente che lo chiamassimo Padre, come dimostrazione di affetto e di fiducia, e come manifestazione di una paternità spirituale che tutti sperimentavamo nel suo comportamento. Concedeva una grande autonomia a coloro che occupavano incarichi o funzioni di governo e di formazione nell'Opus Dei ed essi, proprio per que-

²⁹ Cfr. *Gal* 4, 31.

sta autonomia, cercavano sempre di *sentire cum Patre*; un Padre che forniva indicazioni pratiche e semplici, mai casistiche interminabili. Non interferiva per niente nella vita professionale e sociale dei suoi figli, nelle loro scelte politiche o intellettuali; essi godevano e godono, come tutti i cristiani, della più completa libertà nelle proprie attività pubbliche e private, sempre con piena fedeltà alla fede e alla morale della Chiesa.

Si potrebbe insinuare che questa affermazione di libertà sia incompatibile con l'impegno che anche i comuni cristiani hanno di donarsi a Dio. Tuttavia il Beato Josemaría non solo evitò di cadere in questa falsa dialettica, ma formulò una proposta audace secondo la quale è proprio la libertà personale a rendere possibile l'impegno: «Niente di più falso», affermava, «che opporre la libertà al dono di sé poiché tale dono è conseguenza della libertà»³⁰. Emerge qui un punto cruciale del suo pensiero, che lo pone al di là delle teorie moderne sulla libertà originate dal non aver saputo scorgere questa precisa relazione. Il Beato Josemaría non ha nessun timore della retta autonomia del comportamento umano; colloca anzi la capacità di autodeterminazione alla radice stessa della suprema dimostrazione di libertà, con la quale, liberandosi dai vincoli dell'egoismo, una persona si mette con fiducia nelle mani di suo Padre Dio. Il dono della libertà che il Signore concede nella creazione e che si restaura e rafforza nella redenzione, diventa a sua volta dono che la creatura offre al suo Creatore e Redentore come offerta di un figlio al proprio Padre, accettabile proprio a motivo del suo carattere libero. Il Beato Josemaría giunse a una conclusione audacemente paradossale ma ricca di profondo realismo: la ragione soprannaturale della nostra scelta è servire *perché ne ho voglia*.

Cornelio Fabro ha sottolineato come questa posizione sia innovativa rispetto al pensiero moderno e alla riflessione tradizionale: «Uomo nuovo per i tempi nuovi della Chiesa del futuro, Josemaría Escrivá de Balaguer ha afferrato, per una sorta di connaturalità — e anche, senza dubbio, per una luce soprannaturale — la nozione originale della libertà cristiana. Immerso nell'annuncio evangelico

³⁰ *Amici di Dio*, n. 30.

della libertà intesa come liberazione dalla schiavitù del peccato, ha fiducia nel credente in Cristo e, dopo secoli di spiritualità cristiane basate nella priorità dell'obbedienza, inverte la situazione e fa dell'obbedienza un atteggiamento e una conseguenza della libertà, come un frutto del suo fiore o, più profondamente, della sua radice³¹.

Dio corre il rischio e l'avventura della nostra libertà, ha sempre proclamato il Fondatore dell'Opus Dei. Non vuole che l'esistenza terrena sia una finzione prestabilita come se questo mondo fosse un «gran teatro» nel quale spettri senza libertà recitassero a essere liberi. Grazie al suo senso pratico e positivo, il Beato Josemaría è convinto che la storia di tutti i giorni sia *una storia vera*, intessuta di opportunità favorevoli e di frangenti difficili, di successi e di sconfitte, ma sempre sotto la protezione amorosa della Provvidenza divina, che non sopprime la libertà ma la fonda e la rafforza perché giunga alla pienezza dell'esistenza. Tutto ciò implica un margine di incontri impreveduti, di prove, di rettifiche: l'esigenza profondamente umana di muoversi tra la sicurezza dell'Onnipotenza del Signore e l'incertezza della debolezza umana. Il cristiano è un aristocratico della scelta più libera, un possessore dell'autentica libertà.

La supremazia della scelta è alla base della grandezza e rilevanza dell'esistenza ordinaria, che costituisce uno dei tratti più tipici del messaggio dell'Opus Dei. Le decisioni che ognuno prende quotidianamente — nelle occupazioni più comuni e anche in quelle straordinarie — trascendono di gran lunga gli effetti concreti, sia da un punto di vista umano sia da un punto di vista soprannaturale. Attraverso questa trama si gioca la splendida partita della santità personale e dell'efficacia apostolica. Sono le vicissitudini che a volte consideriamo irrilevanti, e non lo sono; quelle in cui si alternano l'allegria e il dolore, i successi apparenti e gli altrettanto apparenti insuccessi; è quando un figlio di Dio risolve le situazioni con rettitudine soprannaturale e perfezione umana; è allora che si sta contribuendo al bene dei nostri simili e alla *nuova evangelizzazione* alla

³¹ C. FABRO, *Il primato esistenziale della libertà*, in Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer e l'Opus Dei, Eunsa, Pamplona 1985², p. 350.

quale ci spinge il Santo Padre Giovanni Paolo II. La fede non è un tema da discutere e neppure solo da proclamare e confessare: è una virtù che il cristiano deve esercitare ogni giorno nel compiere i suoi doveri ordinari. I fedeli comuni saranno così — con un'immagine che il Fondatore dell'Opus Dei amava ripetere — «come un'iniezione endovenosa nel torrente circolatorio della società». Saranno la «consolazione di Dio» e, in un mondo stanco, porteranno ragioni alla speranza.

«Quanti di voi mi conoscono da più anni, possono essermi testimoni che ho sempre predicato il criterio della libertà personale e della corrispondente responsabilità», assicurava Josemaría Escrivá nel 1970. «Ho cercato e cerco la libertà per tutta la terra, come Diogene cercava l'uomo. L'amo ogni giorno di più, l'amo al di sopra di tutte le cose terrene: è un tesoro che non apprezzeremo mai abbastanza»³². Non è facile effettivamente incontrare manifestazioni di autentica libertà in questo nostro mondo. Spesso, ristretti ambienti di potere dettano l'opinione. La cultura si mantiene in cenacoli per iniziati. Molti — giovani e non tanto giovani — si lasciano corrompere dalla febbre consumista e dalla dissipazione in divertimenti scialbi e scomposti. Per questo il Beato Josemaría dà tanta importanza a un'educazione che punti allo sviluppo armonico e completo della persona nella sua dimensione umana e soprannaturale. La sua pedagogia della libertà forma «cristiani veri, uomini e donne integri, capaci di affrontare con spirito aperto le situazioni che la vita propone, capaci di porsi al servizio dei propri simili e di contribuire alla soluzione dei grandi problemi dell'umanità, di testimoniare Cristo nella società a cui domani apparterranno»³³. Qualsiasi istituzione educativa dovrebbe essere una scuola di libertà responsabile, che confermi i propri alunni nell'amore alla libertà: affinché ognuno di loro impari a usarla degnamente e la promuova nei diversi ambiti della società.

La vera libertà è linfa per lo sviluppo di tutto il tessuto civile, che si screpola inaridito quando manca la libertà. Avviene quindi,

³² È *Gesù che passa*, n. 184.

³³ *Ibid.*, n. 28.

quando si sopprime la libertà, che la società intera si anchilosa e l'autorità, che dovrebbe facilitarne l'esercizio e la diffusione, è invece tentata di autoritarismo. Chiari e forti sono a questo proposito le parole di *Solco*: «Se l'autorità diventa autoritarismo dittatoriale e questa situazione si prolunga nel tempo, si perde la continuità storica, muoiono e invecchiano gli uomini di governo, giungono all'età matura persone senza esperienza per dirigere, e la gioventù — inesperta e agitata — vuole prendere le redini: quanti mali! e quante offese a Dio — proprie e altrui — ricadono su chi usa così male l'autorità»³⁴.

Si può ben dire che le diverse forme di autoritarismo, sfociate nei terribili esempi del XX secolo, provengono a volte, soprattutto, dalla irresponsabilità civile. Se non si è disposti a prendere a cuore i propri doveri civili, a partecipare attivamente in alcuni settori della vita politica, secondo le personali possibilità, difficilmente si può giustificare la successiva protesta contro il mancato rispetto dei diritti o delle opinioni personali. Il Beato Josemaría dava grande importanza all'obbligo che hanno i cattolici di essere presenti — ognuno secondo le proprie convinzioni — negli ambiti di naturale aggregazione sociale, dove si forma l'opinione pubblica. Con ciò non si riferiva solamente, né forse principalmente, all'attività politica, ma alla grande varietà di associazioni e comunità che costituiscono il tessuto sociale, da una associazione sportiva fino agli organismi internazionali. Con la propria partecipazione attiva e libera in questi ambiti, il cristiano difende la dignità dell'uomo, persona e figlio di Dio; la vita umana, dal suo inizio fino al suo declino naturale; la giustizia, i diritti dei singoli e delle famiglie; le grandi cause dell'umanità...

Una delle conseguenze tangibili della libertà è il *pluralismo*. Se l'individuo e i gruppi sociali propongono il valore delle proprie convinzioni, è naturale che compaiano opzioni diverse, tra le quali si stabilisce un dialogo aperto, nel rispetto delle opinioni contrarie, senza tuttavia dover cedere in quei punti intangibili che derivano dalla stessa natura umana, e sono costitutivi dell'uomo e della società. Si

³⁴ *Solco*, n. 397.

evita così l'errore di confondere il pluralismo con il relativismo, la libertà con la spontaneità irrazionale, la democrazia con la mancanza di punti fermi di riferimento.

L'autentico pluralismo non può esser basato sul relativismo, perché altrimenti le convinzioni diverrebbero semplici convenzioni con il pericolo di giungere a non rispettare la diversità: atteggiamenti che si considerano di minoranza (anche se spesso non lo sono) vengono posti in secondo piano da chi ha il controllo dell'opinione pubblica, dal potere economico o dalla burocrazia ufficiale. E questo riguarda oggi specialmente la ricerca scientifica, con particolare attenzione ai problemi biotecnologici. Le chiare connotazioni etiche che posseggono alcune delle indagini in corso devono spingere gli scienziati di buona volontà, in primo luogo i cristiani, a prendere delle posizioni decise in difesa della vita umana. Infatti, come affermava il Beato Josemaría in un discorso accademico del 1974, «la necessaria obiettività scientifica respinge giustamente qualsiasi neutralità ideologica, qualsiasi ambiguità, qualsiasi conformismo, qualsiasi codardia: l'amore per la verità impegna la vita e l'intero lavoro dello scienziato e sostiene il suo atteggiamento onesto innanzi a possibili situazioni scomode, dato che a questo atteggiamento responsabile non corrisponde sempre un'immagine favorevole nell'opinione pubblica»³⁵.

Con queste precisazioni si riafferma il carattere positivo del pluralismo in una società libera. Il Beato Josemaría si preoccupò di chiarire che i fedeli dell'Opus Dei possono difendere, e di fatto difendono, posizioni diverse e anche opposte in tutto ciò che è opinabile, nella vita sociale di ogni Paese. Esprimeva questa sua convinzione decisamente, sottolineandone la portata positiva e universale: «Come conseguenza del fine esclusivamente divino dell'Opera, il suo spirito è uno spirito di libertà, di amore per la libertà personale di tutti gli uomini. E siccome questo amore per la libertà è sincero e non è solo un enunciato teorico, noi amiamo anche la conseguenza necessaria della libertà: cioè il pluralismo. Nell'Opus Dei, il *pluralismo* è voluto e amato, non semplicemente tollerato e meno che mai

³⁵ AA.VV., *Josemaría Escrivá de Balaguer e l'università*, cit., pp. 106-107.

osteggiato»³⁶. Qualsiasi persona che conosca anche solo minimamente la Prelatura dell'Opus Dei, ha potuto confermare questa realtà in tutti i Paesi nei quali sviluppa il suo lavoro.

Si contribuisce così a diffondere nella società un atteggiamento positivo di dialogo e di apertura e a evitare che il gioco delle pressioni contrapposte renda endemica la caparbia di coloro che vogliono sempre avere ragione e cercano ingiustamente di imporre i loro criteri agli altri. Per questo il Beato Josemaría esortò, senza mai stancarsi, a «diffondere dappertutto una vera mentalità laicale che deve condurre a tre conclusioni:

- a essere sufficientemente onesti da addossarsi personalmente il peso delle proprie responsabilità;
- a essere sufficientemente cristiani da rispettare i fratelli nella fede che propongono, nelle materie opinabili, soluzioni diverse da quelle che sostiene ciascuno di noi;
- a essere sufficientemente cattolici da non servirsi della Chiesa, nostra Madre, immischiandola in partigianerie umane»³⁷.

La libertà risulta essenziale per la vita del cristiano. Solo così, godendo di questa capacità di scegliere — inseparabile dalla dignità degli uomini e delle donne creati a immagine e somiglianza di Dio —, si può capire fino in fondo il programma centrale del Beato Josemaría: vivere santamente la vita ordinaria.

V. La grandezza della vita ordinaria

Chi si affaccia alla vita del Beato Josemaría Escrivá nota come il suo messaggio tenda a sottolineare, in maniera originale e forte, la possibilità che i cristiani hanno di raggiungere la pienezza della vita cristiana in mezzo al mondo, proprio attraverso le circostanze ordinarie e le occupazioni quotidiane. La sua predicazione ha aperto a innumerevoli persone, e non solo a migliaia di fedeli che fanno parte della Prelatura dell'Opus Dei, ampi e diversi cammini per incon-

³⁶ *Colloqui...*, n. 67.

³⁷ *Ibid.*, n. 117.

trare nostro Padre Dio nelle situazioni più comuni. La santità non è considerata come qualcosa di riservato a coloro che sono stati scelti da Dio per svolgere il ministero sacerdotale, né solo per servirlo nella vita consacrata, vocazioni peraltro sempre necessarie che meritano gratitudine da parte di tutti. La santità è un'esigenza per tutti i figli di Dio.

La riproposta di questa dottrina, che universalizza la chiamata alla santità, è una chiara dimostrazione del carattere aperto e ottimista della personalità umana ed ecclesiale del Fondatore dell'Opus Dei; implica infatti un'alta considerazione per ogni persona, di qualunque formazione intellettuale, di qualunque lavoro o professione; e implica pure che tutti gli interessi nobili della terra, anche quelli che appaiono modesti o senza importanza, vengano riconosciuti come parte integrante del cammino dell'anima verso Dio.

In buona parte grazie all'amplissima mobilitazione apostolica sollecitata e portata avanti dal Beato Josemaría, questa dottrina della grandezza della vita ordinaria è giunta a milioni di persone del mondo intero. Tuttavia quando questo dinamismo incominciò a manifestarsi, circa 75 anni fa, la sua realizzazione risultava nuova e piuttosto insolita per molti cattolici. Nel Decreto pontificio sulle virtù eroiche, si esprime questa realtà nei seguenti termini: «Già dalla fine degli anni '20, Josemaría Escrivá, autentico pioniere di una *solida unità di vita cristiana*, avvertì la necessità di portare la ricchezza della vita contemplativa per tutti i cammini della terra, e spinse i fedeli a partecipare attivamente all'azione apostolica della Chiesa, rimanendo ognuno al suo posto, nelle proprie condizioni di vita»³⁸. Questo grande servitore di Dio e degli uomini è stato definito, nello stesso documento, un *contemplativo itinerante*, perché la sua esistenza riflette l'intima unione con Dio attraverso un'attività apostolica instancabile, svolta tra persone diversissime; egli le incoraggiò a una lotta allegra e decisa, per essere «contemplativi in mezzo al mondo», vale a dire, donne e uomini che percorrono i sen-

³⁸ Congregatio de Causis Sanctorum, Romana et Matriten., *Decretum super virtutibus heroicis in causa canonizationis Servi Dei Iosephmariae Escrivá de Balaguer*, 9-IV-1990, AAS 82, 1990, pp. 1450-1455.

tieri della terra alla ricerca dell'intimità con Cristo, per giungere in Lui al Padre, attraverso lo Spirito Santo.

Grande fu la gioia del Fondatore dell'Opus Dei quando il Concilio Vaticano II insegnò questa dottrina sul valore del carattere secolare, che definisce lo stato proprio e peculiare dei laici. Secondo l'espressione della Costituzione Dogmatica *Lumen gentium*, «per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Vivono nel secolo, cioè implicati in tutti e singoli doveri e affari del mondo e nelle ordinarie condizioni ordinarie di vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno, a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio del proprio ufficio e sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a manifestare Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro stessa vita e col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità. A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali alle quali sono strettamente legati, in modo che sempre siano fatte secondo Cristo, e crescano e siano di lode al Creatore e Redentore»³⁹.

L'orizzonte culturale degli anni venti e trenta, non incoraggiava il giovane sacerdote Josemaría Escrivá a lanciare la sua proposta sulla necessità di restituire alle circostanze di ogni giorno il loro nobile e originario significato. Nemmeno in ambiente propriamente cattolico egli incontrava un solido punto di appoggio per sviluppare il paradigma dell'unità tra la vita ordinaria e il vivere un cristianesimo assunto seriamente. La diagnosi del Concilio Vaticano II riconosce precisamente questa drastica frattura: «La separazione tra la fede che professano e la vita quotidiana di molti deve essere considerata come uno degli errori più gravi del nostro tempo»⁴⁰. Da parte sua, Paolo VI giunse a definire la rottura tra il Vangelo e la cultura, il dramma della nostra epoca⁴¹. Sono queste due dimensioni dis-

³⁹ *Lumen gentium*, n. 31.

⁴⁰ *Gaudium et spes*, n. 43.

⁴¹ Cfr. PAOLO VI, Esort. Ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 20, AAS 68 (1976) 19.

giunte, il soprannaturale e l'umano, ciò che il Beato Josemaría si impegnò a conciliare senza confonderle.

Un panorama così attraente fu descritto con vigore dal Santo Padre Giovanni Paolo II nell'omelia pronunciata durante la cerimonia di beatificazione del Fondatore dell'Opus Dei. «Con soprannaturale intuizione il Beato Josemaría predicò instancabilmente la chiamata universale alla santità e all'apostolato. Cristo chiama tutti a santificarsi nella realtà della vita quotidiana; per questo *il lavoro è anche mezzo di santificazione personale e di apostolato* quando si vive in unione con Gesù Cristo, dato che il Figlio di Dio, nell'incarnarsi, si è unito in un certo modo a tutta la realtà dell'uomo e a tutta la creazione (cfr. *Dominum et vivificantem*, 50). In una società nella quale la sete sfrenata di possedere le cose materiali le converte in idolo ed è causa di allontanamento da Dio, il nuovo beato ci ricorda che queste stesse realtà, creature di Dio e dell'ingegno umano, se si usano rettamente per la Gloria del Creatore e al servizio dei fratelli, possono essere cammino per l'incontro degli uomini con Cristo. «Tutte le cose della terra — insegnava — anche le attività terrene e temporali degli uomini, devono essere portate a Dio» (*Lettera 19-III-1954*)»⁴².

Di conseguenza, il programma di «*santificare il lavoro, santificarsi nel lavoro e santificare con il lavoro*» implica una profonda novità nel concetto e nella realtà del lavoro umano, rispetto al modo in cui è stato concepito da buona parte della cultura contemporanea. Poco significato avrebbe tale impresa se il lavoro fosse esclusivamente una realtà economica, al servizio del proprio arricchimento, attraverso l'utilizzazione di materie prime o lo scambio di prodotti con la mediazione di strumenti finanziari. Questa riduzione immeschinita dell'economia sarebbe una mera manifestazione di materialismo pratico, presente anche nelle ideologie che enfatizzano la libertà in modo parziale e distorto. Infatti la ricerca di un profitto egoista come strada per determinare — grazie all'azione di una «mano invisibile» — il benessere di tutti, non corrisponde al senso

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella cerimonia di beatificazione di Josemaría Escrivá de Balaguer e Giuseppina Bakhita*, Roma, 17-V-1992.

ultimo della condizione umana. Non si può prescindere dalla nozione classica — ribadita oggi giorno dalla dottrina sociale della Chiesa — secondo cui il bene comune non coincide con la mera somma di interessi particolari. Se manca la solidarietà, il vero servizio al prossimo, si priva il lavoro della dignità umana, così come si sminuisce il valore delle occupazioni quotidiane se la funzione di coloro che le realizzano si equipara a quella di meri strumenti materiali, sostituibili più vantaggiosamente dalle macchine.

In un testo del Beato Josemaría, che vale la pena riproporre per esteso, si apprezza fino a che punto la sua visione intellettuale e soprannaturale supera le concezioni frammentarie e deboli del lavoro. Appartiene a un'omelia pronunciata nella festa di San Giuseppe del 1963: «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 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 e soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra" (*Gen* 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 strada di santità, realtà santificabile e santificatrice.

«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 cielo, ci costituisce membri della sua famiglia, ci autorizza a dare 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. È giusto che ci venga detto: *sia dunque che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la Gloria di Dio (1 Cor 10, 31)*»⁴³.

Nel cercare la santificazione del lavoro e delle altre attività quotidiane, imitiamo i trent'anni di vita nascosta trascorsi da Cristo con Maria e con Giuseppe, esempi luminosi di come la più alta santità esige l'umiltà di non voler essere niente di speciale agli occhi del mondo.

Il profondo valore della vita quotidiana implica la cura amorosa dei minimi particolari, di queste *cose piccole* che a volte vengono omesse senza avvertirne la portata di eternità. Rimanendo al proprio posto, il cristiano santifica il mondo dal di dentro, contribuisce a superare il disordine del peccato, svolge un lavoro apostolico immediato con parenti, amici, vicini e compagni di lavoro. La sua orazione tradotta in opere si rivela come un tesoro nascosto, una grande forza spirituale capace di sostenere i fratelli che lavorano nei diversi campi delle complesse realtà umane.

Una caratteristica di spicco del Fondatore dell'Opus Dei fu il suo amore per l'ordine, virtù che s'impegnò a praticare con eroica perseveranza fino alla fine dei suoi giorni: il suo terminare con cura e puntualità sia il lavoro, come il riposo, aprì nella sua anima la convinzione che per realizzare le grandi imprese non si richiedono ordinariamente intelligenze eccelse: sono sufficienti l'impegno per coronare con perfezione le diverse esigenze umane e soprannaturali, e lo sforzo per mettere a frutto tutti talenti che il Creatore concede a ogni persona.

Per questo motivo e per molti altri, niente distingue esteriormente i comuni fedeli cristiani dai propri simili, con i quali convi-

⁴³ È Gesù che passa, nn. 47-48.

sono gomito a gomito nella città degli uomini. Non certo perché nascondono la loro unione con Dio; al contrario, la rendono evidente, senza timidezze né ostentazioni, a quanti li circondano, cercando di avvicinarli alle meraviglie della grazia divina. Non si comportano *come gli altri*: sono radicalmente *uguali agli altri*, senza mentalità da eletti, condividendo con tutti le speranze e le inquietudini che la vita su questa terra comporta.

In questo modo *la mentalità laicale* si fonde armonicamente con *l'anima sacerdotale*, con la coscienza pratica del sacerdozio regale dei fedeli⁴⁴, con la missione profetica di annunciare il regno di Cristo in ogni situazione e circostanza. Il Beato Josemaría, che si dedicò intenzionalmente alla sua vocazione ministeriale e che desiderò sempre comportarsi come sacerdote di Gesù Cristo, amava ed esercitava la mentalità laicale che lo portava a rispettare con cura le leggi civili e a non cercare per sé alcun vantaggio materiale, seppur minimo, derivante dalla sua condizione di sacerdote. Non voleva privilegi, e sollecitava noi tutti con il suo esempio e la sua parola, a rimanere uniti alla Croce, sapendola scoprire non in situazioni immaginarie ma nelle vicissitudini giornaliere e nel servizio effettivo agli altri: «Quanti di coloro che si lascerebbero inchiodare a una croce, davanti allo sguardo attonito di migliaia di spettatori non sanno soffrire cristianamente le punzecchiature di ogni giorno! Pensa allora che cosa è più eroico!»⁴⁵.

La gioia cristiana «*ha le radici a forma di croce*»⁴⁶: questa convinzione spiega come il Beato Josemaría, dotato, come già detto, di una simpatia travolgente, fosse una persona straordinariamente allegra. Percepiva in ogni momento il lato positivo di persone e avvenimenti, anche quando sembravano a prima vista sfavorevoli. Me ne resi subito conto quando cominciai a lavorare accanto a lui negli anni '50. Come ho raccontato in altre occasioni, avevo la consapevolezza di stare davanti a una *persona ricca di qualità*, che lo rendevano amabile, affabile, affettuoso, servizievole, attento agli altri, capace di percepire ciò di cui avevamo bisogno e di andare incontro alle nostre

⁴⁴ Cfr. 1 Pt 2, 9.

⁴⁵ *Cammino*, n. 204.

⁴⁶ *Forgia*, n. 28; *È Gesù che passa*, n. 43.

preoccupazioni: davanti a un *buon maestro* che sapeva insegnare, incoraggiare e correggere, offrendo tutta la sua fiducia ai collaboratori; e soprattutto davanti a un *sacerdote e un Padre* che giorno dopo giorno, istante dopo istante, con il suo lavoro si dedicava a servire Dio e le anime, immerso in costante orazione.

La sua unità di vita lo portava a essere umano e soprannaturale. «Dobbiamo essere molto umani», insisteva, «perché altrimenti non potremmo essere divini»⁴⁷. Non mi stanco di ripetere di nuovo che fu una persona forte, vigorosa, comprensiva e ottimista, che visse eroicamente la carità. Si comportava sempre in modo responsabile, generoso, ricco di zelo per le anime, santamente intransigente per quanto riguarda il deposito della fede e santamente transigente nei confronti delle persone: lavoratore instancabile, sincero, leale e buon amico; dimostrò con tutti, senza distinzione di alcun tipo, uno spirito di servizio completo, coraggioso e carico d'affetto.

A queste qualità si aggiungono quelle proprie di un buon sacerdote: amante dell'Eucaristia, capace di vivere con una delicatezza straordinaria la liturgia; devoto, colto, sapiente, identificato col suo ministero, grande predicatore e direttore di anime; studioso, mortificato, distaccato da sé stesso e dalle sue occupazioni, ordinato e con una grande visione soprannaturale; umile, forte nella preghiera, appassionato di tutto ciò che si riferisce a Dio, alla Vergine, alla Chiesa e al Papa; obbediente, sicuro nella dottrina, praticante le virtù teologali e cardinali; ogni giorno più innamorato della sua vocazione, per avvicinarsi di più al Signore e, nel Signore, alle anime.

Fu di temperamento fervido e penso che lo si notava in modo particolare quando parlava di nostra Madre la Vergine, o nel descrivere la sua speranza nella visione beatifica. Tutto il suo essere respirava l'allegria di chi riceverà un tesoro, perché suo Padre glielo ha preparato. Parlavano i suoi occhi penetranti, luminosi, sereni: parlava il suo tono di voce persuasivo, caldo, di una sicurezza tangibile: parlavano i suoi gesti, che lasciavano intravedere l'unione con Dio di cui era già partecipe e che il Papa ha proclamato solennemente in piazza San Pietro il 17 maggio 1992.

⁴⁷ È *Gesù che passa*, n. 166.

L'UNIVERSALITÀ DELLA CHIESA NEGLI INSEGNAMENTI DEL BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ

Fernando OCÁRIZ

Sommario: I. Introduzione - II. Universalità della vocazione e missione nella Chiesa - III. Universalità della Chiesa e funzione ecclesiale dei laici - IV. L'universalità della Chiesa come unità nella diversità - V. L'universalità della Chiesa e l'Opus Dei - VI. Conclusione

I. Introduzione

Negli scritti e nella predicazione del beato Josemaría, sono molto frequenti i riferimenti alla Chiesa più o meno estesi e con accenti diversi; e di solito, tendono ad alimentare la vita spirituale degli ascoltatori o dei lettori, più che ad avere fini accademici. Alla meditazione sulla Chiesa, inoltre, sono dedicate due sue omelie, che costituiscono un'esposizione e un'appassionata difesa dei principali aspetti della dottrina ecclesologica cattolica, contro gli errori che si stavano diffondendo nella prima decade dopo il Vaticano II, nonostante l'insegnamento chiaro e profondo di questo Concilio, in modo particolare della Costituzione *Lumen gentium*¹.

¹ Sono le omelie *Il fine soprannaturale della Chiesa* (28-V-1972) e *Lealtà verso la Chiesa* (4-VI-1972), pubblicate nel 1973 e raccolte poi nel libro *La Chiesa Nostra Madre*,

Il beato Josemaría, predicando e scrivendo sulla Chiesa, non si pone mai su un piano astratto, ma sulla realtà viva del *mistero* di salvezza, con una venerazione ed un amore inseparabili — manifestazione necessaria — dal suo vibrante amore per Gesù Cristo. Perché in effetti, «La Chiesa è questo: Cristo presente in mezzo a noi, Dio che viene incontro all'umanità per salvarla, chiamandoci con la sua rivelazione, santificandoci con la sua grazia, sostenendoci con il suo costante aiuto nelle piccole e grandi battaglie della vita quotidiana»². Un amore per la Chiesa pieno d'ammirazione di fronte alla sua inesauribile santità originaria, senza ignorare il peccato presente nei suoi membri: «*Gens sancta*, popolo santo, composto da creature con le loro miserie: quest'apparente contraddizione segna un aspetto del mistero della Chiesa. La Chiesa, che è divina, è anche umana, perché è formata di uomini, e gli uomini hanno i loro difetti: *omnes homines terra et cinis* [Eccl. XVII, 31], tutti noi siamo impastati di terra e cenere»³. Un amore, che è gioioso: «Santa, Santa, Santa! Così osiamo inneggiare alla Chiesa, evocando l'inno in onore della Beatissima Trinità. Tu sei Santa, Chiesa, Madre mia, perché ti ha fondato il Figlio di Dio, che è Santo; sei Santa, perché così ha voluto il Padre, fonte di ogni santità; sei Santa, perché ti assiste lo Spirito Santo, che abita nell'anima dei fedeli, per riunire i figli del Padre, che abiteranno nella Chiesa del Cielo, la Gerusalemme eterna»⁴.

Se catalogassimo i principali temi dell'ecclesiologia in uno schema sistematico, non sarebbe difficile svilupparlo in gran parte con testi del beato Josemaría. Ne risulterebbe un'esposizione ampia ed intrisa di spiritualità. Ritengo, però, che in questo modo difficilmente potremmo cogliere e sottolineare adeguatamente gli aspetti più caratteristici della visione che della Chiesa ebbe e trasmise il

Milano, 1993 pp. 31-68. Quando nelle note non è citato l'Autore dell'opera, si tratta del beato Josemaría.

² È *Gesù che passa*, 131

³ *Lealtà verso la Chiesa*, cit., p. 23. Sull'amore per la Chiesa, nella vita e negli insegnamenti del beato Josemaría, cfr. J. ECHEVARRÍA, *Memoria del beato Josemaría Escrivá*, Madrid 2000, pp. 340-347. Vedi anche C. BURKE, *Una dimensión de su vida: el amor a la Iglesia y al Papa*, in AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Pamplona 1982, pp. 339-350.

⁴ *Lealtà verso la Chiesa*, cit., p. 25.

beato Josemaría. Seguirò, perciò, uno schema meno sistematico, che non pretende di essere esaustivo, ma che mi sembra più adatto a cogliere alcuni di questi aspetti; quelli che più direttamente si riferiscono all'universalità della Chiesa e che consentono di porre in evidenza altri importanti aspetti ecclesiologici degli insegnamenti del Fondatore dell'Opus Dei.

Per il beato Josemaría, la Chiesa è innanzitutto la *Chiesa universale*: una, santa, cattolica e apostolica, governata dai Vescovi sotto l'autorità suprema del Romano Pontefice e perciò *romana*: «Io gusto il sapore di questa parola: romana. Mi sento romano, perché romano vuol dire universale, cattolico; perché così mi sento spinto ad amare teneramente il Papa, *il dolce Cristo in terra*, come piaceva ripetere a santa Caterina da Siena, che considero come un'amica carissima»⁵. In queste affermazioni — e in altre molto simili — traspare chiaramente la corretta ecclesiologia, che riconosce la priorità temporale ed ontologica della Chiesa universale su ciascuna Chiesa particolare⁶, evitando però ogni universalismo unilaterale. Il beato Josemaría ebbe sempre molto viva la consapevolezza che la Chiesa universale si fa presente ed agisce — *inest et operatur*⁷ — nelle Chiese particolari. Di qui, insieme alla piena ed incondizionata adesione al Successore di Pietro, la sua unione con i Vescovi diocesani, sempre affermata e vissuta come essenziale per l'unità della Chiesa; «una unità che solo dà il Papa, a tutta la Chiesa; e il Vescovo, in comunione con la Santa Sede, alla diocesi»⁸.

II. Universalità della vocazione e missione nella Chiesa

Come aspetto integrante della universalità-cattolicità, il beato Josemaría colse in maniera molto profonda l'essere *Chiesa di tutti i fedeli*, con la corrispondente intuizione della vocazione universale

⁵ *Ibidem*, p. 28

⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio*, 9.

⁷ CONCILIO VATICANO II, Decr. *Christus Dominus*, 11.

⁸ Lettera 9-I-1932, 21.

alla santità e all'apostolato⁹. Da più di settanta anni fa, predicò non solo che *tutte* le persone ed ogni singola persona sono destinatarie di questa vocazione, ma anche che *tutte* le circostanze della vita possono essere luogo e mezzo di santificazione.

Per esempio, in un testo del 1930 si legge: «Siamo venuti a dire, con l'umiltà di chi si sa peccatore e poca cosa — *homo peccator sum* (Lc 5,8), diciamo con Pietro —, ma con la fede di chi si lascia guidare dalla mano di Dio, che la santità non è cosa per privilegiati: che il Signore ci chiama tutti, che da tutti attende Amore: da tutti, dovunque si trovino; da tutti, qualunque sia il loro stato, la loro professione o il loro lavoro. Perché questa vita comune, ordinaria, senza fulgore, può essere mezzo di santità: non è necessario abbandonare il proprio stato nel mondo, per cercare Dio, se il Signore non dà ad un'anima la vocazione religiosa, perché tutti i cammini della terra possono essere occasione d'incontro con Cristo»¹⁰.

Questa dottrina non era comune in quell'epoca e neppure lo fu per molti anni. Il fatto che tutti sono chiamati alla santità si può trovare affermato più o meno esplicitamente nella predicazione e negli scritti di molti santi e maestri di spiritualità di qualsiasi epoca¹¹. Ma questa santità era considerata come una possibilità piuttosto remota per la maggioranza dei cristiani; solo alcuni potevano *di fatto* intraprendere il cammino verso di essa.

Ancor meno diffusa era l'idea che tutte le situazioni e le circostanze della vita ordinaria possono e devono essere luogo e mezzo di comunione con Dio. Scrive il fondatore dell'Opus Dei: «Com'era chiara, per coloro che sapevano leggere il Vangelo, questa chiamata universale alla santità nella vita ordinaria, nella professione, senza abbandonare il proprio ambiente! Tuttavia, per secoli, la maggioranza dei cristiani non la capirono: non si potette avere il fenomeno ascetico di molti che cercassero la santità, senza abbandonare il pro-

⁹ Su questo tema, seguirò in parte l'esposizione più ampia contenuta in F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000 (2ª de., 2001), pp. 223-239.

¹⁰ Lettera 24-III-1930, 2. Cfr. *È Gesù che passa*, 20.

¹¹ Una sintesi parziale, ma significativa, si può vedere in J. DAUJAT, *La vita soprannaturale*, Roma 1958, pp. 561-573.

prio posto, santificando la professione e santificandosi con la professione. E molto presto, non vivendola, la dottrina fu dimenticata»¹². Oggi, soprattutto dopo il Concilio Vaticano II¹³, questa dottrina si è diffusa ampiamente ed è esplicitamente enunciata nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*¹⁴, anche se è ancora necessario impegnarsi perché diventi dottrina vissuta¹⁵.

La vocazione cristiana alla santità è, allo stesso tempo, chiamata universale all'apostolato¹⁶; che perciò non è compito di pochi (sacerdoti, missionari, ecc.) ma di tutti i cristiani, perché «ai milioni di cristiani, uomini e donne, che riempiono la terra, spetta il compito di condurre a Cristo tutte le attività umane, annunciando con la propria vita che Dio ama tutti e tutti vuole salvare»¹⁷.

La coscienza della chiamata universale alla santità aiuta a considerare con più profondità la Chiesa come convocazione (*ekklesia*) dei santi¹⁸. Allo stesso tempo, la dimensione apostolica di questa vocazione porta a cogliere un aspetto specifico ed importante della sacramentalità della Chiesa: che è santificatrice non solo attraverso le sue azioni propriamente sacre, ma che può e deve esserlo anche attraverso la vita di tutti i fedeli.

La chiamata divina alla santità implica anche la missione di liberare la creazione dal disordine e di riconciliare tutte le cose a Dio; ossia, di santificare il mondo. Potremmo definirla la *dimensione cosmica* della vocazione cristiana e, quindi, della missione della Chiesa: «Tutte le cose della terra — scrive il beato Josemaría — anche le creature materiali, anche le attività terrene e temporali degli uomini, devono essere innalzate a Dio — adesso, dopo il peccato, redente, riconciliate — ciascuna secondo la propria natura, secondo il fine

¹² Lettera 9-I-1932, 91. Riguardo a questa 'dimenticanza della dottrina', cfr. J.L. ILLANES, *Dos de octubre de 1928: alcances y significado de una fecha*, in AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, cit., in particolare pp. 96-101.

¹³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. *Lumen gentium*, 11, 39-41.

¹⁴ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 825.

¹⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Omelia*, 19 maggio 1992, in AA.VV., *17 Maggio 1992. La beatificazione di Josemaría Escrivá de Balaguer, fondatore dell'Opus Dei*, Milano 1992, p. 113.

¹⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, 2.

¹⁷ *Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, 112.

¹⁸ Cfr. *At* 9, 13,32; 26,10; *Rm* 12,13; 2 *Cor* 13,12; *Ap* 5,8; ecc.

immediato che Dio ha dato loro, ma sapendone vedere anche il destino soprannaturale ultimo in Gesù Cristo: *perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli (Col 1,19-20). Dobbiamo porre Cristo nel vertice di ogni attività umana*¹⁹.

Con gli inevitabili nostri limiti dinanzi al mistero soprannaturale, si ha così una visione ecclesiologica più completa: la Chiesa è lo stesso mondo riconciliato con Dio in Cristo, come spiega Sant'Agostino: *«mundus reconciliatus, Ecclesia»*²⁰.

Affermare il carattere santificabile e santificatore delle realtà terrene e, in modo particolare, del lavoro professionale, ha senso solo in un contesto teologale che, privo di qualsiasi naturalismo, riconosca teoricamente e praticamente il primato della grazia²¹. La forza che santifica il mondo è data da Gesù Cristo nello Spirito Santo, in maniera eccelsa nella Sacra Eucarestia, sacramento e sacrificio con cui si edifica la Chiesa — *«quo in hoc tempore consociatur Ecclesia»*²² —, poiché in essa il Signore, dandoci il suo Corpo, ci trasforma nel suo stesso Corpo²³. Il Sacrificio eucaristico — insegna il beato Josemaría — «è il dono che la Trinità fa di se stessa alla Chiesa. Si comprende allora come la Messa sia il centro e la radice della vita spirituale del cristiano, e come sia anche il fine di tutti i Sacramenti. La vita della grazia, generata in noi dal Battesimo, fortificata e accresciuta dalla Confermazione, si avvia nella Messa verso la sua pienezza»²⁴. Da questa radice eucaristica, nella quale il mistero della

¹⁹ Lettera 19-III-1954, 7. Sull'espressione "porre Cristo al vertice di tutte le attività umane", molto frequente nella predicazione e negli scritti del beato Josemaría, cfr. P. RODRIGUEZ, *Omnia traham ad meipsum. Il significato di Giovanni 12,32 nell'esperienza spirituale di Mons. Escrivá de Balaguer*, «Annales Theologici» 6 (1992), pp. 5-34.

²⁰ S. AGOSTINO, *Sermo XCVI*, 8 (PL 38, 588): il santo interpreta in questo senso il testo 2 Cor 5, 19: "Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi".

²¹ Su questo tema, nell'insegnamento del beato Josemaría, cfr. J.L. ILLANES, *La santificazione del lavoro*, Milano, 1966.

²² S. AGOSTINO, *Contra Faustum*, 12, 20 (PL 42,265).

²³ Sull'indole eucaristica della Chiesa come Corpo di Cristo, cfr. J. RATZINGER, *Il nuovo Popolo di Dio*, 4ª ed., Brescia 1992.

²⁴ *È Gesù che passa*, 87; cfr. anche 102.

Chiesa si realizza e si manifesta nella forma più essenziale, tutta la vita del cristiano è vita della Chiesa e, quindi, segno e strumento della salvezza, della santificazione, del mondo. Come scrive Giovanni Paolo II, la santità è «la dimensione che esprime meglio il mistero della Chiesa»²⁵.

III. Universalità della Chiesa e funzione ecclesiale dei laici

La missione di santificare il mondo è di tutta la Chiesa, quindi, di *tutti* i fedeli: di ciascuno secondo il modo corrispondente alla sua vocazione personale. Come ha ricordato il Concilio Vaticano II, spetta ai laici la santificazione del mondo da dentro le attività e le strutture temporali²⁶.

Il beato Josemaría è stato riconosciuto come uno dei principali precursori della dottrina conciliare sul laicato²⁷. Una dottrina che supera quella, molto diffusa sin dall'antichità, che ritiene il laico non responsabile in prima persona della missione della Chiesa ma solo destinatario²⁸. I laici non agiscono come *longa manus* di altri (che sarebbero la Chiesa), perché «sono loro stessi Chiesa»²⁹, e la loro missione è la missione della Chiesa. Bisogna precisare che i laici *partecipano* a questa missione non perché spetta ad essi solo *una parte* (in senso quantitativo), ma perché spetta *tutta* la missione, però in un *modo particolare* e, solo in questo senso, parziale. Ossia, la partecipazione esprime la natura *organica* della Chiesa, che si manifesta nel modo di compiere la sua missione: organicamente, con distinzione di funzioni essenziali interdipendenti³⁰. Si comprende, allora, il senso con cui si può affermare che alla missione della Chiesa *par-*

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Ap. *Novo millennio ineunte*, 7.

²⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. *Lumen gentium*, 31, 33 e 36. Decr. *Apostolicam actuositatem*, 2 e 5; GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Christifideles laici*, 15.

²⁷ Tra le numerose testimonianze in questo senso, è rilevante per la sua massima autorità quella di GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 19-VIII-1979, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» 2 (1979), p. 142.

²⁸ Di questa tesi riduttiva vi sono testimonianze evidenti già nel secolo IV: cfr. A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, Paris 1984, pp. 248-250.

²⁹ È Gesù che passa, 53.

³⁰ Cfr. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Pamplona, 2 ed. 1981, pp. 33-34.

tecipano sia i laici che i pastori. In entrambi i casi, la partecipazione significa parzialità o particolarità modale, non quantitativa.

Le realtà terrene — sociali, professionali, familiari, ecc. —, in una parola, il *mondo*, non è solo l'*ambito* dove i fedeli laici svolgono la missione della Chiesa, ma questo mondo è, anche, mezzo o *materia* del sacrificio spirituale proprio del sacerdozio reale o comune dei fedeli; materia che è santificata e trasformata in mezzo di santificazione personale e degli altri uomini. «Noi tutti, con il Battesimo, siamo stati costituiti sacerdoti della nostra stessa esistenza *per offrire vittime spirituali, ben accette a Dio, per mezzo di Gesù Cristo* (1 Pt II,5), per compiere ciascuna delle nostre azioni in spirito di obbedienza alla volontà di Dio, perpetuando così la missione dell'Uomo-Dio»³¹. Ancor più, «Ciascuno di noi dev'essere *ipse Christus*. Egli è l'unico mediatore tra Dio e gli uomini (cfr. 1 Tm II, 5); e noi ci uniamo a Lui per offrire, con Lui, tutte le cose al Padre. La nostra vocazione di figli di Dio, in mezzo al mondo, esige da noi non solo la ricerca della santità personale, ma ci spinge anche a percorrere tutti i cammini della terra per trasformarli in varchi, aperti in mezzo agli ostacoli, che conducono le anime al Signore; ci spinge a prendere parte, come cittadini, a tutte le attività temporali, per essere lievito (cfr. Mt XIII, 33) che fa fermentare tutta la massa (cfr. 1 Cor V, 6)»³².

Anche se l'intervento dei laici alle funzioni proprie dei pastori — entro certi limiti — è possibile e, a volte, molto opportuno, dagli insegnamenti del beato Josemaría, come dal successivo magistero del Vaticano II, risulta evidente che partecipare alle funzioni dei ministri sacri non è *specifico* dei laici. Al contrario, «la partecipazione specifica che spetta ai laici nella missione globale della Chiesa è appunto quella di santificare *ab intra* — in modo immediato e diretto — le realtà secolari, l'ordine temporale, il mondo»³³. Più concretamente, «il modo specifico che hanno i laici di contribuire alla

³¹ È *Gesù che passa*, 96; cfr. 106.

³² *Ibidem*, 120; cfr. 183. Uno studio sulla partecipazione dei laici alla missione della Chiesa, in quanto partecipazione ai *tria munera Christi* (missione sacerdotale, reale e profetica), si può vedere in F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, cit. pp. 241-260.

³³ *Colloqui*, 9.

santità e all'apostolato della Chiesa è la loro libera e responsabile azione all'interno delle strutture temporali, nelle quali essi infondono il lievito del messaggio cristiano. La testimonianza di vita cristiana, la parola che illumina nel nome di Dio, l'azione responsabile per servire gli altri contribuendo a risolvere i comuni problemi: ecco come si manifesta questa presenza, attraverso la quale il comune cristiano compie la sua missione divina»³⁴.

Naturalmente, dire che la specificità della funzione ecclesiale dei laici è diversa da quella dei pastori, non significa introdurre una separazione o una contrapposizione, ma «comporta una visione più profonda della Chiesa, vista come comunità formata da tutti i fedeli, per cui siamo tutti solidariamente responsabili di una stessa missione, che va compiuta da ciascuno d'accordo con le circostanze personali. I laici, grazie agli impulsi dello Spirito Santo, sono sempre più consapevoli di *essere Chiesa*, e di avere quindi una missione specifica, sublime e necessaria perché voluta da Dio. E sanno che questa missione deriva dalla loro stessa condizione di cristiani, e non necessariamente da un mandato della Gerarchia; anche se evidentemente dovranno compiere questa missione in unione con la Gerarchia ecclesiastica e d'accordo con gli insegnamenti del Magistero: perché senza unione con il Corpo episcopale e con il suo Capo, il Romano Pontefice, non ci può essere, per un cattolico, unione con Cristo»³⁵.

A questa profonda intuizione della funzione dei laici — di *tutti* i laici — è connesso un altro aspetto caratteristico del pensiero ecclesiologicalo del beato Josemaría: l'affermazione e la difesa di «un anticlericalismo che ci fa amare di più la Chiesa, che è buono, perché vi sono altri anticlericalismi che sono inaccettabili»³⁶. Questo *anticlericalismo buono* ha molte manifestazioni pratiche, opposte alle diverse forme di clericalismo. Nel 1966 il beato Josemaría così le sintetizzava: «A me piace che il cattolico porti Cristo non nel titolo ma nella condotta, e offra una testimonianza reale di vita cristiana. Detesto il clericalismo e comprendo che, accanto a un anticlerica-

³⁴ *Ibidem*, 59.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Lettera 31-V-1943, 21.

lismo inaccettabile, ci sia anche un sano anticlericalismo, che nasce dall'amore per il sacerdozio e che non consente che il semplice fedele o il sacerdote si serva di una missione sacra per ottenere vantaggi temporali»³⁷. Molti anni prima aveva scritto che questo anticlericalismo sano, buono, «porta a desiderare, per la Chiesa e per i suoi ministri, una santa libertà dai legami temporali; perché ci fa aborreire naturalmente ogni tipo di abusi, di meschinità che utilizzino la Croce di Cristo per interessi personali»³⁸.

Si tratta, in definitiva, di difendere la libertà della Chiesa nel compimento della sua missione e la giusta autonomia delle realtà temporali, in modo che i laici santifichino queste realtà senza servirsi della Chiesa: ossia, ricevendo dalla Chiesa niente più — e niente di meno — che la Parola di Dio e i Sacramenti. Il che va unito anche alla difesa della libertà personale dei cristiani, in tutto ciò che Dio ha lasciato alla libera opinione degli uomini. Tema su cui la predicazione del beato Josemaría fu molto chiara ed incisiva. Citiamo, tra i molti testi, uno del 1960: «Impoverisce la fede chi la riduce a un'ideologia terrena, inalberando una bandiera politico-religiosa per condannare, in virtù di non si sa quale investitura divina, tutti quelli che non la pensano come lui su problemi che, per la loro stessa natura, ammettono le soluzioni più diverse»³⁹.

Questo non significa che i fedeli cattolici non possano ricevere dalla Chiesa orientamenti sui problemi o sulle contingenze politiche. «E quando la Gerarchia interviene in questo modo — spiega il beato Josemaría —, non è clericalismo. Ogni cattolico ben formato deve sapere che, quando il bene della Chiesa lo esiga, fa parte della missione pastorale dei vescovi dare criterio sulle cose pubbliche; e i cattolici ben formati sanno anche che questo intervento spetta solo ai vescovi per diritto divino; perché solo loro, in comunione con il Romano Pontefice, hanno nella Chiesa la funzione pubblica di governo: poiché *Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam*

³⁷ *Colloqui*, 47.

³⁸ *Lettera 31-V-1943*, 21.

³⁹ È Gesù che passa, 99. Cfr. E. REINHARDT, *La legittima autonomia delle realtà temporali*, «Romana» 15 (1992), pp. 323-335.

Dei (At XX, 28), lo Spirito Santo ha posto i vescovi a guidare la Chiesa di Dio»⁴⁰. Il beato Josemaría predicava che, comunque, i fedeli devono agire guidati da un atteggiamento che egli definiva *mentalità laicale*, e che porta — tra le altre cose — a far sì che ognuno si assuma la responsabilità dei propri atti, senza pretendere di addossarla alla Chiesa confondendola con le lotte politiche⁴¹.

IV. L'universalità della Chiesa come unità nella diversità

Per il beato Josemaría, l'universalità, intesa anche come *cattolicità*, ha, tra gli altri aspetti e le altre caratteristiche, quella dell'*unità nella diversità*: ossia, la peculiarità della Chiesa di accogliere in una salda unità una grande varietà di ministeri, carismi, spiritualità, forme di apostolato, ecc. Si tratta, cioè, di una visione della Chiesa come mistero di comunione, poiché la diversità che non si oppone all'unità è proprio ciò che conferisce all'unità il carattere di comunione⁴².

Innanzitutto vi è una diversità umana, che non è annullata, ma elevata, dall'unità ecclesiale. «Con quanta gioia, figlie e figli miei amatissimi — scrive in una lettera il beato Josemaría —, nella Santa Chiesa di Gesù Cristo vediamo risplendere, in stretta armonia, questi due aspetti che sono segni della sua origine divina: l'unità e la cattolicità. L'immensa varietà di uomini, di razze, di popoli, di culture, si manifesta — senza perdere le loro nobili caratteristiche specifiche — in unità di grazia, di dottrina e di autorità suprema»⁴³.

Nell'unità della Chiesa, però, oltre a questa diversità dell'uomo, è essenziale la diversità di ministeri e di carismi; «varietà e unità che risplendono anche, necessariamente, nella partecipazione attiva di tutti all'edificazione del Corpo di Cristo»⁴⁴. D'altra parte, è

⁴⁰ Lettera 9-I-1932, 50.

⁴¹ Cfr. *Colloqui*, 117. Sulla mentalità laicale, cfr. anche C. FABRO, *La tempra di un Padre della Chiesa*, in AA.VV., *Santi nel mondo. Studi sugli scritti del beato Josemaría Escrivá*, Milano 1992, pp. 22-155.

⁴² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 27-IX-1989, n.2: «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» XII, 2 (1989), p. 679.

⁴³ Lettera 15-VIII-1953, 1.

⁴⁴ *Ibidem*.

evidente che «con il trascorrere del tempo, hanno arricchito questa varietà apostolica della Chiesa le più diverse istituzioni, suscitate da Dio con un fine soprannaturale, riconosciute e benedette poi dalla Chiesa: alcune, universali e permanenti; altre, particolari e contingenti»⁴⁵. Il beato Josemaría spesso ricorreva alla metafora dei numeri frazionari, per spiegare la necessità di un comune denominatore che renda possibile la somma, l'unità. Così, continuava il testo citato: «Se ciascuna di queste opere ha un denominatore comune — l'essenziale, per garantire l'unità —, ciascuna ha anche un numeratore diversissimo, perché la Chiesa è ecumenica, universale»⁴⁶. In altre parole, «come nel cielo, anche nella Santa Chiesa, che è la casa di Dio in terra, vi è posto per tutti gli uomini, per tutte le forme di lavoro apostolico, ciascuna con le proprie caratteristiche: *unusquisque proprium donum habet ex Deo: alius quidem sic, alius vero sic* (1 Cor, VII,7). Ognuno ha da Dio un proprio dono, chi in un modo, chi in un altro»⁴⁷.

Nel pensiero del beato Josemaría, l'affermazione e la difesa della varietà e della legittima diversità nella Chiesa — e, naturalmente, anche nella società civile — sono strettamente unite all'amore e alla difesa della *libertà*⁴⁸. Perciò, per esempio, non aveva dubbi nello scrivere: «C'interessa il pluralismo nella società temporale e nella Chiesa. Il contrario porterebbe solo alla tirannia, a non fare e a non lasciar fare. Aborrisco la tirannia: ho bisogno di ascoltare gli strumenti tutti insieme, tutte le voci. Una voce o uno strumento isolato non possono dare l'idea dell'insieme, della sinfonia»⁴⁹.

Non si tratta solo di constatare un fatto né di limitarsi a rispettare il legittimo pluralismo nella Chiesa, ma di amarlo con lo stesso amore con cui si ama l'unità, poiché unità e varietà sono due componenti della *comunione* ecclesiale. «Noi — scriveva il beato Jose-

⁴⁵ *Ibidem*, 2.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, 15.

⁴⁸ Sulla libertà, negli scritti del beato Josemaría, si veda C. FABRO, *El primado existencial de la libertad*, in AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, cit., pp. 341-356.

⁴⁹ Lettera 6-V-1945, 35.

maría ai fedeli dell'Opus Dei — ameremo l'unità e la meravigliosa varietà che c'è nella Chiesa; venereremo e contribuiremo a far sì che si venerino gli strumenti di questa unità; comprenderemo le manifestazioni di cattolicità e di ricchezza interiore, che risaltano nella diversità di spiritualità, di associazioni, di famiglie e di attività che, in ogni tempo e in ogni luogo, testimoniano che procedono tutte da uno stesso Spirito indivisibile (cfr. *1 Cor XII, 11*)»⁵⁰.

Ancor più, l'unità nella Chiesa non solo non si oppone alla diversità o al pluralismo, ma le garantisce e le difende. Il beato Josemaría insisteva che «dobbiamo intendere la cattolicità come vera e reale universalità, in cui entra tutto ciò che è umanamente nobile, dove la romanità — l'unione filiale e sottomessa al Romano Pontefice, nella sua triplice e suprema potestà: di ordine, di giurisdizione e di magistero — è la garanzia del rispetto della legittima varietà, della libertà in tutto ciò che è opinabile»⁵¹. In verità, al Papa, principio e fondamento visibile dell'unità della Chiesa⁵², spetta come parte integrante della sua funzione di capo «riconoscere e promuovere una diversità che non ostacoli l'unità ma che l'arricchisca»⁵³.

Di fronte a questo legittimo pluralismo nella Chiesa, la carità, che è la base spirituale della comunione ecclesiale, si espande fino a rallegrarsi del bene degli altri, specialmente della loro fecondità nel predicare Cristo: «Conservando l'unità in ciò che è necessario — nella dottrina del Magistero, nei sacramenti, nell'autorità suprema —, nella Chiesa di Dio c'è posto per tutti. *Purchè in ogni maniera, per ipocrisia o con sincerità, Cristo venga annunziato, io me ne rallegro e continuerò a rallegrarmene (Fil I,18)*»⁵⁴.

⁵⁰ Lettera 31-V-1943, 30

⁵¹ Lettera 31-V-1954, 21.

⁵² Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. *Lumen gentium*, 23.

⁵³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio*, 15.

⁵⁴ Lettera 31-V-1954, 20. Cfr. F. OCÁRIZ, *Unità e diversità nella Comunione ecclesiale*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio. Lettera e Commenti*, Vaticano 1994, p. 73.

V. L'universalità della Chiesa e l'Opus Dei

Lo spirito universale con cui il beato Josemaría contemplava e amava la Chiesa, oltre ad essere radicato in una corretta ecclesiologia, fu certamente *potenziato* dall'universalità della missione dell'Opus Dei che, «per ispirazione divina»⁵⁵, aveva fondato il 2 ottobre 1928.

Il beato Josemaría espresse in molti modi l'universalità della missione dell'Opus Dei. Nei primi momenti della vita dell'Opera, lo faceva sottolineando l'unione con il Successore di Pietro: «abbiamo il desiderio veemente di essere corredentori con Cristo, di salvare con Lui tutte le anime, perché siamo, vogliamo essere *ipse Christus*, e Lui, *dedit redemptionem semetipsum pro omnibus* (I Tm II,6), diede se stesso in riscatto per tutti. Uniti a Cristo e alla sua Santa Madre, che è anche Madre nostra, *Refugium peccatorum*; fedelmente uniti al Vicario di Cristo in terra — *al dolce Cristo in terra* —, il Papa, abbiamo l'ambizione di portare a tutti gli uomini i mezzi di salvezza che ha la Chiesa, trasformando in realtà la giaculatoria, che continuo a ripetere dal giorno dei Santi Angeli Custodi del 1928: *omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!*»⁵⁶.

Costruire l'universalità effettiva della Chiesa (*omnes cum Petro ad Iesum...*) è edificare il Regno di Cristo, per la gloria di Dio (*Regnare Christum volumus, Deo omnis gloria*). In queste tre giaculatorie, nelle quali si può riassumere tutta la missione della Chiesa, il Fondatore sintetizzava anche i fini dell'azione apostolica dell'Opus Dei⁵⁷.

Nei suoi scritti, il nesso tra Chiesa e Opus Dei ha due aspetti fondamentali: l'Opus Dei nasce nel seno della Chiesa ed è una parte della Chiesa — una *piccola parte*, diceva spesso il beato Josemaría —; e, inseparabile dal primo, l'Opus Dei *esiste* per servire la Chiesa.

⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Ap. *Ut sit*, 28-XI-1982, Proemio.

⁵⁶ *Lettera 9-I-1932*, 82.

⁵⁷ Cfr. A. DEL PORTILLO, *Riflessioni conclusive*, in *Santità e mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá*, Vaticano 1994, in particolare pp. 221-223.

Riferendosi alla data della fondazione dell'Opus Dei, così commentava: «Mi chiederete: Padre, e quel 2 ottobre 1928...? Quel giorno, il Signore, nella sua Provvidenza, volle che nel seno della Santa Chiesa, della Chiesa Cattolica che, perché romana, è universale, nascesse questo piccolo seme che oggi sta dando frutti in migliaia di cuori di tutte le razze, di tanti paesi»⁵⁸. *Nel seno della Santa Chiesa*: l'Opus Dei non solo sta nella Chiesa, come in un ambito di azione; non solo è nata *nella* Chiesa, ma anche *dalla* Chiesa — *in et ex Ecclesia* —, come ogni realtà autenticamente ecclesiale, prima di tutto le Chiese particolari⁵⁹. Di fatto, è evidente «che la fondazione realizzata (dal beato Josemaría) si caratterizzò sin dall'inizio con gli innegabili segni dell'ecclesialità, e che era tutta orientata, in se stessa, nella sua realtà storica, nel suo farsi, al servizio della missione salvifica della Chiesa»⁶⁰.

Nella Chiesa, per servire la Chiesa, non come qualcosa più o meno importante nell'attività dell'Opus Dei, ma come sua ragione di essere: «Non abbiamo altro fine che servire il Signore, la sua Santa Chiesa, il Romano Pontefice, tutte le anime. Se l'Opera non prestasse questo servizio, non la vorrei: si sarebbe snaturata»⁶¹. Il Fondatore non ebbe timore ad affermare più volte che «se l'Opus Dei non fosse per Dio, per servire la Chiesa, sarebbe meglio che si dissolvesse»⁶². O con parole simili, «se l'Opus Dei non serve la Chiesa, non m'interessa»⁶³.

Non si tratta — come è ovvio — del servizio di un'istituzione ad un'altra diversa, ma della parte al tutto, di un membro agli altri membri di uno stesso corpo. Ogni membro serve gli altri compiendo la propria missione, secondo la sua *specifica vocazione*: «*Servite Domino in veritate* (*Tob XIV, 10*), servite il Signore con verità, con-

⁵⁸ *Meditazione*, 2-X-1964.

⁵⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio*, 9

⁶⁰ A. ARANDA, *Sacerdote di Gesù Cristo. Sulla missione ecclesiale del beato Josemaría Escrivá*, «Romana» 17 (1993), p. 322.

⁶¹ Lettera 17-VI-1973, 11.

⁶² Citato in J. ECHEVARRÍA, *Memoria del beato Josemaría Escrivá*, cit., p. 341.

⁶³ Citati in A. DEL PORTILLO, *Las raíces profundas de un mensaje*, nel libro *Amar a la Iglesia*, cit., p. 93.

sigliava Tobia ai figli. Questo è il consiglio che vi do anch'io, perché abbiamo ricevuto *la chiamata di Dio*, per rendere un servizio specifico alla Chiesa e a tutte le anime. L'unica ambizione, l'unico desiderio dell'Opus Dei e di ognuno dei suoi figli è servire la Chiesa, come Essa vuol essere servita, con la specifica vocazione che il Signore ci ha dato»⁶⁴.

Il desiderio di servizio, che nasce dall'amore per la Chiesa, portava il beato Josemaría a scrivere nel 1943, pensando al lavoro apostolico dell'Opus Dei nel mondo: «mai saremo soddisfatti del nostro lavoro, per molti che siano stati i servizi che, con la grazia di Dio, avremo reso alla Chiesa e al Papa, perché l'amore ci chiederà ogni giorno di più, e le nostre opere ci sembreranno sempre modeste, perché il tempo, di cui disponiamo, è breve: *tempus breve est* (1 Cor VII, 29)»⁶⁵. Un servizio *alla Chiesa e al Papa*, che sottolinea l'universalità, ma che è inscindibile dal servizio alle Chiese locali, nelle quali la Chiesa universale si rende presente e agisce. Ancor più, poiché l'Episcopato è «uno ed indiviso»⁶⁶, l'unione con il successore di Pietro implica necessariamente l'unione con il Vescovo di ciascuna diocesi. Il Fondatore lo scrive ai fedeli dell'Opus Dei già nel 1932: «L'unione che viviamo con il Romano Pontefice, fa e farà sì che ci sentiamo molto uniti in ciascuna diocesi all'Ordinario del luogo. Sono solito dire, ed è vero, che *tiriamo e tireremo sempre il carro nella stessa direzione del Vescovo*»⁶⁷.

Il modo in cui, nell'Opus Dei, si realizza questo servizio al Papa e agli altri Vescovi, corrisponde alla sua specifica missione nella Chiesa, che è specifica nello spirito e nei modi apostolici, però non è settoriale ma universale. Come spiegava il beato Josemaría ai membri dell'Opera, «il nostro lavoro apostolico non ha un fine specialistico: ha tutte le specializzazioni, perché si fonda sulla diversità di specializzazioni della stessa vita; perché innalza ed eleva all'ordine soprannaturale, e converte in autentico lavoro di anime, tutti i servizi

⁶⁴ Lettera 31-V-1943, 1.

⁶⁵ *Ibidem*, 53.

⁶⁶ CONCILIO VATICANO I, Cost. *Pastor aeternus*, Prologo: DS 3051.

⁶⁷ Lettera 9-I-1932, 21.

che gli uomini fanno agli altri in mezzo agli impegni della società umana»⁶⁸.

Si tratta di un'universalità partecipata della universalità della Chiesa che, insieme ad altri aspetti ugualmente essenziali, fece sì — come prevede il beato Josemaría — che l'Opus Dei trovasse la forma giuridica adeguata nella Prelatura personale. Le Prelature personali, infatti, sono «costituite dall'Autorità Apostolica per specifici compiti pastorali. Queste, *in quanto tali*, appartengono alla Chiesa universale, anche se i suoi membri sono pure membri delle Chiese particolari dove vivono e lavorano»⁶⁹. Altri aspetti essenziali, che rendono adeguata la forma giuridica alla realtà teologica, sono ovviamente la secolarità (non vi sono vincoli sacri, né cambiamento di stato nell'incorporazione alla Prelatura) e la «natura gerarchica dell'Opus Dei»⁷⁰; ossia, il fatto che la Prelatura è costituita da «sacerdoti e fedeli laici, uomini e donne, con a capo il proprio Prelato»⁷¹, ed è strutturata secondo la relazione dinamica — convergenza organica — tra il sacerdozio ministeriale e il sacerdozio comune dei fedeli⁷².

VI. Conclusione

La contemplazione del mistero della Chiesa suscita, nell'anima cristiana, una speranza gioiosa perché «la forza e il potere di Dio illuminano la faccia della terra. Lo Spirito Santo continua ad assistere la Chiesa di Cristo in modo che sia — sempre e in ogni cosa — un segno innalzato in mezzo a tutte le nazioni, per annunciare all'u-

⁶⁸ Lettera 9-I-1959, 14.

⁶⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communiois notio*, 16. È evidente che questo testo si riferisce alle Prelature e agli Ordinariati militari, anche se non li menziona esplicitamente.

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 17-III-2001, «L'Osservatore Romano» 18-III-2001, p.6.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Cfr. *ibidem*. Su questi aspetti ecclesiologici e canonici, sono particolarmente interessanti i testi di A. DE FUENMAYOR-V. GÓMEZ IGLESIAS-J.L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei*, Pamplona, 4ª ed. 1990; e di P. RODRÍGUEZ-F. OCÁRIZ-J.L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid, 5ª ed. 2001.

manità la benevolenza e l'amore di Dio (cfr. *Is* XI, 12). Per quanto grandi possano essere i nostri limiti, noi uomini possiamo guardare con fiducia al Cielo e sentirci colmi di gioia: Dio ci ama e ci libera dai nostri peccati. La presenza e l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa sono pegno e anticipo della felicità eterna, della gioia e della pace che Dio ha in serbo per noi»⁷³.

Per concludere, restando nell'ambito dell'universalità della Chiesa, volgiamo — con il beato Josemaría — lo sguardo a colei che, essendo la Madre del Signore, è *Mater Ecclesiae*. Come a Pentecoste, «Maria edifica continuamente la Chiesa, la aduna, la mantiene unita. È difficile avere un'autentica devozione alla Madonna e non sentirsi più che mai legati alle altre membra del Corpo Mistico, più che mai uniti al suo Capo visibile, il Papa. Mi piace ripetere: *omnes cum Petro ad Iesum per Mariam*, tutti con Pietro a Gesù per Maria. E allora noi che ci riconosciamo parte della Chiesa e invitati a sentirci fratelli nella fede, scopriamo con nuova profondità la fraternità che ci lega a tutta l'umanità: perché la Chiesa è stata inviata da Cristo a tutte le genti, a tutti i popoli (cfr. *Mt* XXVIII, 19)»⁷⁴.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

⁷³ È Gesù che passa, 128.

⁷⁴ *Ibidem*, 139.

SENSO E VALORE DELLA VITA QUOTIDIANA

Pierpaolo DONATI

Sommario: I. Il tema: uno spirito che cambia il senso del mondo - II. Le concezioni storiche della vita quotidiana - III. Il messaggio del Beato: antico eppure nuovo - IV. Conseguenze sulla teologia e sulla cultura ecclesiologica contemporanee - V. Prospettive future: verso una nuova "laicità civile" e l'animazione di una "società mondiale".

I. Il tema: uno spirito che cambia il *sensu* del mondo

Lo scopo di questo contributo è quello di mettere in luce il senso e il valore della vita quotidiana nel pensiero del Beato Josemaría Escrivá (1902-1975). La trattazione sarà svolta tenendo sullo sfondo le varie concezioni che si sono succedute nel corso della storia e mettendo l'enfasi sulla "novità" contenuta nello spirito di cui è stato portatore il Beato. Mi interessa, infatti, illuminare la prospettiva delle sue possibili ripercussioni sulla Chiesa e sul mondo.

Pertanto, il mio argomentare, forzatamente breve, non sarà tanto espositivo, quanto piuttosto interpretativo del messaggio del Beato e delle sue possibili implicazioni. Mi propongo soprattutto di tracciare nuove distinzioni, collegando relazionalmente i termini distinti. Nel fare questo, potrei anche incorrere nel pericolo di lasciare in ombra qualche aspetto rilevante.

La tesi che vorrei presentare afferma, in breve, che, con il Fondatore dell'Opus Dei, è apparsa una concezione della vita quotidiana (d'ora in poi abbreviata in VQ) che innesta qualcosa di profondamente nuovo nelle culture e nelle pratiche, sia "religiose" sia "profane", del passato. Invero la sua novità sta proprio nel proporre una sorta di "superamento" della distinzione sacro/profano così come è stata rappresentata e vissuta nelle culture e nelle società che conosciamo. Un "superamento" che non significa "annullamento" o "inveramento" dei termini (sacro e profano) che collega (alla maniera idealistica), ma l'esaltazione di una *qualità speciale* del loro relazionamento: vedere la VQ come *hic et nunc* del divino che agisce e si rivela nel mondo in modo "ordinario" attraverso il temporale.

Si tratta di una visione che è certamente stata sempre presente nella coscienza del cristianesimo, ma come qualcosa di "misterioso", alla stregua di "ciò che è già stato detto e compiuto", e tuttavia attende ancora di essere detto e compiuto. In effetti, la novità è ancora ben lontana dall'essere stata pienamente compresa. È solo un seme gettato nel campo della storia umana. Benché il Beato abbia sempre voluto sottolineare che lo spirito dell'Opus Dei non faceva (e non fa) altro che riprendere il modo di essere e di vivere dei «primi cristiani»¹, è pur vero che, sotto il profilo storico, la VQ cambia con il cambiare della società, e ciò implica degli svolgimenti pratici e culturali che non sono contenuti nelle premesse ontologiche di ciò che è perenne. Il messaggio del Beato ha largamente anticipato i tempi delle trasformazioni socio-culturali oggi in corso, e perfino del pensiero teologico contemporaneo, ma rimane largamente "sospeso" nelle sue possibilità (potenzialità) di comprensione e sviluppo.

Se ben intesa, la visione della VQ espressa dal Beato non rappresenta solo un nuovo impulso a cambiare il mondo ordinandolo a Dio, come hanno fatto tante visioni spirituali precedenti (a partire da quella dell'*Ora et labora*, solo apparentemente simile). Introduce una novità in quanto cambia il senso del mondo. La VQ viene definita (prende la sua identità) non più per negazione del "mondo" (il

¹ Cf D. RAMOS-LISSÓN, *L'esempio dei primi cristiani negli insegnamenti del Beato Josemaría*, in «Romana», XV, 29 (luglio-dicembre 1999), pp. 292-307.

mondo “mondano” visto come nemico di Dio e dell’uomo, secondo una certa interpretazione tradizionale del Vangelo di S. Giovanni), ma come realtà originaria, fontale, che il cristiano è chiamato a coltivare come furono chiamati a fare Adamo ed Eva prima del peccato originale, giacché, con l’opera della redenzione, anche il mondo ha avuto la sua redenzione, nonostante permanga ferito.

Con la visione portata dal Beato, il mondo (della VQ) non è più il luogo proprio di un “profano” che si considera esistere indipendentemente da Dio (come hanno affermato tutte le concezioni pagane e laiciste, a partire da Aristotele)², né il luogo in cui si svolge — come su di una scena — il dramma religioso di chi si sente esiliato da una patria lontana e desideroso di ritornare ad essa trovandosi imprigionato in un luogo non suo (come hanno affermato tutte le concezioni idealistiche e spiritualistiche, a partire da Platone). Il mondo diventa il luogo, anzi la realtà *sui generis*, in cui si sostanzia quella esperienza del divino che è tensione relazionale fra l’umano e il soprannaturale. Nei termini della teologia cristiana: il mondo (della VQ) appare come la dimensione storica della relazione fra il *Perfectus Homo* e il *Perfectus Deus*.

Relazione storica significa che è lì, nella concretezza del suo *existere*, che si incarna il reciproco riferirsi e connettersi fra ciò che è proprio dell’uomo e ciò che è proprio di Dio, il “momento” in cui l’essere-nel-tempo (l’essere contingente) e l’essere-fuori-del-tempo (l’essere eterno) si uniscono senza (con)fondersi: perché la VQ è la loro relazione, azione reciproca che non elimina, ma anzi esalta la differenza dei termini che collega, valorizzandone le qualità specifiche e dando vita a quel fenomeno emergente che è la santificazione delle realtà più ordinarie, apparentemente solo ri-produttive, abitudinarie, monotone e ripetitive, le quali si possono generare e rigenerare nella loro vera qualità umana solo a patto di avere quella *vita* specifica che chiamiamo *quotidiana*.

La sfida sta in questo. Dalle società arcaiche ed antiche fino a quelle moderne, la vita quotidiana, quella che si presenta “giorno

² Uso qui il concetto di *laicismo* in senso tecnico e non polemico: cf la voce *Laicismo* di N. ABBAGNANO in ID., *Dizionario di filosofia*, Torino 1961, pp. 504-505.

per giorno”, nella semplicità e ordinarietà di “ogni giorno”, è stata vista come il luogo e il tempo di ciò che ha poco valore, che rappresenta solo ripetizione e monotonia, che è priva di significati trascendenti. La stessa religione, la relazione con Dio, è stata vista nell’uscita dalla quotidianità, nel fare cose “stra-ordinarie”, comunque nel rifuggire dai limiti dell’esistenza concreta *hic et nunc*. Collocando il sacro fuori della VQ, quest’ultima è stata di conseguenza identificata con il profano. Ancor oggi, la cultura prevalente considera la vita quotidiana come l’opposto di ciò che fa grandi uomini e donne, la identifica in ciò che impedisce loro di essere veramente liberi, e la tratta come se fosse sinonimo di alienazione. Sia la cultura ‘alta’, sia le culture popolari e mass mediatiche diffondono spesso questa immagine della vita quotidiana. Il Beato propone una visione radicalmente nuova: quella che vede la vita quotidiana esattamente all’opposto, cioè come il luogo e il tempo che dà valore all’umano, che contiene qualcosa di divino, che insegna una grandezza non fatta di azioni e gesti eclatanti, ma intessuta di concreti atti di amore legati ai compiti più normali, una vita che può rendere liberi e felici nell’esercizio dei doveri di ogni giorno, quando sono vissuti come continua scoperta di un valore soprannaturale (cioè del valore che persone, azioni, cose hanno per Dio, e in specifico per Cristo, che lega umano e divino nella sua Persona).

In che senso possiamo parlare di “grandezza della vita quotidiana”, di “eroismo della vita quotidiana”? Come si può incontrare il senso ultimo della vita (cioè Cristo) non già in momenti “particolari”, “unici”, magari “prodigiosi”, in cose “fuori del mondo”, ma — come amava dire il Beato — nelle «viscere stesse della quotidianità»?

Per rispondere a queste domande procederò nel modo seguente.

Innanzitutto, esaminerò le concezioni storiche della VQ, in grande sintesi, dalla civiltà greca ad oggi (pr. 2).

Sulla scorta di tali concezioni, mi propongo di tracciare le distinzioni che rendono la visione del Beato storicamente nuova, e per certi versi “rivoluzionaria”, sotto il profilo del senso e del valore attribuito alla VQ, sul piano socio-culturale, rispetto al passato (l’e-

spressione letterale del Beato è: «*comprendere con una luce tutta nuova...*», *Amare il mondo appassionatamente*, 114) (pr. 3).

Vorrei poi esaminare brevemente le conseguenze che questa visione ha per la teologia e per la Chiesa contemporanee (pr. 4).

Infine, a mo' di conclusioni, vorrei delineare lo scenario che si apre per la società del XXI secolo in termini di possibile emergenza di una "nuova laicità" (pr. 5).

Attraverso questo percorso, il senso e il valore della VQ ci appariranno come un *universale differenziato*³: per dirla molto in breve, c'è una co-rispondenza fra l'universalità della condizione umana che chiamiamo VQ e l'universalità dell'essere cristiani, ma tale corrispondenza si specifica secondo modalità diversificate (che indicano cammini diversi nel santificare se stessi, gli altri, il mondo). La modalità proposta dal Beato comporta che le persone siano e facciano chiesa partecipando dell'unico Dio, non in quanto "parte" fisicamente separata (segmento, comunità o gruppo chiuso), ovvero come "porzione di una torta" (nella quale, in condizioni di sommatoria zero, una persona può solo appartenere ad una parte o all'altra), ma in quanto soggetto che agisce per realizzare in modo *sui generis* l'intimo nesso relazionale (*l'et*) che lega l'umano e il divino nel «*Perfectus Homo et Perfectus Deus*». Un *et* che trova un modo tutto proprio di compiersi in una semplice, benché specifica, condizione secolare, di laico o chierico. Chi, in essa, occupa lo *status* di laico, lo fa per differenza positiva e attiva (non residuale o passiva) con altri *status* (non laicali).

Per dirla in maniera sociologicamente stringente, la visione della VQ espressa dal Beato è la distinzione-guida di una secolarità che, per atti di *re-entry*, porta ad una sempre più specifica "menta-

³ Il termine "universale differenziato" si riferisce ad una realtà che tocca tutti gli uomini e che si specifica secondo la distinzione-guida propria di ogni condizione sociale (per una trattazione sociologica dell'argomento: cf P. DONATI, *Post-moderno e differenziazione dell'universale*, in G. DE FINIS, R. SCARTEZZINI, (a cura di), *Universalità & differenza. Cosmopolitismo e relativismo nelle relazioni tra identità sociali e culture*, Milano 1996, pp. 106-115.

lità laicale” che non allontana da Dio, ma al contrario vi si immerge (attraverso la *re-entry* della stessa distinzione)⁴.

II. Le concezioni storiche della vita quotidiana

La VQ è un tema rappresentato fin dagli albori della storia umana. Non pretendo qui di fare un *excursus* storico completo, ma richiamerò molto sommariamente — per ragioni di spazio — le società premoderne, per poi concentrarmi sulla società contemporanea.

All'inizio della storia umana, e per molto tempo, la VQ è rappresentata nelle autodescrizioni primitive dei popoli (per esempio nelle scene di caccia e di vita domestica). Ma la sua tematizzazione e il suo trattamento sono un'altra cosa. Generalmente, le culture arcaiche ed antiche non tematizzano la VQ, alla quale conferiscono un carattere in-mediato, naturalistico, di poco conto rispetto ai

⁴ L'operazione di *re-entry* consiste nell'applicare (ri-entrare) la stessa distinzione a ciò che si è appena distinto. In concreto, se la visione della VQ del Beato serve per distinguere fra secolare e religioso (in senso tecnico), ri-entrandola nella prima (la secolarità) essa distingue fra laico e chierico (secolare). Ri-entrata di nuovo all'interno del laicato, essa differenzia il laico-laico (o laico semplice) dal laico con altre denominazioni (per esempio: consacrato, missionario, ecc.). E via di seguito. Che cosa ciò significhi e comporti è una questione complessa, che in questa sede non posso trattare, ma il cui senso è quello di far emergere la trascendenza *nel* mondo anziché *fuori* di esso. Facciamo un esempio. Quando il Beato dice che «il tempo è gloria di Dio», dice una cosa, apparentemente ovvia per tutti i cristiani, che ha un senso distintivo. Infatti, se è vero che tutti gli uomini vivono nel tempo (non può essere diversamente, anche per i cristiani), c'è modo e modo di vivere il tempo. Per alcuni (i “religiosi”), il tempo è una contingenza alla quale non attribuiscono un valore specifico, perché le cose che hanno valore sfuggono al tempo, sono quelle eterne, che stanno fuori del tempo; in breve, per il religioso (in senso tecnico), la gloria si manifesta nel tempo, ma potrebbe benissimo prescindere. Per altri (i “secolari”), il tempo è invece una contingenza che ha valore e va valorizzata. Scegliere il criterio di valorizzare la contingenza (il tempo) come gloria di Dio è proprio della secolarità cristiana. Ma, di nuovo, all'interno della secolarità il laico è colui che più valorizza il tempo come contingenza, perché il chierico secolare ha dei limiti su questo fronte, che sono i limiti di non poter vivere nella contingenza esattamente come il laico, anche se può dividerne lo spirito e la mentalità. Insomma, benché tutti gli uomini (e dunque anche i cristiani) vivano nel tempo, essi si distinguono nettamente per come lo fanno. Per contro, se un laico non valorizza il tempo come gloria di Dio, allora agisce in due modi: o da pagano (per il quale il tempo è denaro, piacere o altro) o da religioso (per il quale conta solo ciò che sfugge al tempo).

momenti “forti” che sono quelli del “numinoso”⁵, dei riti sacri, dei prodigi, della guerra con i suoi numi tutelari e numi ostili. La VQ può bensì essere la scena su cui giocano le forze soprannaturali, ma ciò conferma che il mondo significativo sta al di fuori della VQ, la quale è solo un epifenomeno.

Se è vero che tutte le culture hanno (vivono e parlano di) una VQ, è solo da una specifica prospettiva riflessiva che possiamo tematizzarla e trattarla in quanto problema. E quest’ultima prospettiva appare solo ad un certo punto del percorso di maturazione della cultura. Il termine stesso di “vita quotidiana” è moderno, e nasce con un particolare pensiero riflesso. Pertanto, quando indaghiamo la VQ dei popoli primitivi o la leggiamo nei filosofi classici o la esaminiamo all’inizio del cristianesimo o nel corso del medioevo e poi dell’età moderna, dobbiamo fare attenzione a quale un punto di vista adottiamo.

In grande sintesi, possiamo dire che tutte le culture sono state sempre altamente ambivalenti verso la VQ, perché l’hanno rivestita di vissuti e modalità rappresentative generalmente “polarizzate”. Il senso della VQ, quasi sempre, si colloca fra due costellazioni simboliche e percettive: una costellazione che la definisce come realtà passiva e obnubilata e un’altra che la definisce come realtà produttiva di significati esistenziali profondi. Il valore della VQ, in altri termini, oscilla fra una polarità negativa (la VQ come negazione o privazione di valori) e una polarità positiva (la VQ come affermazione e generazione di valori). Delineare questo quadro è altamente istruttivo. Lo farò intrecciando due criteri: una sintetica periodizzazione storica e la messa in rilievo delle correnti culturali che hanno caratterizzato ciascuna epoca.

Nella società greca antica appare già la contrapposizione che caratterizzerà tutta la storia dell’Occidente.

Uno dei primi riferimenti è rintracciabile nella interpretazione della VQ avanzata da Platone (nei *Dialoghi*) come esistenza “rovesciata”. Platone rappresenta la VQ come la sfera della “caverna”,

⁵ Cf R. OTTO, *Il sacro*, trad. it. Milano 1984, p. 19.

nella quale gli uomini sono essenzialmente dei sonnambuli, ancora ignari del bene e della verità, e vivono come prigionieri. La VQ è un mondo che ha una realtà solo *apparente*. La dimensione quotidiana dell'esistenza umana ha lo spessore di uno strato poco consistente, precario, del tutto minore e comunque "inferiore" rispetto alla vita vera, quella filosofica dell'uomo razionale. Già Socrate aveva aperto questa strada privilegiando il momento pubblico (l'*agorà*) come luogo di un dialogo razionale capace di liberare l'uomo dai legami tradizionali della VQ, identificata nella sfera privata (la famiglia e i suoi dintorni). Viene così tracciata la prima distinzione fra la "vera vita" (quella superiore, in cui i fini umani, come anche i loro mezzi, sono sottoposti al tribunale della ragione) e la "vita quotidiana" (vista come il luogo e il tempo in cui prevale il bisogno materiale, l'esigenza di una riproduzione puramente sensibile che è illusione o tenue riflesso della vera vita). Nella cultura greca, la VQ è concepita negativamente, come la dimensione nella quale gli uomini sono impegnati nel conseguimento di beni di scarso valore — ricchezza, fama, appetiti comuni e amori terreni —, invece di essere coinvolti nella ricerca di interessi più alti, riflessivi e razionali⁶. Questa visione negativa della VQ ritornerà nell'epoca moderna, sotto la forma di una critica all'alienazione quotidiana (soprattutto quella indotta dal capitalismo), e ne caratterizzerà vaste correnti culturali.

Alvin Gouldner⁷ ha osservato che «nell'antica Grecia, una modifica del giudizio sulla VQ — cioè la sua accettazione e rivalutazione — non rientra nel progetto di un filosofo, ma di un artista, il drammaturgo Euripide». Affermando ciò, Gouldner dice qualcosa di vero e qualcosa di parziale. È vero che la tragedia di Euripide (si vedano *Medea*, *Ippolito*)⁸ mette in scena la VQ con una nuova valenza rispetto alla tragedia classica. Infatti, mentre fino a tale autore la VQ compare nella figura di un Coro composto da soggetti di *status* sociale inferiore (donne, uomini anziani, supplici, divinità

⁶ Qualcosa di simile caratterizza anche buona parte delle filosofie orientali tradizionali: si veda CONFUCIO, *La via dell'uomo: ricette di saggezza per la vita quotidiana*, trad. it. Milano 1993.

⁷ Cf A. GOULDNER, *La sociologia e la vita quotidiana*, trad. it. Roma 1997, p. 34.

⁸ Cf EURIPIDE, *Tutte le tragedie*, trad. it. Roma 1977.

cadute e individui anonimi), che stanno su uno sfondo anonimo, con Euripide questi personaggi interpretano più spesso un ruolo protagonista e, attraverso di loro, viene in primo piano l'universo marginale e segregato della VQ. Ma Gouldner dimentica Aristotele. Infatti, se è vero che Aristotele condivide con la cultura della sua epocae con lo stesso Platone) l'etica signorile, che esalta la figura del "signore" libero dalle necessità materiali e da tutto ciò che è esigenza quotidiana, è però d'altra parte vero che Aristotele dà maggiore valore alla VQ, quale realtà ordinaria in cui l'uomo esercita le sue virtù. Ma resta vero che, anche per Aristotele, l'uomo vero e la vita vera si realizzano nel distaccarsi dagli "abiti" inferiori che, questo il punto, sono confinati alla VQ.

Euripide, la cui tragedia esprime la crisi della cultura classica, parla della VQ come vita dell'anti-eroe. Egli esalta la VQ come l'opposto di quella che vivono coloro che cercano la supremazia individuale, la competizione sfrenata, che lottano per il potere e la fama, che esaltano l'*ethos* degli sforzi inesorabili e la ricerca di un predominio tipico della mascolinità. E ciò perché egli considera il mondo della guerra, e dell'eroismo in generale, come sinonimo di un regno di vuota vanità. Mette sulla scena il tema della VQ come mondo del privato, della famiglia, delle donne. Esalta gli uomini semplici e il mondo comune come luogo della vita pacifica.

Mentre Platone tenta di purificare la cultura alta e di sublimare gli impulsi eroici, e in questo si separa dalla VQ, Euripide tenta di rinvigorire la VQ attribuendole un nuovo valore positivo. Per lui la VQ è quella legata alla gente "comune", cioè a quelli che l'esercito partito per la guerra di Troia ha lasciato a casa, quelli che sono rimasti indietro, gli esclusi dalla fama, dal potere e dalla ricchezza, i deboli, gli stigmatizzati, i poveri, gli indegni o incapaci di gesta eroiche.

Che la si svaluti o la si valorizzi, in tutti i casi la VQ è sempre definita come un universo residuale: è quanto resta dopo la dipartita dei personaggi nobili e degli eroi, è il mondo della casa, delle donne, dei bambini, dei vecchi, degli schiavi. Resta, anzi si riafferma, la contrapposizione polare fra vita eroica e VQ. In buona sostanza, nella cultura dell'antica Grecia la VQ è già fatta oggetto di una profonda

ambivalenza di odio-amore, ma resta sinonimo di vita contrapposta a quella signorile ed eroica.

Con il cristianesimo, questa ambivalenza assume tutta un'altra coloritura. L'ambivalenza verso la VQ viene profondamente riformulata, ma non viene "risolta".

Già nel primo cristianesimo troviamo due visioni della VQ. Da un lato, la VQ è sinonimo delle esigenze puramente terrene, della mondanità, della carne, dei desideri, delle concupiscenze (in ciò si riflettono molte delle culture tradizionali preesistenti, assai diffuse, come testimoniano certe interpretazioni più o meno apocrife degli scritti giovannei). Dall'altro, la VQ è descritta come l'anticamera necessaria della vita futura, il luogo 'normale' della prova, la palestra morale comune a tutti gli esseri umani, e quindi comune anche ai cristiani (si veda la cosiddetta *Lettera a Diogneto*).

Fino a tutto il medioevo, questa ambivalenza non trova composizioni che diano alla VQ un senso realmente positivo. Nel medioevo, qualcosa sboccia con gli "umanisti civili" che conferiscono grande valore al senso laicale (cristianamente inteso) delle attività professionali⁹. Nel Duecento spicca fra tutti la figura di Albertano da Brescia¹⁰. Si tratta di un movimento culturale che trova il suo vertice nel Quattrocento e perdura fino agli inizi del Settecento (si pensi a figure storiche come S. Bernardino da Siena, G.B. Vico, Antonio Genovesi). Ma, come sappiamo, l'umanesimo civile nato nei paesi cattolici viene travolto dalla Riforma protestante, che, per diffuso consenso degli studiosi, è alla base di quella che possiamo chiamare la "matrice teologica" della modernità (quale che sia il diverso ruolo attribuito rispettivamente a Zwingli, Lutero, Calvino e ad altri riformatori da parte di singoli studiosi).

⁹ Si veda la ricerca storica di John K. Hyde sulla "vita civile" in quel medioevo italiano da cui si originò una prima formulazione della modernità, che poi fu bloccata dalla Riforma protestante (cf J.K. HYDE, *Società e politica nell'Italia medioevale: lo sviluppo della "vita civile" 1000-1350*, trad. it. Bologna 1977).

¹⁰ Cf O. NUCCIO, *Albertano da Brescia: epistemologia dell'"azione umana" (e morale laica dell'"utile" nel '200 italiano)*, in «Sociologia», XXX, 2-3 (1996), pp. 165-198.

All'interno di una prevalente etica signorile, il medioevo mantiene, a suo modo, tutte le ambivalenze verso la VQ che avevano caratterizzato la cultura dell'antica Grecia. Cambia però la coloritura della VQ: ora essa viene rappresentata come "questo mondo" nel quale gli uomini attendono e preparano le loro anime per l'eternità, per il "mondo futuro"¹¹. Rimane un regno subordinato, benché da mera prigionia diventi il preludio ad una pienezza spirituale. Da questo punto di vista, la VQ appare e viene rappresentata come una sorta di sospensione: da un lato, viene identificata con "la vita volgare", in quanto distinta dalla "vita eterna"; dall'altro, è considerata la sfera in cui possono e debbono essere esercitate le virtù cristiane, in particolare dell'amore, della carità, della fraternità. Fa qui la comparsa l'idea che il santo non è necessariamente un equivalente del signore e dell'eroe, perché ogni condizione umana può essere oggetto dell'amore di Dio, e gode di una sua stima. Ma questo, in pratica, accade raramente. Nel corso del medioevo, ben pochi sono coloro che vengono proclamati santi dopo aver condotto una normale vita quotidiana. Più spesso sono re, figure di aristocratici, monaci, persone che hanno vissuto una grandezza straordinaria, o fuori dal "mondo".

La tensione tipicamente cristiana fra il vedere la VQ come condizione imperfetta e in un certo senso "inferiore", perché solo preordinata all'eternità, e la VQ come condizione necessaria della gente comune che deve vivere la propria fede "nel mondo", a prescindere dalle fortune o sfortune mondane, non trova una spiritualità capace di armonizzarle, e perciò non viene risolta.

Il Protestantismo rappresenta una forma di fuoriuscita radicale dalla tensione — diventata ad un certo punto strutturale e profonda — fra queste polarità. In apparenza, l'etica protestante esalta il senso e il valore della VQ come luogo e indice di salvezza (secondo quanto ha mostrato, non senza imprecisioni e ambiguità M. Weber nella sua analisi del significato delle religioni mondane ed asceti-

¹¹ Cf F. PANARELLI, *Il corpo e l'anima. Vita quotidiana e atteggiamenti mentali tra Medioevo ed Età moderna*, Torino 1996.

che)¹². In realtà, nel Protestantismo, la VQ assume un senso fortemente riduttivo. Dapprima la VQ diventa sinonimo di vita vissuta secondo una comune servitù (i cristiani sono infatti considerati i “servi”, più che i “figli”, di Dio). In seguito, assumerà una forte connotazione secolarizzata.

Con la svolta del Protestantismo, la VQ non viene configurata come il luogo di una relazione santificante — fatta di amicizia e reciprocità — fra l’umano e il divino, fra il naturale e il soprannaturale, fra Dio e l’uomo (come è invece proprio della cultura cattolica)¹³. Diventa invece il luogo di manifestazione di una grazia che agisce al di fuori dell’ordine naturale e umano, in quanto essa diventa il segno di una predestinazione sulla quale l’individuo non può intervenire, anche se si ritiene giusto che egli cerchi di coglierne la presenza, attraverso l’adozione di un regime di vita molto ordinato, di ascetica intramondana. Con il Protestantismo, la VQ è sottoposta al controllo rigorosamente disciplinato della dottrina sacra, e dunque vi è — almeno all’inizio — una sostanziale clericalizzazione del mondo, anziché l’elaborazione di una nuova laicità. Su questa base, la VQ diviene un regno nel quale *solamente* le conquiste ed i successi personali si trasformano in “monumenti” alla gloria, alla bontà e alla felicità di Dio. Non lo sono certamente le sconfitte, il dolore, l’insuccesso o i difetti riconosciuti e combattuti, come poi in seguito dirà il Beato Escrivá. Il Protestantismo accentua notevolmente l’importanza attribuita dai cristiani alla VQ e così produce molte delle conseguenze che hanno determinato le trasformazioni del mondo occidentale moderno. La modernità sarebbe impensabile senza l’apporto del Protestantismo. Ma bisogna fare attenzione. *Il Protestantismo trasforma certamente il mondo*, e lo trasforma in un modo estremamente efficace. Ma *non trasforma il senso del mondo*, che rimane per lui solo una scena, in cui viene rappresentata (recitata) la

¹² Cf M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1922 (trad. it. *Sociologia delle religioni*, Torino 1976).

¹³ Cf P. PREMOLI DE MARCHI, *Uomo e relazione. L’antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Milano 1998.

storia della salvezza¹⁴. In ogni caso, la VQ rimane subordinata al sacro e deriva il suo valore dal rapporto con esso.

L'Illuminismo inizia un nuovo capitolo nella storia della VQ. Questo capitolo viene scritto all'insegna di una visione anti-religiosa (in specifico anti-cristiana) del mondo. La critica illuminista della religione mina il significato stesso della VQ come luogo di una storia capace di trascendenza. Con l'Illuminismo inizia un'altra epoca: la VQ viene vista come l'unica sfera di realizzazione degli uomini, in quanto realtà immanente nella quale si manifestano tutti i loro bisogni e le loro capacità di risposta ai bisogni. Come protagonisti della VQ, entrano le masse, le classi sociali, i "soggetti storici" che fanno della VQ l'arena dove si persegue la felicità umana. La cosiddetta Scuola di Francoforte, e più di recente E. Cassirer¹⁵, mettono in luce che si tratta di una rilettura totalizzante, ossia di una filosofia della storia che guarda alla VQ come ad una realtà "più vera" di quella descritta sui libri che parlano di dinastie, guerre e trattati, di personaggi dalle capacità straordinarie, di eroi che fanno la storia. Con l'Illuminismo (si pensi a Voltaire) il centro di gravità si sposta dalla storia scritta in chiave politica ed eroica alla storia scritta in chiave culturale e quotidiana, attenta ai dettagli sociologici della concreta situazione, da quella familiare a quella del lavoro e della produzione, al modo di fare arte e mestiere. Un orientamento che proseguirà e si svilupperà nel corso di tutto l'Ottocento e il Novecento, innestandosi alle correnti del materialismo storico. Tra le scuole più famose che riscriveranno la storia in questo modo vi è quella parigina degli *Annales*.

¹⁴ Charles Taylor ha messo in luce che, in una certa letteratura protestante (soprattutto alcuni autori puritani), viene esaltata la VQ come amore a Dio nella ordinarietà. Si potrebbe pertanto fare un'analisi comparativa fra le culture descritte da Taylor e gli scritti del Beato Josemaría che, a prima vista, potrebbero sembrare simili. Purtroppo, non è qui possibile sviluppare una tale analisi. Vorrei solo aggiungere che, a mio parere, benché vi possa essere una somiglianza apparente di natura letteraria e per certi versi anche di taluni significati spirituali, il senso dei discorsi e il quadro teologico complessivo in cui essi si inscrivono rendono questi autori molto dissimili e lontani fra loro.

¹⁵ Cf. E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it. Firenze 1964 (ed. orig. 1932).

L'Illuminismo proclama il mondo della VQ come l'unico regno del valore perché è il solo regno a cui attribuisca un valore. Siamo di fronte ad una de-sacralizzazione della VQ la quale provoca, in certo qual modo, la reazione del romanticismo. Già a partire da J.J. Rousseau, nascono correnti culturali che denunciano la visione illuminista della vita quotidiana come eccessivamente piatta, banale e prosaica. Il romanticismo si rifiuta di abbracciare una concezione positivista della VQ, che — a suo avviso — riduce l'esistenza umana a qualcosa di miserevole, noioso, abbruttente. Respinge l'idea che la VQ — intesa come luogo dei bisogni e delle risposte ai bisogni, per quanto umani — possa essere *tutto* per l'uomo. Una tale prospettiva viene considerata devastante e demoralizzante. Tenta quindi una rivalutazione della VQ. Ma come lo fa? Il romanticismo trasforma la VQ del razionalismo illuminista, considerata priva di attrattiva e di sentimenti, in evento romantico. Se la miseria della VQ non può più essere riscattata dal significato sacro, se l'abiezione e la noia non possono più essere redenti dall'attesa di un futuro trascendente, la si può però redimere, riscattare, risollevare, migliorare, rendendola "romantica". Il che significa: popolandola di persone di qualità straordinarie, di "geni", di individui caratterizzati da talenti unici e fuori del comune. Così il romanticismo ha cercato di alleviare il grigiore e la tranquillità della VQ portata dall'epoca moderna, dominata dalla razionalità strumentale e forgiata dal nascente capitalismo mondiale. Ma la logica non cambia: anche per il romanticismo la VQ vale se e in quanto può diventare la scena di passioni e impulsi straordinari, per quanto piccoli o minori rispetto alle glorie del passato. L'Ottocento e il Novecento mettono sulla scena eroi, super-eroi e anti-eroi¹⁶, ma la VQ sta da un'altra parte.

In ogni caso, il romantico vive la VQ come un appiattimento, perché intende l'umano come continua ricerca di nuove glorie. Esistono, ovviamente, tante e diverse versioni del romanticismo. C'è una vena culturale attiva ed eroica, che ritorna in molte correnti del Novecento, come per esempio nel *Futurismo*. C'è una vena più

¹⁶ Cf S. BELARDINELLI ET AL., *Eroi, supereroi ed antieroi nel teatro e nella letteratura europea tra Ottocento e Novecento*, Forlì 1997.

fumosa, spesso emozionale, che ama le atmosfere misteriose, spesso avvolte da una luce sinistra, in cui il mondo della VQ si popola di spiriti, magari di lupi mannari, di vampiri e burattini animati, sullo sfondo di scenari bizzarri e inquietanti, un mondo detto “soprannaturale” perché abitato da angeli e demoni. Quale che ne sia la versione, tuttavia, la visione romantica della VQ finisce nel mondo delle favole, e non può rinvigorire il senso dello straordinario come parte di questo mondo. Alla fine, il panteismo dei romantici non riesce ad elevare la VQ a qualcosa di superiore. Al massimo, produce una nuova sensibilità per la natura, contribuendo a porre in primo piano quegli elementi della vita quotidiana che, come le passioni, i sentimenti, il corpo e la carne, sono sopravvissuti come temi volgari, “vili” e “inferiori” in certe culture tradizionali.

Nel corso del secolo XX, la VQ diventa l’oggetto di un interesse crescente per le scienze sociali nate con la modernità illuminista. La VQ viene fatta oggetto di studi e riflessioni sempre più mirate, al punto che si può dire che la VQ assurge a dignità di tema e di oggetto autonomo proprio in base all’affermarsi di queste scienze. Ma, in buona sostanza, rimane il terreno di scontro di concezioni che, in gran parte, riformulano gli antichi dilemmi, fornendone nuove versioni o arricchendone le sfumature.

La lotta culturale fondamentale sulla VQ si svolge in alcune direzioni¹⁷.

Innanzitutto, la VQ serve come campo di indagine per criticare il modo di scrivere e leggere la storia umana secondo l’etica “eroica” e “signorile”, cioè così come sono state tramandate dalle antiche gerarchie nobiliari ed anche ecclesiastiche. La VQ viene osservata secondo due modalità prevalenti: una descrittiva e una critica. Da un lato, la VQ viene usata come elemento di contrasto per descrivere ed esaltare il mondo genuino della semplicità, dei piccoli beni quotidiani perseguiti e vissuti in modo appartato da ogni rumore o esaltazione, da parte di gente comune, quella che, come Jacques Bon-

¹⁷ Si vedano le rassegne di R. CANTONI, *La vita quotidiana*, Milano 1966 e R. CACCAMO DE LUCA, *Teorie della vita quotidiana*, Roma 1979.

homme, parla il linguaggio incolto ed è «quello che mangia». Qui il concetto di VQ dà origine a correnti culturali che, attraverso lunghi e complessi percorsi, sfociano nella cosiddetta “etnometodologia”, cioè un metodo di analisi della realtà quotidiana attento al particolare concreto e situato, con speciale enfasi sul linguaggio¹⁸. Dall’altro, la VQ viene filtrata attraverso un’ideologia alternativa che intende mettere in luce la storia della realtà quotidiana dei ceti sociali subordinati, delle famiglie “non ufficiali”, le cosiddette “storie minori”, quelle delle culture non scritte e non eroiche: in questa linea, ha avuto una parte considerevole la versione marxista della VQ, letta dalla parte delle classi sociali oppresse come critica del dominio e dell’alienazione¹⁹. In entrambi i casi, comunque, lo studio della VQ viene valorizzato per screditare le narrazioni che coltivano un senso eroico della vita o che esaltano le ambizioni elevate, e per deridere coloro che si affidano ai “lati misteriosi” della vita. Si mette l’accento sul fatto che è finita l’epoca degli eroi e che la VQ è ciò che ne ha preso il posto. Se ancora qualcuno vi vede qualcosa di “misterioso”, ciò deve essere considerato una forma di ignoranza e di superstizione. In altri termini, la VQ diventa un concetto utile per fomentare la de-sacralizzazione e la secolarizzazione del mondo. La visione della VQ che esce dalla psicanalisi di Sigmund Freud può essere considerata parte di questa interpretazione.

In secondo luogo, la VQ viene fatta oggetto di un acceso confronto fra chi la vede come luogo della mera riproduzione socio-culturale e chi ne fa la sorgente profonda di senso vitale. Il dibattito è in parte riconducibile ad un confronto fra, rispettivamente, una lettura illuminista e una lettura contro-illuminista della VQ. Appartengono ai primi gli studi che vedono la VQ come un teatro in cui gli uomini

¹⁸ Cf H. GARFINKEL, *Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities*, in Id., *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs N.J. 1967, pp. 35-75; J. DOUGLAS (ed.), *Understanding Everyday Life: Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*, London 1971.

¹⁹ Cf H. LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, Paris 1958 (1° ed. 1945); *Critique de la vie quotidienne. 2. Fondaments d’une sociologie de la quotidianneté*, Paris 1977 (trad. it. *Critica della vita quotidiana*, Bari 1977, 2 voll.); ID., *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris 1968 (trad. it. *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Milano 1979).

mettono in scena le loro strategie di attori che recitano un copione, i loro opportunismi, le loro ipocrisie, le loro simulazioni, le loro “strategie fatali” (si pensi ad autori come E. Goffman e J. Baudrillard)²⁰. La VQ diventa, per dirla con C. Conti²¹, «il dramma uniforme», il luogo della mera ri-produzione²². Diventa sinonimo di mondo dell'*homunculus* e della stereotipicità²³. Al limite, diventa una lettura etologica della vita umana²⁴. Per contro, troviamo coloro che invece rivalutano la VQ come luogo di “produzione di senso”, come mondo di relazioni capaci di trascendere la pura materialità e la superficialità delle relazioni e delle identità. Questa corrente può essere in buona misura ricondotta alla fenomenologia di Edmund Husserl, anche se poi ha preso varie strade (Jurgen Habermas ed Edith Stein sono solo due esempi). In questa linea, si sottolinea che la vita umana è sempre produttiva di senso nel quotidiano²⁵, anche nelle situazioni più tragiche o abnormi²⁶. Si evidenzia che la VQ è la trama di una “anti-disciplina” fatta di procedure e astuzie, di tattiche e strategie messe in atto dai “consumatori” o “utenti” di un sistema (economico, politico, culturale) dominante per sottrarsi alle sue richieste di passività e omologazione²⁷. Si mostra che la VQ ha

²⁰ Cf E. GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, Garden City 1959 (trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna 1969); J. BAUDRILLARD, *Pourquoi les stratégies fatales?*, Paris 1982 (trad. it. *Le strategie fatali*, Milano 1984). Per una visione più ampia di questi autori e delle loro tematiche: G. GILLI, *La teoria dell'agire sociale in Erving Goffman*, in S. Belardinelli (a cura di), *Teorie sociologiche dell'azione*, Milano 1999, pp. 188-234; P.P. GIGLIOLI, *Rituale, interazione, vita quotidiana*, Bologna 1990.

²¹ Cf C. CONTI, *Il dramma uniforme. Per una teoria della vita quotidiana*, Bologna 1979.

²² Cf A. CARBONARO, C. FACCHINI, *Capacità, vincoli e risorse nella vita quotidiana: tradizione e innovazione nella riproduzione sociale*, Angeli 1993.

²³ Cf A. SCHÜTZ, *Collected Papers*, The Hague 1971 (trad. it. parziale *Saggi sociologici*, Torino 1979).

²⁴ Cf G. CELLI, *Etologia della vita quotidiana*, Milano 1992.

²⁵ Cf P. BERGER, B. BERGER, *Sociologia: la dimensione sociale della vita quotidiana*, trad. it. Bologna 1995.

²⁶ Cf G. TURNATURI, *Le relazioni quotidiane. Il caso di Serena Cruz*, in «Memoria. Rivista di storia delle donne», 26 (1989), pp. 70-80; G.J. HORWITZ, *All'ombra della morte: la vita quotidiana attorno al campo di Mauthausen*, trad. it. Marsilio 1994; J. RATZINGER, *La dignità della vita*, Relazione al Concistoro, Roma aprile 1991.

²⁷ Cf M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Paris 1990 (trad. it. *L'invenzione del quotidiano*, Roma 2001).

una sua “grammatica”²⁸. Ancora, si rileva il fatto che il pensiero umano, sia quello scientifico più elevato²⁹ sia quello metaforico³⁰, è il prodotto di una certa modalità di vivere la VQ, e che la progettualità umana nasce dal quotidiano³¹.

In breve. Se guardiamo alla storia delle diverse culture, quelle che hanno veramente dato un senso affermativo alla VQ, e le hanno conferito un valore positivo, sono state praticamente quella cristiana (in un senso però ricco di ambivalenze), quella illuminista (in chiave immanentistica) e poi marxista (in chiave materialistica) e quella fenomenologica (in chiave trascendentale). Lo spartiacque storico è comunque segnato, in un senso o nell'altro, dalla cultura cristiana, perché le altre prendono senso — per continuità o dissenso — dalla prima.

Benché nel corso dei secoli anche la cultura cristiana abbia spesso subordinato la visione della VQ a influenze storiche specifiche, come l'etica signorile o quella eroica o quella di liberazione dall'alienazione, che hanno fortemente limitato la comprensione della VQ, è difficile sottrarsi all'idea che la VQ abbia ricevuto un apprezzamento positivo e realmente comprendente fuori della semantica cristiana. Ma a quest'ultima incombe ancora l'obbligo di sciogliere le ambivalenze di cui è permeata.

III. Il messaggio del Beato: antico eppure nuovo

Che cos'è, allora, la VQ?

È la “caverna” di Platone dove l'uomo vive in una condizione prigioniera delle illusioni e delle ombre? È la vita degli individui

²⁸ Cf G. BARBIELLINI AMIDEI, *La grammatica della vita: come trovare l'equilibrio con se stessi tra le piccole e le grandi cose della realtà quotidiana*, Milano 1993.

²⁹ Cf M. POLLNER, *Mundane reason: reality in everyday and sociological discourse*, Cambridge 1987 (trad. it. *La ragione mondana: la realtà nella vita quotidiana e nel discorso sociologico*, Bologna 1995).

³⁰ Cf G. LAKOFF; M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, trad. it. Milano 1998.

³¹ Cf S. SCANAGATTA, *Creatività e società virtuale. Per una sociologia della progettualità quotidiana*, Milano 1995.

«che gli eserciti hanno lasciato a casa», come dice Euripide? È la sfera privata della semplice ri-produzione, come ancora sosteneva Aristotele, dove tutto si ripete in modo abitudinario, uguale e monotono, giorno per giorno? È l'opposto della sfera pubblica e politica, dove si decidono le sorti di un popolo? Coincide con quei rapporti stereotipati, “dati per scontati”, fra gente che si conosce e si incontra quotidianamente, come dice A. Schütz? È solo un concetto negativo, ossia, come sostiene A. Gouldner³², «un *controconcetto* che rappresenta una critica di un certo tipo di vita, quella eroica in particolare, volta a realizzare un'esistenza centrata su una serie di prove... (è la vita che) si afferma come reale in contrapposizione a quella eroica e in ragione della sua crisi» oppure è un concetto che allude a qualcosa di positivo (e di non residuale)?

È sullo sfondo di queste domande, e delle concezioni che hanno dato le risposte più correnti, che noi possiamo apprezzare il senso e il valore attribuito alla VQ da parte del Beato Escrivá.

Per Escrivá, la VQ è innanzitutto il contrario della “caverna” di Platone. È il mondo della *wide awakeness*³³, della comprensione lucida, della consapevolezza, della avvertenza, dello “stato di allerta”, per dirla con certi fenomenologi, a patto di farsi semplici come i bambini. «Il lavoro professionale — qualunque esso sia — diventa la *lucerna* che illumina i vostri amici e colleghi»³⁴. «La tua triste esperienza quotidiana è piena di ostacoli e di cadute. Che sarebbe di te se non fossi sempre più bambino?»³⁵.

Per Escrivá, la VQ è il contrario della debolezza, e non coincide certo con ciò che resta quando sono partiti i guerrieri e gli eroi, perché — anzi — è il mondo della vera lotta, quella interiore contro le proprie mancanze di senso e della lotta esteriore contro le ingiustizie, i vizi, le prevaricazioni, i peccati. «Siate convinti che non è diffi-

³² Cf A. GOULDNER, *La sociologia...*, cit., pp. 39-40.

³³ L'espressione, com'è noto, è della sociologia fenomenologica: cfr. A. SCHÜTZ, *Collected Papers...*, cit.

³⁴ Cf J. ESCRIVÁ, *La grandezza della vita quotidiana*, in *Amici di Dio*, trad. it. Milano 1978, 61.

³⁵ Cf J. ESCRIVÁ, *Cammino*, trad. it. Milano 1984, 870.

cile trasformare il lavoro in un dialogo di preghiera. Non appena lo si è offerto e si è messo mano all'opera, Dio è già in ascolto, già infonde coraggio. Abbiamo raggiunto lo stile delle anime contemplative, in mezzo al lavoro quotidiano! Perché ci pervade la certezza che Egli ci vede, mentre ci richiede continui superamenti: quel piccolo sacrificio, quel sorriso a un importuno, il cominciare dall'occupazione meno piacevole ma più urgente, la cura dei dettagli di ordine, la perseveranza nel compimento del dovere quando sarebbe così facile interromperlo, il non rimandare a domani ciò che dobbiamo concludere oggi..., tutto per far piacere a Lui, a Dio nostro Padre! E magari, sul tavolo di lavoro o in un posto opportuno, che non richiama l'attenzione ma che a te serve da svegliarino dello spirito contemplativo, collochi il crocifisso, che per la tua anima e per la tua mente è il manuale da cui apprendi le lezioni di servizio»³⁶. «Dobbiamo essere esigenti con noi stessi nella vita quotidiana, per non inventarci falsi problemi, bisogni artificiali, che in fin dei conti derivano dall'orgoglio, dal capriccio, dallo spirito di comodità e dalla pigrizia»³⁷.

Per Escrivá, la VQ non è il mondo della noia e della monotonia, della mera ri-produzione, anzi è esattamente il contrario. È il mondo della finalità perseguita attraverso i piccoli passi, come negli allenamenti sportivi, in vista di una gara con se stessi, più che per una competizione con altri. È il mondo della continua ri-progettazione di se stessi, in risposta al senso vocazionale della vita, che porta a migliorarsi continuamente. «La tua esistenza non è ripetizione di atti sempre uguali, perché ogni atto deve essere più giusto, più efficace, più pieno di Amore del precedente. — Ogni giorno nuova luce, nuovo slancio!»³⁸. Solo nella carità si comprende questo continuo “superamento”, perché non c'è ombra di monotonia in chi ama veramente. «Sbaglieremmo strada se ci disinteressassimo delle occupazioni terrene: anche in esse il Signore vi attende: potete star sicuri che attra-

³⁶ Cf J. ESCRIVÁ, *La grandezza ...*, cit., 67.

³⁷ Cf J. ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, trad. it. Milano 1978, 125.

³⁸ Cf J. ESCRIVÁ, *Forgia*, trad. it. Milano 1987, 736.

verso le circostanze della vita quotidiana, ordinate o consentite dalla Provvidenza nella sua sapienza infinita, noi uomini dobbiamo avvicinarci a Dio. Non raggiungeremo questo scopo se non siamo disposti a portare bene a termine il nostro compito; se non perseveriamo sullo slancio del lavoro incominciato con passione umana e soprannaturale; se non svolgiamo le nostre mansioni come il migliore dei nostri colleghi e, se possibile — se davvero lo vuoi, vedrai che è possibile —, ancor meglio del migliore, perché impiegheremo tutti i mezzi umani onesti e i mezzi spirituali necessari, per offrire al Signore un lavoro fragrante di premure, eseguito fin nei dettagli come una filigrana, in tutto completo»³⁹. «*Mi leverò e andrò attorno per la città: per le vie e per le piazze cercherò colui che amo [Ct 3, 2] ... E non solo per la città: percorrerò tutto il mondo — attraverserò tutte le nazioni, tutti i popoli, per sentieri e tratturi — per ottenere la pace dell'anima. E la scopro nelle occupazioni quotidiane, che non mi sono di ostacolo; anzi, sono guida e occasione per amare sempre più, per unirmi sempre più al mio Dio*»⁴⁰.

Per Escrivá, la VQ non è sinonimo di vita privata, ma semmai di un mondo comune che mantiene collegate (senza separarle né confonderle) sfera privata e sfera pubblica. «Tutto il panorama della vocazione cristiana, quell'unità di vita che ha come nerbo la presenza di Dio, nostro padre, può e deve divenire una realtà quotidiana»⁴¹.

Per Escrivá, la VQ è il contrario dei rapporti stereotipati, dei rapporti fra *homunculi*. «Se cerchi la santificazione *nella* tua attività professionale, e *per mezzo della* tua attività professionale, dovrai necessariamente sforzarti di fare in modo che essa diventi preghiera personale, non anonima. Pertanto questi tuoi sforzi non possono cadere nell'oscurità amorfa di un compito abitudinario, impersonale, perché in quel preciso momento verrebbe meno l'attrattiva

³⁹ Cf. J. ESCRIVÁ, *La grandezza ...*, cit., 63.

⁴⁰ Cf. J. ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, trad. it. Milano 1978, 310.

⁴¹ Cf. J. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, trad. it. Milano 1988, 11.

divina che anima le tue attività quotidiane»⁴². La VQ è vista come lotta all'anonimità e alla ripetizione meccanica.

Per Escrivá, in sostanza, la VQ è un concetto *naturaliter* positivo. Come ha ben messo in rilievo Rafael Alvira, la VQ non è il puro trascorrere dei giorni, ma una specie di sostanza del nostro vivere, che si delinea certo per contrasto con lo straordinario della nostra esistenza, ma non in opposizione a quello. «Non c'è contraddizione fra il quotidiano e ciò che non lo è, ma soltanto differenza *eccezionale* di dimensione o intensità. La ragione del fatto che non c'è tale contraddizione sta nel fatto che l'essere umano dispiega la sua esistenza secondo una *forma di vita* che è la sua caratteristica, che lo qualifica e lo distingue dagli altri esseri, e non può uscire da quella»⁴³. Nel quotidiano si mostra la umanità nell'uomo, il suo grado e qualità. E si deve dire "il" quotidiano — aggiunge questo autore — perché nella ripetizione di ciò che è uguale o simile, di atti e gesti analoghi, ciascuno acquisisce la sua forma propria, si formalizza e *si realizza, si sostanzializza*⁴⁴.

Possiamo riassumere la visione che il Beato ha della VQ per contrasto con il modo di vedere la VQ da parte delle scienze sociali che riflettono sulla società odierna secolarizzata.

a) Nella società moderna e contemporanea, la VQ si è andata affermando come *reale* in contrapposizione a quella eroica e in ragione della sua crisi. La VQ, secondo Escrivá, deve essere intesa lontani da questi frastuoni. Per lui, la VQ è l'esaltazione del senso e del valore della vita umana proprio in quanto "vita a dimensione naturale". Per lui ordinario e straordinario non sono contrari o contraddittori, ma complementari in senso relazionale: essi si ritrovano nelle situazioni più comuni come in quelle più eccezionali; l'uno si definisce per relazione all'altro, e la distinzione reale dei termini sta nel riferimento dell'uno all'altro (ciò che è stra-ordinario, eccezio-

⁴² Cf J. ESCRIVÁ, *La grandezza ...*, cit., 64.

⁴³ Cf R. ALVIRA, *Filosofía de la vida cotidiana*, Madrid 1999, p. 9.

⁴⁴ Cf R. ALVIRA, *La razón de ser hombre*, Madrid 1998, pp. 201-205.

nale, mirabolante, preso a sé, è “un di più” o “un di meno” che può essere di stimolo, ma non offre il giusto peso e la giusta luce alla vita umana).

b) Nella società moderna e contemporanea, la VQ è vista come una più o meno tacita critica della politica, laddove la politica sia concepita come un discorso sui massimi sistemi e come lotta per il potere di una parte sull'altra. Molti politologi hanno osservato che la politica moderna, democratica o totalitaria, progressista o conservatrice, è l'erede storica della sublimazione dell'eroismo delle élites. Quegli stessi studiosi, per contro, definiscono il mondo della VQ come il mondo di chi si rifugia nel privato e nel *tran tran* quotidiano. Nel pensiero di Escrivá, la VQ non è sinonimo di privacy, non è un'antitesi della vita politica, perché tra la vita privata e quella pubblica non c'è soluzione di continuità, in forza della unità di vita e della mentalità laicale che deve informare l'una e l'altra.

c) Nella società moderna e contemporanea, la VQ viene di solito fortemente legata alle forme di vita tradizionalmente imposte alle donne nella maggior parte delle società occidentali (le attività domestiche in genere, come la cura dei figli, la cucina, la pulizia della casa, ecc.). Essa è pressoché sinonimo delle attività “riproduttive” nelle quali e attraverso le quali debbono essere assicurati il nutrimento e il riposo, curate le ferite, e nelle quali l'approvazione non è condizionata primariamente dal successo. E si sottolinea che queste sono attività del *giorno* in contrapposizione a quelle della *notte*, quando gli uomini tornano a casa e mettono disordine tra le cose ordinate dalle donne, e quando si può ipotizzare che avvengano fatti estranei alla *routine*, come le feste, le visite o le attività sessuali⁴⁵. Per Escrivá, invece, la VQ non distingue certo fra il giorno e la notte, come non distingue fra attività femminili e maschili, perché essa le abbraccia tutte, e proprio per questo non è riducibile ad un “affare di donne”, benché il *gender* abbia la sua indubbia importanza nel forgiare la VQ di ciascuno.

d) Nella società moderna e contemporanea, la nozione di VQ implica un modello “alternativo” di cambiamento sociale che pro-

⁴⁵ Cf A. GOULDNER, *La sociologia...*, cit., p. 40.

cede non già per azioni di *élites*, di eroi o di personaggi straordinari, ma attraverso movimenti collettivi di massa che mutano a poco a poco i particolari modi di esistenza degli individui. Le “masse” possono essere intese come “soggetti storici” alla maniera dell’Ottocento oppure come aggregati anonimi di individui guidati da meccanismi impersonali alla maniera dei processi di globalizzazione odierni. Ma, comunque, il cambiamento è un effetto collettivo che eccede le singole persone, è il risultato di una vita materiale e mondana che si ripete in modo così comune che i suoi partecipanti stentano ad averne consapevolezza. Per dirla con Gouldner⁴⁶, “la VQ è la *vita vista ma non riconosciuta*: è la vita mondana, secolare, spogliata dell’elemento sacrale, svuotata della dimensione divina». Per Escrivá neppure questa è una rappresentazione della VQ autentica: perché il cambiamento sociale non può essere un prodotto meccanico e impersonale, bensì è l’opera di tante persone che, con la loro vita concreta, creano un tessuto sociale civile, trasformando anche i modi più consolidati e più abitudinari di esistenza in nuove domande e nuove risposte alle esigenze di senso personale.

In breve. Se per gran parte della cultura odierna la VQ quotidiana è e/o diventa una sorta di contenitore vuoto, dove i fattori economici e tecnologici determinano i contenuti, cioè gli eventi, le casualità, gli strumenti e perfino le passioni, per Escrivá la VQ è invece il mondo più concreto e reale che le persone abbiano, un mondo nel quale esse formulano le loro domande e trovano o non trovano le loro risposte, ma è comunque un mondo ad elevata intersoggettività. Una intersoggettività che non vive in un orizzonte lontano, né tantomeno in un orizzonte dato per scontato e definito da abiti ripetuti acriticamente. La VQ è per lui una sfida costante al proprio sentire, alla propria identità, al proprio bisogno di senso, che deve certo confrontarsi con la banalità e le contraddizioni, ma che tuttavia è capace di prendere le distanze da ogni alienazione.

Per questa ragione Escrivá dà un’importanza centrale al tema delle “piccole cose” e dei “dettagli” nella VQ. Cose che riguardano

⁴⁶ Cf A. GOULDNER, *La sociologia...*, cit., p. 41.

sia il genere femminile sia il genere maschile, e non sono un tratto dell'uno o dell'altro sesso, benché essi le realizzino in modi diversi. Per lui, la VQ è sinonimo di amore per le piccole cose, è cura dei dettagli, cioè il fare ogni cosa con la massima perfezione possibile, senza avere desiderio di apparire, di fare celebrazioni. Uno dei suoi consigli, quando si doveva realizzare una qualche opera rilevante, era quello di saper umilmente collocare l'ultima pietra, piuttosto che organizzare una manifestazione per celebrare la posa della prima pietra. Anche la festa è per lui non già l'occasione di un evento straordinario, bensì il manifestarsi di una "novità normale". Perché, per lui, anche lo sbocciare di un fiore è un miracolo.

Ci si può chiedere: perché i dettagli della vita, nel modo di tenere il tavolo di lavoro come nella cura della casa, nell'accudire ai figli come nel rapportarsi ai vicini o nel fare un'attività civica, sono per lui tanto importanti e non "secondari" o "marginali"? Certo, perché, come sta scritto nel Vangelo, chi è fedele nelle piccole cose lo sarà anche nelle grandi. Ma, nello spirito del Beato, c'è qualcosa di più di una indicazione normativa: il Vangelo si colora di una luce particolare, non miracolistica, quella secondo cui la vita ordinaria è il centro dell'esistenza umana, ed è vano pensare alle cose grandi che raramente accadono, mentre è buono spirito vivere secondo l'idea che le grandi cose si fanno *nelle e attraverso* quelle piccole. Viene così specificata, in maniera semplice ma non certo semplicistica, l'idea che la VQ è esercizio delle virtù umane anche negli istanti più ordinari, che hanno una loro vibrazione interiore, una loro pienezza di senso, in quanto lì c'è "tutto Cristo", eternità e tempo uniti in un solo momento e luogo. Il "vero eroismo" è per lui la fedeltà al dovere concreto di ogni giorno, di ogni circostanza, perché in quel momento una persona dà tutto quello che può, tutto quello che ha, e attraverso la continuità di questi atti si realizza quanto c'è di più perfetto.

S. Tommaso d'Aquino diceva che, affinché ci sia virtù nell'agire, occorre guardare a ciò che l'uomo fa (che deve essere buono, quantomeno onesto) e a come lo fa (il modo deve essere eticamente valido, ed è tanto più perfetto quanto più c'è amore di Dio) (*Summa Theologiae I-II, De actibus humanis*). Il Beato riprende pienamente questa dottrina. Nel fare ciò, egli si premura di mettere l'accento sul

fatto che questo agire virtuoso ha un carattere “ordinario” e non deve essere considerato, come molti hanno fatto in passato ed anche oggi, “eccezionale”, ovvero necessitante di grazie straordinarie. I dettagli di VQ, diceva, sono come l’olio della lampada (in riferimento alla parabola evangelica delle vergini stolte e delle vergini prudenti): non c’è luce se i dettagli non sono curati; la fede si alimenta di essi, e senza di essi sarebbe spenta.

Allora tutto è importante? Non c’è più alcuna differenza fra ordinario e straordinario, fra quotidiano e non-quotidiano? Non è così. La risposta deve essere complessa, perché non si tratta di una opposizione, ma di una relazione.

Tutto è importante, ma non tutto allo stesso modo e nello stesso tempo. Sono il modo e il tempo che decidono il carattere ordinario o straordinario, quotidiano o non-quotidiano, di ciò che si considera, senza però che si possa tracciare una differenza *a priori*. La differenza, in ogni caso, è una relazione: il fatto che un’azione sia quotidiana o meno, sia ordinaria o meno, non dipende dalla cosa in sé, ma dal punto di vista che la osserva: «La santità personale non è una entelechia, ma una realtà precisa, divina e umana, che si manifesta costantemente in opere quotidiane di Amore»⁴⁷. In se stessa, l’azione è fatta di dettagli che sono come i *bit* di un messaggio digitale: se ogni bit non è al suo posto, il messaggio non arriva oppure arriva distorto.

Quel che è certo è che ogni attività richiede una sua completezza e questa implica uno spirito che la vivifica, che non solo “la fa funzionare”, ma anche “le conferisce un senso”. Nella visione del Beato, la congiunzione tra funzionalità e senso sta nell’*et* che congiunge l’umano e il divino. Imitare Cristo, anzi essere *alter Christus, ipse Christus*, significa per Escrivá vivere guardando a Cristo come «*Perfectus Deus et Perfectus Homo*», il che comporta vivere secondo la prospettiva dell’*et...et*: perfezione divina e perfezione umana in una sola persona, in un solo atto, in un solo essere. Un *et* che trascende il mondo senza stravolgerlo, senza negarlo, senza staccar-

⁴⁷ Cf. J. ESCRIVÁ, *Forgia*, cit., 440.

sene, ma elevandolo secondo la propria potenzialità. Lì è il significato del “gesto quotidiano”. Non già nel pensare ad una figura di Cristo che irrompe improvvisamente e dall’alto nella storia come un “Altro numinoso” rispetto alla realtà ordinaria, così come spesso è ancora raffigurato in un certo sentimento popolare e in una certa cultura religiosa.

In una riflessione di secondo ordine, la visione che il Beato ha della VQ appare quella di un tessuto permanente e sostanziale dell’esistenza umana, la stoffa di cui è fatto l’agire umano, la sua intima, inscindibile, intrinseca connotazione di sinolo fra dimensioni corporee e dimensioni spirituali, fra ciò che è materiale e visibile e ciò che appartiene all’ordine invisibile — ma non per questo meno reale — dell’anima. Tutto il mondo umano è fatto di questa stoffa. Le piccole cose, i dettagli, sono allo stesso tempo mezzo, norma di vita, significato e valore di tale esistenza.

Le piccole cose, le cose della VQ, sono bensì un “mezzo”, ma non in quanto mera strumentalità (tantomeno fine a se stessa). Non sono solamente strumenti di un ordine normativo che dà consistenza regolativa (coesione) alla propria vita (stare nelle piccole cose come norma di vita che ci fa seguire un piano di vita). Si tratta di molto di più, perché quei mezzi e norme hanno valore in quanto sono relazionati ad un significato (sono dei “significanti”): il loro valore e il loro significato trascendono l’utilità strumentale e la funzione normativa che hanno, perché nascono da un impulso spirituale e significano una realtà che trascende «le cose già date». In prospettiva teologica: uniscono l’uomo a Cristo nel fare quotidiano, sapendo che Cristo ha voluto coniugare l’umano e il divino non fondendoli fra loro, ma dando loro una relazione reciproca sensata, che è la *con-creazione*, cioè la partecipazione alla continua creazione di Dio.

Per Escrivá, dare importanza alle piccole cose, curare i dettagli, fare le cose con perfezione anche quando sembrano poco rilevanti, non è una mania o una fissazione psicologica, tantomeno un consiglio che si propone di irreggimentare la vita dentro uno schema di controllo sociale: è, tutto al contrario, sapere che Dio aspetta i suoi figli lì, nei dettagli, nel sostituire una lampadina che si è fulminata,

nell'aggiustare un motore che si è rotto, nell'aprire o nel chiudere una porta, visti come occasioni di un incontro di amore. La concezione della VQ secondo lo spirito dell'Opus Dei non ha quindi nulla a che vedere con l'etica protestante (di cui ha parlato M. Weber), nella quale l'ordine della VQ è invocato come metodo rigoroso per una condotta orientata a servire Dio nel modo più strumentale (e perciò più valido) possibile. I dettagli, le piccole cose, sono anche per Escrivá un mezzo con cui servire Dio, ma per lui la strumentalità dell'azione non può essere ricondotta, come ha fatto l'etica protestante, ad un "agire di profitto" che fa del successo umano un segno di salvezza divina. Per Escrivá non è il successo che misura il valore della VQ, ma il modo e il grado di amore che in essa una persona riesce ad esprimere. Anche se una persona non dovesse avere successo nel fare una cosa (lavoro o altra attività), qualora lo faccia con amore (tensione relazionale fra umano e divino) è in questo *modus*, e non altrove (in particolare non nei risultati), che realizza il senso e il valore della VQ. Ma se c'è amore, questo pare di capire sia il "segreto", ci sarà anche il "successo", non necessariamente mondano ma interiore e soprannaturale.

IV. Conseguenze sulla teologia e sulla cultura ecclesiologica contemporanee

La VQ ha occupato un posto del tutto marginale nella teologia cristiana e nella stessa Chiesa, fino a poco tempo fa. Ancor oggi, bisogna ammettere che — parlando in via molto generale — non ha veramente trovato una presenza dotata di pienezza significativa.

Già dalla fine degli anni 1920, il Beato Escrivá ha fatto comprendere le ragioni e il senso di questa marginalità quando osservava che la stessa sorte era capitata alla "vita nascosta" di Gesù nei trent'anni che precedono l'inizio della sua predicazione pubblica. La vita che Gesù ha condotto in famiglia, nel lavoro e nei rapporti di villaggio a Nazareth non è mai stata fatta oggetto di una riflessione teologica adeguata, come se non fosse un modello di vita. Quando il Beato voleva spiegare in maniera semplice e immediata il senso e il valore della VQ, e con essa dello spirito dell'Opus Dei, diceva di

guardare a quel modello di vita, una vita spesa senza appariscenza, senza rumori, senza miracolismi, nel semplice compimento dei doveri quotidiani con i propri familiari, parenti e vicini. Non certo per esaltare il “familismo”, ma per additare un modello di normalità.

L'importanza della vita ordinaria “nascosta” è presente fin da sempre nella storia della Chiesa. Tuttavia, è stupefacente constatare quanto e come essa continui a rimanere marginale e per molti versi incompresa. Marginale, perché, nella Chiesa, i momenti “forti” sono quelli pubblici della liturgia e della partecipazione ad attività ecclesiali. Incompresa, perché sembra che nella vita ordinaria tutto sia dato per scontato, già noto e conosciuto, e come tale poco interessante, poco istruttivo, alla fin fine poco edificante. La VQ è ancora un residuo: molto spesso, essa è definita e vissuta come il momento di attesa della festa o il luogo in cui siamo ributtati quando la festa è finita.

Vale la pena di mettere in risalto le conseguenze che lo spirito dell'Opus Dei ha sul modo di intendere e vivere la VQ dal punto di vista della teologia e della configurazione della Chiesa.

Mentre gran parte della teologia contemporanea tende a diventare auto-referenziale e ad enfatizzare il fine ultimo (o unico), la teologia del Beato guarda alla realtà quotidiana come al suo “luogo proprio”, al suo referente concreto di senso e di azione. Non esalta un sacro staccato dal mondo vitale quotidiano, ma immerso in esso. Cosicché la visione della VQ che ne emerge è quella di una *relazione* sensata fra natura e sovra-natura, fra umano e divino, fra temporalità ed eternità, in un nesso *inscindibile*.

Per Escrivá la grandezza della vita quotidiana non è il pallido riflesso della grandezza della vita straordinaria. Non è una vita eccezionale ed eroica “in tono minore”. Detto teologicamente: non è il luogo di un altro tipo di grazia, non è l'oggetto di una grazia “inferiore” o “minore”, ma condivide l'essenza della grazia santificante che Dio elargisce all'uomo che vive in relazione vitale con Lui («La santità grande, che Dio ci richiede, è racchiusa nelle piccole cose di ogni giorno, qui ed ora..»): *Grandezza della vita quotidiana*, 312; «Anche nelle giornate in cui sembra di perdere il tempo, attraverso

la prosa dei mille piccoli particolari, quotidiani, vi è poesia più che sufficiente per sentirsi sulla Croce: su una Croce che non dà spettacolo»: *Forgia*, 522; «L'oro puro e i diamanti stanno nelle viscere della terra, non sul palmo della mano. La tua opera di santità — per te e verso gli altri — dipende dal fervore, dall'allegria, di questo tuo lavoro, oscuro e quotidiano, normale e ordinario»: *Forgia*, 741).

Certamente si potrebbe osservare che molti altri, nella storia della Chiesa, hanno esaltato la VQ. Si pensi, solo per fare qualche esempio, a San Benedetto da Norcia (con la sua Regola), oppure a S. Alfonso Maria de' Liguori o ancora a S. Teresa di Lisieux, che sono vissuti in epoche tanto diverse e lontane fra loro. Indubbiamente fra tutti questi autori spirituali ci sono molti punti in comune: non potrebbe essere diversamente, dato che tutti professano un medesimo spirito cristiano. Ma vanno messe in evidenza le differenze. Si tratta di differenze che distinguono nettamente sia la *condizione* del cristiano sia il suo *stile di vita*.

Le differenze teologiche passano attraverso un concetto, caro al Beato Escrivá, che possiamo sintetizzare nell'espressione: «contemplazione in mezzo al mondo» (anziché fuori o al margine di esso).

Nell'*Ora et Labora* di San Benedetto viene indicata una VQ che concilia lavoro e preghiera, mettendole assieme, ma non compenetrando l'una nell'altra come attività secolari soggette alle esigenze della società civile. Nel momento in cui la regola benedettina è sorta, la distinzione fra *status* religioso e *status* laicale, così come oggi la intendiamo, non era ancora emersa.

Anche S. Alfonso Maria de' Liguori ha espresso una spiritualità attenta a vivificare le realtà temporali. In un certo senso, S. Alfonso può essere considerato il santo che più ha colto e cercato di vivificare la VQ nella forma della nascente società civile moderna (in campo cattolico, per differenza con la società civile che nasce dal protestantesimo). Lo ha fatto, tra le altre cose, proprio in quanto arrivò al sacerdozio dalla professione di avvocato, non attraverso l'*iter* consueto della formazione in seminario, e quindi avendo una mentalità non clericale. Ma anche S. Alfonso non esprime una spiritualità laicale in senso pieno: egli cerca di portare Cristo nelle strade del mondo, ma senza ridefinire queste strade nei termini di una

nuova visione della VQ. Riorganizza la Chiesa locale, stimola la carità e la formazione cristiana popolare, è un esempio di santità stupenda, ma non vede nella VQ il luogo specifico di un modo di santificazione “diverso” da quello religioso allora comune. Non coglie nel lavoro umano la materia specifica della perfezione secondo la condizione propria del laicato. In ogni caso, quanto poco S. Alfonso sia stato capito anche negli aspetti di secolarità che lui ha valorizzato lo si vede dalle ricerche sociologiche, che indicano come, ancor oggi, nell’area di Napoli come altrove, il sacerdote sia visto come il “funzionario del sacro”, e il laico come il suo *servant*. Le stesse indagini rilevano il persistere di una distinzione fra “religione popolare” e “religione di chiesa”, senza che esse trovino il cemento di una spiritualità capace di autentica secolarità.

L’amore delle piccole cose che ha contraddistinto la santità e la dottrina di S. Teresa di Lisieux è un altro esempio che vale per tutti i cristiani, ma l’amore della VQ che S. Teresa insegna è quello del convento, cioè di una condizione di vita e di un agire “privato” tutto pre-disposto e orientato a staccarsi dalle cose terrene. Benché anche in un convento possano sorgere molte avversità, fallimenti, dolori, tuttavia non è la condizione di chi sta nella sfera pubblica, di chi abita “nel mondo”, dove i rischi, le incertezze, i continui confronti con persone e culture diverse sono ben maggiori, e assai meno regolate e regolabili. Nelle attività secolari, le cose e le situazioni non sono pre-ordinate a Dio, ma devono continuamente essere ri-orientate a Lui in un contesto che non è “istituzionalmente” cristiano.

Queste differenze, seppure tratteggiate in poche righe per ragioni di brevità, marcano la “svolta teologica” che è insita nella concezione della VQ che il Beato Escrivá esprime. Tale svolta può essere sintetizzata in due punti.

a) La VQ è il luogo di tutte le attività umane (si noti: attività e non solo lavoro come prestazione professionale). Esse diventano non solo un obiettivo significativo e un mezzo attraverso cui far fronte a tutti i bisogni e a tutti i progetti, e non solo un valore e una norma regolativa di condotta personale e sociale, ma precisamente il luogo e il tempo attraverso cui passa la santificazione del mondo, la quale, in questo spazio, non può separare sacro e profano, perché

tutto, sebbene in tempi, modi e luoghi diversi, è occasione di incontro con Dio.

b) La VQ è, nello stesso tempo, il luogo del dialogo profondo, intrinseco alla realtà oggettiva (quella agita) e soggettiva (quella vissuta interiormente), fra l'umano e il divino, fra il naturale e il soprannaturale, senza che le due realtà possano essere separate o confuse.

In un'epoca in cui la teologia sente fortemente la tentazione di chiudersi nel "sacro" e di concentrarsi sui "misteri" trascendenti e portentosi, per evidente reazione alla secolarizzazione del mondo quotidiano e per trovare la propria identità in un sorta di "specializzazione funzionale", oppure ancora, per contro, a farsi teologia di una liberazione puramente umana, il messaggio di Escrivá incita la teologia ad evitare queste strade e a riflettere sugli intimi *nessi relazionali* fra l'umano e il divino, e, per tale via, a rinnovare la stessa antropologia⁴⁸.

La teologia della VQ assume con lui valenze che non erano presenti nell'*Ora et Labora* di antica memoria. Le differenze sono eclatanti, anche se, talvolta, qualcuno, in modo superficiale, ne richiama le somiglianze. La regola benedettina, che è certamente stata il punto di riferimento di una grande stagione monacale e di civiltà, ha rappresentato e tuttora rappresenta il binomio di una vita ordinata secondo una complementarità fra contemplazione e azione, fra *cultum* e *labor*. Una complementarità che è asimmetrica, perché il lavoro è una pausa del momento sacro. Al sacro viene attribuito uno *status* superiore. Lo spirito espresso dal Beato apre invece la strada ad un modo cristiano di vita secolare (ma non secolarizzato) che trasforma l'agire pratico (il lavoro) in contemplazione e la preghiera (la contemplazione) in lavoro. Qui non si può parlare di complementarità, tantomeno di asimmetria fra contemplazione e attività pratica, perché le due cose si compenetrano e sono fatte della stessa stoffa e dello stesso spirito. È in questa *co-rispondenza*, in questa relazione

⁴⁸ A questo proposito, si può notare una profonda sintonia con la riflessione che, negli ultimi trent'anni, ha espresso Karol Wojtyła, prima come filosofo-teologo e poi come Papa Giovanni Paolo II: cf G. BORGONOVO, *L'antropologia di Giovanni Paolo II*, in «Studi Cattolici», 477 (novembre 2000), pp. 740-747.

vissuta con amore, che egli vede l'*operatio Dei*, l'*opus Dei*. Ciò che questa visione dice del lavoro riguarda parimenti la famiglia, il divertimento, lo sport, l'amicizia, i sentimenti, le piccole difficoltà e le piccole gioie, le cose pratiche di ogni giorno, la vita sociale con gli altri, le responsabilità civiche, e anche le norme di pietà, in breve tutta la VQ, perché in tutto è messa al centro la sostanza relazionale di quella co-rispondenza. «Devi essere molto umano, perché altrimenti non potrai essere divino»: questa è la logica del Beato.

Una siffatta teologia della VQ è oggi solo agli inizi. Il Beato ha aperto uno scenario che appare sconfinato. Siamo qui di fronte ad una teologia della vita umana che ridefinisce anche i confini dell'antropologia, perché il cristiano che vive una VQ intesa in questo modo, pur senza distinguersi all'esterno dagli altri (che magari hanno una diversa fede o nessuna fede), opera una particolare sintesi fra azione pratica, asceti e vita mistica, "nel mondo".

Non si deve pensare che si tratti di un "ritorno" della teologia al passato o di un "aggiornamento" o "adattamento" della teologia al secolo presente, come se la teologia dovesse adattarsi alla moderna scoperta e costruzione etnometodologica della VQ. Si tratta di una sintesi che non ha precedenti e neppure paragoni. La visione del Beato non è una risposta all'alienazione moderna del lavoro (capitalistico), non è una critica della VQ definita all'interno di un particolare sistema sociale. Così come non è una risposta ai limiti delle concezioni della VQ emerse nelle epoche premoderne o di altre concezioni che potrebbero sorgere in futuro. Essa è una sorgente di senso che affiora da falde profonde, che sono presenti nel mondo sin dalla sua creazione, ma che sono emerse in un certo punto e in un certo momento della storia. Perciò essa fertilizza la terra come un messaggio allo stesso tempo antico e nuovo.

Non sono ancora molti quelli che hanno colto la dimensione profetica di un messaggio che contiene *in nuce* quella che potrebbe diventare la teologia della VQ e del laicato nel prossimo futuro: una specifica riflessione e una specifica vita riflessiva condotta sulla presenza del Dio trascendente nel mondo che *divinizza* l'uomo in corpo e anima *qui e ora* nelle cose ordinarie, non in un "altro mondo" e in cose "speciali" («Cristo vive nel cristiano. La fede ci dice che l'uomo

in stato di grazia, è *divinizzato*. Noi non siamo angeli; siamo uomini e donne, esseri di carne e ossa, con un cuore e delle passioni, con tristezze e gioie. Ma la divinizzazione trasforma tutto l'uomo, come un anticipo della risurrezione gloriosa»⁴⁹.

Come ha detto il primo successore del Beato, il Prelato Mons. Alvaro del Portillo, dobbiamo scoprire e stimare il valore santificante dell'ordinario, cioè «il grande valore soprannaturale di ciò che è ordinario, umile, semplice. Con la Sacra Famiglia entra pienamente, nella grande opera della Redenzione, la vita corrente di lavoro, di orazione, di servizio» [...] «Todo el quehacer cotidiano, y hasta lo que parece pequeño, o incluso insignificante, lo asume Dios, para atribuirle un puesto preminente en el plan divino de la salvación y de la santificación» (*Lettera* del 2 febbraio 1979). Mons. Del Portillo parla del «valor colosal de lo poco, de lo oculto ofrecido con fe y amor» (*ivi*). E ne trae le conseguenze per definire la secolarità: «la secularidad connota esencialmente nuestro camino, en cuanto buscamos la santidad y ejercemos el apostolado *en y desde* el lugar — estado, circunstancias familiares y sociales, profesión u oficio — que cada uno tiene en el mundo» (*Lettera* del 28 novembre 1982). La secolarità appare allora non come una sorta di concessione alle manifestazioni di forme di vita pagane o mondane, ma come «entereza y seriedad en el modo de afrontar las circunstancias que hemos de santificar» (*ivi*).

A questo punto ci si può legittimamente chiedere: considerato che la VQ riguarda tutti gli uomini, e tutti i cristiani in particolare, e tutti i cattolici in specifico, dall'ultimo fedele comune fino al Papa, questo spirito vale per tutti? È un messaggio universale? Ma se è universale, perché allora fare differenza fra chierici e laici, fra religiosi e laici, e fra laici? Se tocca tutta la Chiesa, tutto il mondo, come lo fa? Davvero in-forma tutti i cammini?

La domanda è di enorme portata. Per una risposta adeguata occorre evitare i riduzionismi e pensare in modo complesso e relazionale, sapendo gestire i paradossi (cosa che le persone di buon senso fanno spesso in modo spontaneo, senza bisogno di particolari

⁴⁹ Cf J. ESCRIVÀ, *È Gesù che passa*, cit., 103.

insight intellettuali). I riduzionismi sono quelli che portano a pensare che questa visione della VQ valga per tutti allo stesso modo o, per contro, che riguardi solo un gruppo particolare o una “élite”. I paradossi stanno nel fatto che, se è vero che c’è una chiamata universale alla santità, è peraltro vero che questo spirito non tutti lo colgono o lo possono abbracciare.

In prima istanza, qualcuno potrebbe essere tentato di rispondere che questo spirito non è per tutti perché riguarda solo coloro che accettano la grandezza della vita quotidiana. C’è del vero in questo, ma una tale risposta non deve essere intesa come se la scelta fosse lasciata alla soggettività dell’individuo, cosa che è ben lontana dal senso della vocazione cristiana, che è risposta ad una chiamata a santificare una realtà che non dipende dall’individuo, anche se si attua attraverso la persona umana. Il messaggio del Beato è universale, ma non implica uniformità o identità o uguaglianza formale dei cammini. Il fatto di apprezzare uno spirito universale non implica seguire uno stesso cammino, e se non si fa il medesimo cammino se ne fa un altro, non necessariamente antitetico, ma semplicemente diverso. Quali sono i cammini differenti da quelli indicati dal Beato? Sono tutti quelli che, appunto, negano la santificazione della vita quotidiana come propria vocazione specifica; magari ne apprezzano un aspetto, ma non lo condividono pienamente, vuoi perché non vogliono (non intendono santificare il lavoro, ma per esempio vivere di elemosina o di rendita) o non possono (per esempio perché fanno una rinuncia al mondo, o non hanno come obiettivo la trasformazione del mondo, oppure si appartano da esso). Anche nella Chiesa c’è chi può legittimamente cercare la santità fuori della VQ vissuta immergendosi dentro il mondo, per rifiuto del quotidiano o nel ritiro da esso o nella sua mera utilizzazione per altri fini che non sono l’attività secolare in sé e per sé. Non sembri che siano pochi. Sono invece molti. Perché si tratta di “vie” che hanno una loro perfetta comprensibilità religiosa e sono state sovente le vie più riconosciute e le più apprezzate nella Chiesa.

C’è qualcosa di apparentemente paradossale nello spirito che il Beato chiama di «santificazione della VQ»: si tratta, ed è qui la sua apparenza di paradossalità, della *specificità di un non-specifico*

(dopotutto, tutti i fedeli cristiani debbono santificare la vita ordinaria). Qual è questa specificità? È essa sufficientemente distintiva di una via, di un cammino all'interno della più ampia condizione laicale?

Il fatto è che l'universalità del messaggio vale per tutti, se e in quanto tutte le persone umane vivono una VQ, ma non è assumibile da tutti nello stesso modo: si specifica sia per le singole persone sia per una porzione del popolo di Dio. Possiamo comprenderlo con un esempio: tutti possono apprezzare e in certo modo vivere lo spirito del *Cantico delle creature* di San Francesco d'Assisi, ma non per questo tutti sono o possono essere religiosi di un ordine francescano. L'universalità del messaggio dell'Opus Dei si specifica in due modi: (i) nel cercare la santità *dentro* l'ordinario (*ab intra*) e (ii) nel gestire «in un certo modo» i confini dell'ordinario rispetto allo stra-ordinario: il modo della *con-creatio* attraverso le attività secolari, cioè in uno *status* secolare. Solo chi abbraccia *in toto* e senza condizioni questo messaggio, potendolo soggettivamente e oggettivamente fare, risponde ad una vocazione.

Lo spirito dell'Opus Dei è *una* vocazione perché è una distinzione. Una distinzione che non divide, ma collega, che non separa e non esclude, ma unisce e include. In che senso e come è possibile questo?

Lo spirito dell'Opus Dei è “specifico” (è una vocazione specifica, un cammino diverso da altri, anche in campo laicale) in quanto afferma un universale differenziato: l'universale è la santificazione della vita quotidiana, il differenziato è lo *status* di ciascuno, la sua posizione nel mondo, perché, se è vero che tutti hanno una VQ, è pur vero che la VQ differisce tra chierici e laici, tra religiosi e laici, e anche fra laici. La differenziazione degli *status* è ciò che caratterizza la specifica “mentalità laicale” della persona che Dio chiama a fare l'Opus Dei, e che lo distingue dalle altre spiritualità in cui gli *status* non vengono differenziati o vengono differenziati in base ad altri criteri, diversi dal modo di vivere la VQ. Ci sono sacerdoti che hanno “mentalità laicale”, cioè un perfetto senso delle distinzioni fra sfere di vita e di azione, e sanno trattare ciascuna sfera con i propri valori e criteri. Mentre ci sono, per contro, laici che hanno “mentalità cle-

ricale”, in quanto fondono sacro e profano, sovente chiedendo alla gerarchia la soluzione di problemi che ad essa non competono. Ci sono dei religiosi (monaci e monache, frati e suore) che, a volte, di fatto, sembrano vivere la stessa VQ dei laici. Ci sono dei laici che, di fatto, vivono la VQ come monaci.

Anche se spesso è solo apparente, la tendenza alla con-fusione degli *status* non gioca a favore della ricerca della perfezione. Se una persona abbraccia lo *status* religioso (per esempio si fa monaco o frate), e si occupa del mantenimento del convento, organizza attività culturali, si prende cura di un coro di giovani, non per questo vive la stessa VQ del laico; per il religioso, fare quelle attività è una “missione” attraverso cui contribuisce alla evangelizzazione del mondo, ma non appartiene al mondo delle attività secolari per intima connaturalità. Per converso, un laico può vivere la sua VQ godendo di una qualche rendita o di aiuti e donazioni, e si santifica partecipando a gruppi di preghiera, a liturgie, ad incontri spirituali, recitando la Liturgia delle Ore, aiutando nella pastorale; in questo modo può ben santificarsi, ma lo fa attraverso una VQ che si caratterizza per la ricerca del momento del “sacro”; le sue incombenze ordinarie di VQ non sono la materia formale e sostanziale della sua santificazione.

Per il laico che vive la sua condizione sino in fondo, la liturgia delle ore consiste nelle piccole cose attraverso cui fa il suo lavoro secolare, la sua preghiera è l’offerta dei compiti di *status* svolti con il massimo impegno, la sua “pastorale” è la testimonianza di fede vissuta in un ambiente spesso ostile, intriso di basse passioni, il suo apostolato è l’aiuto concreto che dà agli altri in tutte le azioni comuni della giornata, vivendo gomito a gomito con essi.

Stare nella posizione (*status*) sociale che una persona ha scelto (con la libertà sempre condizionata dalle circostanze della vita) o ha dovuto accettare per vicende personali, senza sentirsi ad essa estraneo (alienato) e senza pensare che la propria posizione nel mondo dovrebbe essere “altra”: è questo che specifica la vocazione laicale *qua talis*. L’opposto di quella che il Beato chiamava “la mistica del magari”, ossia quel modo di vivere di chi vorrebbe sempre trovarsi in altre situazioni o condizioni (per esempio di chi vive pensando: “magari non fossi sposato”, “magari facessi un altro mestiere”,

“magari potessi ritirarmi dal mondo”). Se vissuta come vocazione, così come Dio vuole (“secondo i sentimenti di Cristo”), la propria condizione — purché umanamente dignitosa e onesta — è già lotta contro ogni alienazione della VQ (ogni estraneazione da sé, dagli altri, dal mondo), attraverso l’amore. La qual cosa non significa passiva accettazione di tutto ciò che capita come se fosse un destino fatale, né ripiegamento su un’etica servile, ma significa risposta alla sfida di trarre il bene dal male di *quella* condizione che *fa* il mondo. Il comune cristiano della strada è chiamato alla stessa santità del religioso, del sacerdote o del vescovo, ma in un modo affatto diverso: la sua perfezione la deve cercare nella cura della VQ. È nel rispetto e nella promozione della diversità della VQ per ciascuna di queste figure che si specifica in modo distinto lo spirito propriamente laicale.

La quotidianità è diversa per ogni *status* o condizione umana. C’è sostanza sociologica, oltreché teologica, in questa asserzione, perché è innanzitutto la “materialità della vita quotidiana” che contraddistingue gli *status*. Non a caso il Beato insiste sul fatto che occorre “materializzare la vita cristiana”: «è consentito, pertanto, di parlare di un *materialismo cristiano*, che si oppone audacemente ai materialismi chiusi allo spirito». Il laico santifica la famiglia e il lavoro, non i compiti di una missione ecclesiale assegnatagli dal parroco o dal vescovo, non certamente l’impegno pastorale (compito di “pastore”), che è proprio del chierico. E l’uno non è inferiore o superiore all’altro, ma ha solo una qualità differente.

I riflessi di questa prospettiva sul modo di pensare la Chiesa vanno in parallelo al discorso teologico e sono di grande portata.

Bisogna fare attenzione. La teologia del Beato non ci riporta ad uno stadio di indifferenziazione della Chiesa, allorché l’idea di “laico” coincideva con la nozione generica di popolo (*laos*)⁵⁰. La sua

⁵⁰ Vale la pena di ricordare che la parola laico deriva dal verbo greco *laô*, che presenta tre significati: a) osservare; b) afferrare, tener fermo; c) assumere su di sé. Indica dunque un atteggiamento verso la realtà. Laico è chi guarda le cose con spirito di osservatore e agisce di conseguenza, in quanto, dopo aver osservato, si assume in proprio la responsabilità dell’agire. Il sostantivo *laos* significa popolo, schiera in armi, quindi anche esercito, popolo eletto. Esso indica i soggetti che agiscono con autonomia, determinazione, responsabilità.

ecclesiologia viene dopo duemila anni di cristianesimo, e porta con sé tutta l'esperienza di questa storia. Essa si iscrive nella doppia distinzione laicato/clero e laicato/ordini religiosi (istituzioni e movimenti).

La visione del Beato introduce una semantica che rielabora in maniera nuova e originale il tema della laicità. Per comprendere questa semantica occorre intendere tutto il corso del processo di differenziazione storica che porta al senso culturale ed ecclesiale odierno di "laico". Oltre ad aver precorso i tempi del Concilio Vati-

Pur nella chiarezza simbolica di ciò che sta a significare, il termine contiene tuttavia una ampia indeterminazione. Infatti, se l'agire laico consiste nel guardare le cose con spirito di osservatore e agire con responsabilità sulla base dell'osservazione, ciò può essere fatto in molti e diversi modi. Ecco, quindi, che il termine va incontro a semantiche che ne specificano il senso in direzioni differenti. Nella semantica originaria aveva un valore positivo, in quanto contrapponeva il laico non già al sacerdote (o al religioso), ma all'indifferente e all'incapace di agire. Nel mondo latino della romanità il termine laico non ebbe grandi svolgimenti, probabilmente perché in tale mondo diminuì di molto la forte tensione religiosa che aveva caratterizzato la civiltà greca, che distingueva fra i soggetti attivi (sacerdoti) e i soggetti passivi (i profani che stavano davanti al tempio). Questa tensione ritorna con la nascita e la diffusione del cristianesimo, nella quale però il termine laico ritorna ad assumere una connotazione indeterminata e fortemente ambivalente (come presso i greci): *laos* è il popolo eletto, ma laico è anche colui che non fa parte del clero, e quindi è tendenzialmente privo di carisma religioso e anche di spiritualità e cultura. Tale ambivalenza non sarà mai veramente risolta fino ai giorni nostri. Di Dante Alighieri, ad esempio, Giovanni Villani disse che «fu sommo filosofo e poeta» per quanto «tutto fosse laico». Salviati e Della Casa dicono di se stessi «noi laici e idioti» (dove, evidentemente, idiota è termine di derivazione greca, da *idios*). Per Tommaso, «laico fu detto anche per amante della vanità, discolo». L'accezione negativa prevale nella lingua tedesca, dove *laie* significa semplicito, incolto, profano, e anche idiota; e similmente accade con il termine *lay* nella lingua inglese. In Italia, la ripresa positiva del concetto di laico si ha con il diffondersi della teoria della "doppia verità" ispirata all'averroismo, che rilancia sia l'autonomia e potenza della conoscenza razionale, sia il possibile indimento (divinizzazione) dell'uomo (il dantesco *trasumanar*). La valorizzazione positiva del termine laico inizia con la separazione tra politica e religione che si sviluppa dopo Dante e si fa strada alla fine del medioevo. Il processo subisce un enorme impulso con l'Illuminismo, presso il quale "cultura laica" viene a significare cultura anti-clericale, e più in generale anti-dogmatica, basata sulla sola ragione scientifica. Ma nello stesso tempo risulta evidente che una tale laicità incorre nel riduzionismo, perché taglia i ponti con le premesse dell'osservazione che non hanno un carattere meramente razional-scientifico-strumentale. Una cultura laica che valorizza gli elementi pre-razionali e meta-razionali dell'osservazione e della responsabilità (elementi che mettono capo al "credente") è però ancora tutta da elaborare in risposta alla moderna riduzione della laicità a *laicismo*. L'esigenza di una tale revisione proviene proprio dall'analisi della condizione umana nella vita quotidiana, e in particolare dalla sociologia della vita quotidiana.

cano II, ed essere oggi diffusa nella Chiesa, questo spirito può a buon diritto essere considerato la base per un ulteriore sviluppo futuro.

J.R. Pérez Arangüena⁵¹ ha notato che, nella storia della Chiesa, vi è sempre stata una grande difficoltà a definire in positivo la laicità. Il Concilio Vaticano II ha fatto un grande passo in avanti, quando ha definito il laico non solo in senso negativo come per il passato (i laici sono «l'insieme dei cristiani ad esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso sancito dalla Chiesa»), ma si è aperto ad una visione decisamente positiva («...il carattere secolare è proprio e peculiare dei laici ... Per la loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Vivono nel secolo, cioè sono implicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono chiamati da Dio a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo esercitando il proprio ufficio sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a manifestare Cristo agli altri»: CONCILIO VATICANO II, Cost. *Lumen Gentium*, 31). Il punto di arrivo del Concilio Vaticano II è certamente notevole quando afferma che *i laici sono i fedeli cristiani chiamati da Dio a vivere nel mondo, per santificarlo dal di dentro, occupandosi delle cose temporali*⁵². Tuttavia, questa definizione, per quanto molto più matura che in passato, tende oggi a perdere i suoi confini. Lo statuto giuridico del laico rimane un problema aperto⁵³.

Le tre caratteristiche appena evidenziate (essere chiamati da Dio a vivere nel mondo, santificare il mondo dal di dentro, occuparsi delle cose temporali) appaiono certamente come requisiti necessari, ma non più sufficientemente distintivi dell'essenza della laicità, dato che anche altre figure, non-laiche, possono viverle *in qualche modo*, come mostrano le dinamiche che hanno investito la

⁵¹ Cf J.R. PÉREZ ARANGÜENA, *La Chiesa*, Milano 2000, pp. 85-89.

⁵² Cf J.R. PÉREZ ARANGÜENA, *La Chiesa*, cit., p. 86 (si vedano le spiegazioni precise di questi termini).

⁵³ Cf L. NAVARRO, *Lo statuto giuridico del laico: sacerdozio comune e secolarità*, in «Fidelium Iura», 7 (1997), pp. 71-101.

Chiesa nel mondo post-moderno, dominato da processi di pervasiva con-fusione fra secolarità e secolarizzazione (un contesto che rende difficile «la fede che ama il mondo», secondo l'espressione di K. Rahner)⁵⁴. Se tutti i cristiani si trovano nel mondo e, sotto qualche aspetto rilevante della loro vita quotidiana, si occupano di cose temporali e le animano dal di dentro, dove va a finire la distinzione fra laici e non-laici?

Vi sono varie riprove delle persistenti difficoltà di individuare in modo chiaro e positivo la condizione laicale come specifica condizione nella Chiesa e come via distinta di santità. Nella liturgia del venerdì santo, ad esempio, si prega per la Chiesa, il Papa, gli ordini sacri (vescovi, sacerdoti, diaconi, chi ha un ministero), per tutti i fedeli, e poi i catecumeni, gli ebrei, i non cristiani, coloro che non credono in Dio, i governanti, i tribolati. Dove sono i laici? Qualcuno dirà: sono i fedeli. Ma la risposta è chiaramente inadeguata. Dopo il Concilio Vaticano II, è diventato chiaro che i fedeli sono tutti i cristiani validamente battezzati⁵⁵. Né conviene pensare ai laici come al "popolo di Dio", dato che, con tale espressione, si intende tutta la Chiesa. Allora dove stanno i laici? Sono indubbiamente inclusi tra i fedeli, ma restano non nominati, non hanno un nome perché non hanno uno *status* distinto nella Chiesa. Una indicazione senza distinzione, però, è nulla. I laici restano un residuo, non hanno un nome, e perciò (viene da pensare) è come se non esistessero. Quando li si pensa, li si osserva da un punto di vista che non è loro proprio. Generalmente sono definiti dal punto di vista della posizione giuridica e istituzionale. Così succede, ad esempio, che il nuovo Codice di Diritto Canonico (al canone 207, 2) includa, tra i laici, anche i consacrati che non sono chierici. Inoltre, negli ultimi anni si è sempre più parlato di laici "missionari", di laici "confessori", e così via, reintroducendo una sorta di distinzione "religiosa" dentro il laicato,

⁵⁴ Cf K. RAHNER, *La fede che ama la terra: senso cristiano della vita quotidiana*, trad. it. Roma 1981.

⁵⁵ Cf A. DEL PORTILLO, *Laicos y fieles en la Iglesia*, edizione originale Pamplona 1967 (trad. it. *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano, Giuffrè 1999, 1° ed. Milano, Ares 1969).

che pertanto funziona da “ambiente residuale”⁵⁶. Tutto ciò, indica che la soluzione del problema è ancora lontana.

Il punto di vista che ho cercato di introdurre in questo contributo dice che, se la Chiesa è ancora alla ricerca di una precisa identità del laico, ciò accade perché, nella prospettiva qui acclarata, *non è stata ancora introdotta la VQ come criterio distintivo*. Certo, si può osservare che la VQ cambia con i tempi e con la storia, e dunque l'identità del laico deve essere considerata come un fatto dinamico. La VQ dovrà sempre essere ulteriormente collegata agli specifici stili di vita che vanno emergendo. Ma dove sta il *quid* che, nonostante tutti i possibili cambiamenti, definisce il laico *qua talis*, senza ulteriori aggettivi?

Rispondere a questa domanda è veramente difficile. Sembra sempre che la condizione del laico sia definita in negativo, come *status* in qualche modo “imperfetto” e in attesa di un qualche migliore “avanzamento” verso uno *status* di maggiore perfezione. Se ciò accade è perché, in teoria o in pratica, si è in presenza di una incomprendimento o svalutazione della VQ. Una laicità “senza ulteriori aggettivi” dovrebbe trovare la sua identità nel vivere con perfezione una VQ che non ha bisogno di cercare altra qualificazione che la sua propria, perché le basta e le avanza la sua specifica, intrinseca, profonda, *piena condizione* vocazionale. Ma questa prospettiva è, evidentemente, ancora troppo generica e indifferenziata per poter dare sufficiente ragione di sé.

Dobbiamo, quindi, cercare nuove distinzioni.

Riprendo il discorso dall'inizio. Ho ricordato che la specificità dei laici consiste: a) nella condizione secolare e b) nel modo di santificarsi che, a differenza dei chierici e, in parte, dei consacrati, avviene a partire dal di dentro delle realtà temporali (=del tempo) per elevarle a Dio. Il chierico e, in parte, il consacrato, invece, hanno una connotazione istituzionalizzata che li ha, già in precedenza, separati dalla condizione secolare del semplice fedele, essi debbono

⁵⁶ Questa tendenza è chiara soprattutto a partire dal Sinodo dei Vescovi del 1986 (cf i relativi *Lineamenta: Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo a vent'anni dal Concilio Vaticano II*, Roma 1985).

“rappresentare” la fede; la qual cosa li pone in un altro *status*, diverso dal laico, cosicché essi, quando trattano delle cose temporali, lo fanno a partire “dal di fuori” della realtà secolari, per entrare (penetrare) in esse, in base alla loro missione e/o ufficio. Ciò che ingenera confusione è il fatto che “il quotidiano” è un luogo per tutti, chierici, consacrati e laici. Ma qui precisamente giace il punto: la VQ non è uguale per tutti. In questo “luogo” che è la VQ, ciascuno si rivela diversamente, *ex parte laici ed ex parte clerici*.

Chi “rappresenta” qualcuno o qualcosa, quando agisce, non è libero e responsabile nello stesso modo in cui lo è chi non rappresenta quel qualcuno o quel qualcosa. Ora precisamente la rappresentanza è un primo elemento distintivo fra condizione laicale e non-laicale: quando si chiede al laico di “rappresentare” la Chiesa, con ciò la sua VQ viene ridefinita in modo non-laicale. Il laico è portato a vivere un’altra VQ, che non è quella propria che deve santificare.

Certamente, la libertà intesa come facoltà interiore è la stessa in ogni persona umana, ma non quella esterna, per quanto attiene ai modi di manifestarsi ed esercitarsi: in concreto, il clero e i consacrati hanno i loro vincoli e le loro risorse; coloro che sono semplicemente laici hanno altri vincoli e altre risorse.

Ciò che qualifica diversamente l’identità del laico rispetto al non-laico è il titolo proprio in base al quale una persona partecipa alla sfera pubblica: il laico vi partecipa a titolo *civile* (con libertà e responsabilità personale e secondo le sue appartenenze sociali)⁵⁷, mentre il chierico, il consacrato o chi ha un ministero vi partecipa a titolo *ecclesiale*, perché essi — nella sfera pubblica — sono conosciuti come rappresentanti di una istituzione ecclesiale e debbono esercitare un ministero o dare una testimonianza che non è la semplice santificazione della VQ.

⁵⁷ L’esempio più paradigmatico è certamente quello di Tommaso Moro, ma la storia (specie quella moderna) è piena di figure simili. Per una biografia che mette l’accento sul carattere pubblico dell’agire del fedele laico, con riferimento alla persona di Charles Malik, “padre” della Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo adottata dall’ONU con risoluzione del 10 dicembre 1948: cf M.A. GLENDON, *Il laico nell’agone pubblico*, in «Studi Cattolici», XLIII, 465 (novembre 1999), 741-748. Per esempi ancora più analitici di laici che hanno vissuto lo spirito del Beato, si vedano le biografie di figure come Isidoro Zorzano, membri dell’Opus Dei e non, pubblicate in Italia dalle Edizioni Ares.

Chi rappresenta una istituzione non può dismettere la sua identità “di ufficio” quando entra nella sfera pubblica civile, mentre il laico — di norma — è tale proprio perché non rappresenta altro che se stesso⁵⁸. Ciò non significa che il laico possa agire come vuole. Egli rimane pur sempre — in “unità di vita” diceva il Beato — un credente soggetto all’autorità e alla dottrina della Chiesa. Ma agisce e risponde delle sue azioni “in proprio”, senza dover decidere e rispondere (“rappresentare”) altro che per se stesso.

Troviamo qui la radice del senso e del valore della VQ diverso per le diverse condizioni umane e cristiane. La vita ordinaria non è la stessa per un vescovo, per un sacerdote, per un religioso, o per un laico. Quest’ultimo condivide la VQ dei *non* credenti *in toto*, cosa che non è possibile o non è consigliabile per le altre condizioni. Dunque, “il mondo” non è lo stesso per la gerarchia e per i laici. La gerarchia vive una VQ secondo un carisma “verticale”, che mostra Cristo al mondo in quanto glielo “rappresenta” dall’esterno e dall’alto; la sua testimonianza è “a-temporale”, nel senso che si avvale di una semantica dell’eterno, del non contingente, di ciò che non dipende dal contesto o dal momento. Il laico, invece, vive la sua VQ esattamente come gli altri uomini, “in modo temporale”, è un pari fra pari, e testimonia la sua fede (come *alter/ipse Christus*) a livello interpersonale, su una base essenzialmente umana; la sua testimonianza è piuttosto “dentro il tempo”, nel senso che si avvale di una semantica della concretezza, della operatività, del contingente, di ciò che dipende dal contesto e dal momento.

La quotidianità (le cose di ogni giorno) è diversa per tutti gli uomini e per ciascun uomo, per tutte le culture e ciascuna cultura, per tutti i tempi e per ciascun tempo. Proprio questa diversità, declinata secondo la distinzione storico/eterno, caratterizza la distinzione

⁵⁸ Anche un laico può rappresentare ufficialmente una istituzione cattolica o la stessa Chiesa, ma occorre che egli riceva un incarico o compito formale in tal senso da parte di un’entità (istituzione, organismo, struttura) legittima. Il fatto di “rappresentare” la Chiesa o una istituzione ecclesiale gli deriva da un mandato esplicito, specifico e formale, cosa che non capita al laico ordinario, neppure quando il laico presta il suo lavoro professionale in una istituzione ecclesiale o ecclesiastica, perché lì fa il suo lavoro (con mentalità secolare), ma non rappresenta l’istituzione.

fra la vita del laico e quella del non-laico. E non si deve credere che sia più facile testimoniare l'una o l'altra, perché entrambe hanno i loro problemi e le loro difficoltà.

I chierici rappresentano la Chiesa “quotidianamente”. I laici sono la Chiesa quotidiana, ma non la “rappresentano”. I laici possono talora rappresentare la Chiesa o parti di essa su un mandato esplicito, e comunque limitato nello spazio e nel tempo, però sapendo che ciò è “eccezionale”, proprio perché li porta fuori del loro tempo quotidiano. Li porta fuori della loro condizione (che, a questo punto, risulta identificata come condizione *civile*). I chierici possono vivere una loro secolarità, ma ciò dipende dallo spirito che li anima⁵⁹. Certamente la secolarità non caratterizza i religiosi, perlomeno non come qualità “quotidiana, ordinaria”, perché ciò li porterebbe fuori della loro condizione sotto un certo numero di aspetti rilevanti.

La quotidianità civile qualifica un *modo di vita* per la sua conaturalità, regolarità, stabilità normalità, in breve per un complesso di qualità, vincoli e risorse, che ne fanno un'identità tutt'altro che residuale. Non possiamo certo dire che la Chiesa sia diversa per il laico e per il chierico o il religioso, dato che è “una”. Ma essa appare certamente diversa a seconda che sia osservata dall'uno o dall'altro: lo spartiacque sta precisamente nel fatto che la loro VQ, apparentemente identica, è però vista e agita dai due lati opposti (e però uniti) di una stessa medaglia.

V. Prospettive future: verso una nuova “laicità civile” e l'animazione di una “società mondiale”

Ho richiamato il fatto che le identità cristiane possono essere correlate a specifiche visioni, esperienze e condizioni di VQ. In particolare ho sostenuto l'idea che l'affacciarsi di una nuova visione

⁵⁹ In merito al concetto di secolarità, si veda l'eccellente saggio di J.L. Illanes che aggiorna una problematica sviluppata da pochi studiosi dopo il Concilio Vaticano II (cf J.L. ILLANES, *Nella Chiesa e nel mondo: la secolarità dei membri dell'Opus Dei*, in P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *L'Opus Dei nella Chiesa: ecclesiologia, vocazione, secolarità*, Casale Monferrato 1993, pp. 207-323).

della VQ equivale all'affermarsi di una nuova laicità, nella Chiesa e nel mondo. Grandezza della vita quotidiana e ruolo del laicato nella Chiesa sono termini strettamente legati fra loro. Convienne trarre tutte le possibili implicazioni dal fatto di sostenere che la VQ sia decisiva per il futuro della Chiesa e del mondo. Vorrei brevemente accennare a ciò che questo può significare.

Il termine laico, come si sa, è propriamente cristiano. La parola fa il suo ingresso nella Chiesa con il primo Papa. Nella 1^a Lettera di S. Pietro (II, 9), si dice che tutti i cristiani costituiscono il "popolo salvato" (*laos eis peripoiésin*), senza distinzioni tra clero e laicato⁶⁰. All'inizio, dunque, il termine *laos* è indistinto perché coincide con il popolo. La storia successiva è quella di diverse semantiche che hanno introdotto, di epoca in epoca, nuove distinzioni-guida.

Già alla fine del I secolo, Clemente I considera "laici" quei cristiani che non sono presbiteri: essi sono semplici fedeli e non parte scelta (*kléros*), come i preti, tanto che hanno obblighi diversi (*De hierarchia et statu laicali*, in Denzinger 42). La distinzione clero/laicato si afferma come strutturale, e non solo funzionale, sin dall'inizio, perché il sacramento dell'ordine sacro produce un indelebile mutamento ontologico.

Con la fine delle persecuzioni e l'inizio dell'era costantiniana, questa struttura bipolare della Chiesa si accentua insieme con il potenziamento dell'istituzione ecclesiastica, che non può che essere gerarchica. La nascita degli ordini religiosi, già a partire dal V secolo,

⁶⁰ Altri pensano all'apostolo San Paolo, che scrive nello stesso momento storico. San Paolo definisce la grandezza della vita quotidiana e con essa la laicità nella Chiesa (Ef. 1, 17-23) in questi termini: «Possa (Dio) davvero illuminare gli occhi della vostra mente per farvi comprendere a quale speranza siete chiamati, quale tesoro di gloria racchiude la sua eredità fra i santi e qual è la straordinaria grandezza della sua potenza verso di noi credenti secondo l'efficacia della sua forza [...] Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi (di Cristo) e lo ha costituito su tutte le cose a capo della chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose» (corsivo mio). Nella visione paolina, la Chiesa è là dove Cristo si realizza interamente in ogni cosa, anche la più semplice o in apparenza insignificante, senza cadere in una visione panteistica, ma restando nel personalismo trinitario cristiano. Questa visione è interamente ripresa nel pensiero del Beato, il quale ne sottolinea in particolare le dimensioni dell'unità di corpo e spirito, e il fatto che Cristo sia presente in tutte le cose, non solo in quelle sacre.

porta con sé una nuova distinzione: quella fra religiosi e laici, che attraversa la precedente (i religiosi, infatti, possono essere chierici o meno). Queste semantiche perdurano lungo tutto il medioevo, durante il quale esse si sviluppano producendo nuove istituzioni soprattutto per chierici e religiosi (come tribunali *ad hoc*, *privilegia clericorum*, ecc.), mentre lasciano in disparte i laici.

La “questione laicale”, se così vogliamo chiamarla, viene in primo piano con la controversia a proposito dei rapporti fra potere temporale e potere ecclesiastico. Essa risale alla fine del V secolo, quando Papa Gelasio interviene con il famoso pronunciamento secondo cui, essendo due i poteri — le “due spade” —, è impossibile che una mano sola possa impugnarle contemporaneamente, e perdura lungo tutto il medioevo. Possiamo dire che la tradizione europea si orienta verso “soluzioni laiche” di distinzione fra sfera temporale ed ecclesiale solo gradualmente, a motivo di contingenze storiche, dato che il messaggio evangelico di Gesù era stato ben chiaro sin dall’inizio, quando aveva indicato di «dare a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio» (Mc. 12,17; Lc. 20,25), e ancora quando, pur richiesto, si era rifiutato di ergersi a giudice fra gli uomini su questioni temporali (uno della folla gli disse: «maestro, di’ a mio fratello che divida con me l’eredità»; ma egli rispose: «o uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?»: Lc. 12,13-14). Gesù predica l’amore e la giustizia, ma si rifiuta di identificare autorità religiosa e autorità civile, non perché Egli non sia giusto, ma perché la giustizia civile è una questione fra uomini, perché la gestione di questo mondo è lasciata al mondo, ad ogni persona con le sue libertà e responsabilità; in breve, non si può dire: «In nome di Dio questa cosa deve essere gestita in questo modo», perché ci saranno varie ipotesi e varie modalità di affrontare il problema anche alla luce dello stesso vangelo)⁶¹. L’Europa occidentale si avvia solo a poco a poco su

⁶¹ Per orientarsi ad una soluzione veramente “laica”, bisogna ricordare che la laicità è una emanazione sociologicamente cristiana, cioè è una caratteristica storica e culturale che proviene dal cristianesimo. La laicità consiste nel distinguere le varie sfere di vita (religione, politica, economia, ecc.) e nello stabilire che chi ha una certa posizione in una sfera non è detto che l’abbia nell’altra, ossia che in ogni ambito valgono criteri differenti, in base a quanto per primo Cristo ha detto: «date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quello che

tale strada, mentre in oriente viene presa la strada del cesaropapismo (che subordina il potere ecclesiastico a quello politico-temporale). La teocrazia non è mai stata, in Occidente, una tentazione politica forte, se intesa come subordinazione del potere temporale a quello religioso. Ma la distinzione fra le due sfere non è mai stata facile, così come non è ancor oggi facile l'interpretazione della dottrina cristiana secondo cui ogni autorità proviene da Dio.

In ogni caso, per farla breve, la questione laicale è stata posta in maniera decisiva solo all'inizio dell'epoca moderna, e però in termini del tutto riduttivi: precisamente, in termini di potere, a partire dal potere della conoscenza, che certo non è la maniera migliore per risolvere i problemi delle relazioni fra gerarchia e laicato. Con il passaggio all'età moderna, in effetti, il termine "laico" — per dirla in breve —: (i) viene definito in negativo (l'Oxford Dictionary lo definisce «not belonging to the clergy», «not having expert knowledge», «not professionally qualified») e (ii) diventa sinonimo di secolare in un senso peculiare, ossia come punto di vista mondano, che prescinde da ogni significato spirituale o religioso (sempre secondo l'Oxford Dictionary, il termine *secular* significa «not concerned with spiritual or religious affairs, worldly»). Se ne danno molte versioni, alcune più moderate altre più radicali, sulla scorta di una diversa lettura dell'«*Etsi Deus non daretur*». Sta di fatto che, per la modernità illuminista (a partire dal secolo XVIII), il laico è colui che pensa, giudica, osserva, agisce in modo indipendente dal fatto che Dio esista o meno. La laicità, nel migliore dei casi (laddove non è lotta aperta alla religione e alla Chiesa), viene a significare *in-differenza* verso Dio. La distinzione-guida qui diventa laico/religioso, secondo una ambiguità che tuttora perdura.

è di Dio». Non significa indifferenza o razionalismo o addirittura anti-religiosità, come l'ha tradotto l'Illuminismo moderno occidentale. La laicità, in senso positivo, non significa prescindere da Dio (e, in generale, dal punto di vista religioso), ma significa invece che la religiosità è una questione di libertà e responsabilità personale, non di gruppo o di tribù, e che la religione non deve essere un elemento di privilegio o di discriminazione fra le persone in altre sfere (civili) di vita.

L'Illuminismo elabora due accezioni di laicità, una interna e l'altra esterna alla società religiosa (i cui prodromi erano tuttavia già emersi alla fine del medioevo).

Nel primo caso, la semantica della laicità si riferisce alla stratificazione interna alla Chiesa: con essa, si traccia la contrapposizione fra i ceti sacerdotali (come detentori del potere e del sapere religioso) e gli strati composti da coloro che ne risultano estromessi e rivendicano l'accesso ad una gestione, diretta o partecipata, del sacro (i laici). Nel secondo caso, la semantica della laicità sottolinea la raggiunta consapevolezza teologica e culturale dell'autonomia delle realtà terrene, del mondo inteso come *topos* della relatività, dell'"alterità" dello Stato rispetto alla Chiesa, e dunque della pluralità delle opzioni in ordine al governo della città terrena.

Gran parte della storia della Chiesa nell'età moderna è segnata da queste due principali semantiche, che non risolvono per nulla il problema, perché fanno della laicità una questione di contrapposizione alla gerarchia e allo stato religioso.

La novità del messaggio del Beato, rispetto a questa storia, sta nell'aver ripreso la semantica antica in un contesto e in un *framework* che tiene conto di tutta la modernità, della quale viene respinta con forza la semantica in termini di potere, con il suo spirito anti-religioso (anche se spesso di mentalità clericale rovesciata), mentre viene accolta la semantica della laicità come spirito delle distinzioni. Uno spirito che porta a distinguere fra temporale ed eterno, fra sacro e profano, fra umano e divino, non per contrapporli, ma per relazionarli nella prospettiva della libertà ed uguaglianza dei figli di Dio.

Il laico diventa colui il quale, nella sua vita di tutti i giorni, sa distinguere fra tutte le sfere di relazione a cui appartiene (lavoro, famiglia, chiesa, ecc.), e sa usare criteri distinti e appropriati a ciascuna di esse, senza confondere i piani di discorso e di azione (evitando sia il clericalismo, sia il secolarismo), sulla base della libertà e responsabilità personale.

Possiamo dire che, in questa capacità di vivere l'*unità di vita quotidiana*, il Beato vede il tratto distintivo di una laicità che si lascia alle spalle tutte le diatribe del passato, e può costituire il programma di una nuova laicità per il futuro.

Vorrei dire qualcosa di più, come riflessione personale, su come questa nuova laicità possa essere pensata e configurata.

Se la VQ prende senso solo dal fatto di essere un momento transitorio, di preparazione e passaggio, ad uno stato “superiore”, allora avremo un laicato che si vive sempre come non realizzato, come sulla via di una missione che lo deve portare *altrove*, in *altri* luoghi, attività, tempi. La laicità si dovrebbe allora realizzare nel fare cose “particolari”, nel senso di portentose, prodigiose, e per questo “eccezionali”, “strane”, che non assumono la propria condizione o *status* come luogo di santificazione, perché la santificazione si realizza nel fare cose al di fuori di quella condizione o *status*.

Parimenti si dica di una VQ vissuta come esercizio di un mandato della gerarchia. Anche in questo caso il laico viene limitato nella sua libertà e responsabilità personale quando si tratta di distinguere fra sfera intra ed extra-ecclesiale.

Se, al contrario, la VQ ha un senso e un valore in se stessa, anche agli occhi di Dio, allora il laico è quello che sta lì, nel suo posto («Non chiedo che tu li tolga dal mondo — dice Gesù —, ma che li custodisca dal maligno» (Gv. 17, 15). Stare nel mondo è (già) la “missione” del laico, che si compie se “sta lì” (abbraccia quella condizione), se non ne esce, se non vuole rifuggirne, se non tradisce questo mandato.

Nel mondo contemporaneo ciò diventa sempre più difficile a causa della complessità crescente della VQ, che appare sempre più incerta, frammentata, disorientata, rischiosa. Qui torna in gioco la prospettiva della costituzione pastorale del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes*, là dove riconosce la legittima autonomia delle realtà terrene e vede nel laico l'agente proprio che deve ricondurle ad un senso soprannaturale (capitolo 3 *L'attività umana nel mondo*). Ma tale composizione (o ri-composizione) ha molti presupposti, che stanno precisamente nel modo di intendere e praticare il ruolo del laico nella VQ e la cui realizzazione presuppone che venga sciolto il paradosso della libertà del laico come specificità universale (come realizzazione di una condizione di universalità differenziata).

Tutti i cristiani debbono santificare la vita ordinaria: ma come si distinguono i laici dai non-laici, e come si distinguono, fra i laici, coloro che seguono lo spirito del Beato?

Per una risposta siamo di nuovo rimandati alla concezione della VQ. Per chi segue i cammini della contemplazione *nel* mondo, la VQ non è solo uno strumento, né solo una norma, neppure solo un ambito specifico di relazioni, ma la materia e il contesto sostanziale delle finalità che danno senso alla propria vita: il «*cotidie*» è il *criterio di valorizzazione (donazione di senso) della propria vita*. Questo spirito può essere compreso e inserito nella propria vita da tutti, ma solo chi lo abbraccia integralmente e ne fa il suo programma di vita lo specifica in concreto come vocazione personale. Ecco perché questa visione della VQ appartiene a tutta la Chiesa, ma caratterizza il laicato e costituisce anche una vocazione specifica.

Ci si può chiedere quale “valore aggiunto” porti questa visione della VQ rispetto ad altre visioni, laicali o non laicali. Facciamo un esempio: in che cosa una impresa, una scuola, un’università, un’associazione civile, al limite una famiglia, animata dallo spirito dell’Opus Dei è diversa da altre imprese, scuole, università, associazioni, famiglie che hanno altre visioni della VQ? Qual è il valore aggiunto della prima?

Rispetto alle visioni non cristiane, lo è certamente la specifica “atmosfera”, il clima umano che favorisce un senso interiore di vita pienamente vissuta, la percezione di essere alla presenza di una realtà visibile in cui si cela una realtà invisibile, che viene amata e con ciò stesso fatta apparire e messa nella luce che mostra l’incremento di essere che tale realtà (soprannaturale) conferisce all’umano. E rispetto ad altre visioni cristiane? Direi che c’è una specifica caratterizzazione civile, che evita i toni ufficiali e consente una piena immersione nella secolarità senza cadere nel secolarismo. Se quell’ambiente (impresa, università, famiglia) è ufficialmente etichettato come cattolico, la VQ che vi si svolge è già preordinata. Se l’ambiente è civile, allora deve saper guadagnare il suo perfezionamento giorno per giorno, *cotidie*, senza avere nessuna garanzia istituzionale alle spalle, sapendo distinguere tutte le appartenenze, inclusa quella dell’appartenenza alla fede cristiana, e sapendo gestire i loro confini,

sulla sola base del principio di libertà-e-responsabilità propria (della persona e delle formazioni sociali che essa costituisce).

Le iniziative temporali dove si vive lo spirito laicale insegnato dal Beato non mettono confini di accesso a chi voglia dividerle (tanto che anche i non cattolici e i non credenti possono farne parte), a patto che chi entra ne apprezzi lo spirito. Queste iniziative non possono generare “comunità chiuse” o essoteriche, anche se hanno un preciso *ethos* interno e norme di vita ben esplicitate. Infatti, l'*ethos* è quello di un farsi associativo che sfida tutte le barriere, in particolare per quanto riguarda i confini fra sfera privata e sfera pubblica. La perfezione nel compimento del lavoro non è che l'effetto esterno di una motivazione interiore ben più profonda. L'efficacia tecnica è una manifestazione del grado di amore.

Vivere in questo modo produce un “mondo” il cui valore aggiunto si misura in termini di maggiore umanità, in quanto l'attività perseguita si configura come il luogo in cui le persone e le loro libere aggregazioni realizzano sempre di nuovo la sincronia, contemporaneità, corrispondenza relazionale, fra l'umano e il divino (che la parola tedesca *Gleichzeitigkeit* esprime così bene), la quale si dà non in un orizzonte lontano, ma nell'*hic et nunc* del cuore e della mente di coloro che vi partecipano. Non in un modo eccentrico di vivere o di concepire una cultura, ma nel “miracolo dell'ordinario”.

Questa nuova laicità non è solamente un modo di vivere la VQ che si distingue da altri perché rifugge dagli estremi della *concupiscentia mundi* e del *contemptus mundi*. Essa è uno spirito di relazionalità che genera trascendenza, laddove la trascendenza deve essere intesa nel duplice senso di «andare oltre» e di «scendere-tra» le cose⁶².

La società contemporanea tende sempre più a conferire alla VQ una realtà puramente superficiale, astratta, fredda, impersonale, puramente “mentale” (*blasée* direbbe G. Simmel). In essa, i legami spirituali e morali vengono allentati, frammentati, svuotati di realtà sociale, a favore di rapporti reciproci (*ego-alter*) basati su una comunicazione superficiale e spesso solo di pura immagine. Con ciò, la

⁶² Cf P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo-moderna*, in «Divus Thomas», 101, 3 (settembre-dicembre 1998), pp. 124-146.

VQ viene depotenziata del suo *proprium*, che è il legame umano vissuto come impegno: il messaggio del Beato ha al suo centro precisamente la *cura* di questo legame.

Quella di oggi è una società in cui gli uomini rischiano di vivere — ancora una volta — la VQ come tragedia, come la scena senza senso del dolore, delle fatiche, delle contraddizioni incomprensibili, una tragedia intrisa della consapevolezza di aver fallito la propria esistenza, sia pure in modi molto diversi e per le cause più diverse. In una VQ così fatta, i “riti quotidiani”⁶³ si caratterizzano per essere sempre più alla ricerca di sensazioni forti, di eccitazioni violente, anche nella vita interiore. Ritorna la percezione che solo un “altro mondo” potrebbe salvarci. Se la VQ diventa disgustosa, è comprensibile che le persone sentano la tentazione forte di uscirne, in qualche modo. Ma ciò significa, di nuovo, abbandonare il mondo, questo mondo, cioè abdicare alla laicità. Solo una VQ intesa come nuova laicità civile può contrastare questa perdita di senso e ridare alle relazioni quotidiane la loro potenzialità di mondi vitali produttivi di significati ultimi e vitali.

Il Beato Josemaría Escrivá è stato chiamato da Dio ad “aprire i cammini divini della terra”, quei cammini di VQ che qui ho cercato di mettere in evidenza. Egli ci ha narrato i tesori della vita di Dio nascosti in una vita quotidiana che non fugge dal mondo, il solo mondo che ci sia dato vivere, e che vengono scoperti solo quando si lotta contro le alienazioni personali e collettive con amore e per amore. Ha insegnato a cercare questi tesori là dove sembra che ci siano solamente cose banali, prive di significato. Ha detto come sia possibile trovare questi “tesori nascosti”. In questo modo ha mostrato come sia possibile dare un’anima al mondo, giorno per giorno, nel lavoro, nella famiglia, nell’impegno civico e sociale, nella semplice amicizia e conversazione con gli altri, in tutti i gesti e gli atti di ogni giorno, dove che sia. «La mia cella è la strada», amava ripetere (o, con altre espressioni, diceva: «il nostro cammino sulla terra — in ogni occasione e in ogni tempo — è per Iddio, è un tesoro di

⁶³ Cf A. DAL LAGO, *I nostri riti quotidiani. Prospettive nell’analisi della cultura*, Genova 1995.

gloria, un'immagine del Cielo; è, in mano nostra, una cosa preziosa che dobbiamo amministrare, con senso di responsabilità di fronte agli uomini e di fronte a Dio: senza che, per far ciò, sia necessario cambiare di stato, bensì *nel bel mezzo della strada*, santificando la propria professione o il proprio mestiere; santificando la vita di famiglia, le relazioni sociali, e ogni altra attività in apparenza esclusivamente terrena»: *Amici di Dio*, 54.; «Siamo gente della strada, cristiani comuni, e questo è già un titolo sufficiente» [*Lettera*, 19 marzo 1954], senza spettacolo, senza ostentazione, senza clamore: come uomini e donne presenti nel mondo per diritto proprio e, per vocazione, nati alla vita della grazia per santificare tutte le realtà terrene. «Ti sei dato la pena di pensare quanto è assurdo smettere di essere cattolici quando si entra nell'università, nell'associazione professionale, nell'assemblea di scienziati o in parlamento, così come si lascia il cappello alla porta?»: *Cammino*, 353).

Riferendosi ai tempi dei primi cristiani, non si è stancato di far vedere come uomini e donne possono animare le realtà temporali e santificarle senza uscire dal mondo, ma cambiandole dall'interno e portandole a Dio con lo stesso *identico* cuore e con la stessa *identica* mente con cui — fisicamente — essi vivono l'amore umano. Ha mostrato come la vocazione del cristiano secolare consista nel comprendere ogni giorno, nello sperimentare in carne viva, che il cielo e la terra non si uniscono laggiù, sulla linea dell'orizzonte, ma dentro al proprio cuore quando viviamo santamente la vita ordinaria. «Sap-piatelo bene — ha detto —: c'è *un qualcosa* di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, che tocca a ognuno di voi scoprire»⁶⁴. Il suo messaggio scuote dalle fondamenta gran parte dei modi consolidati di pensare e di vivere, lanciando una sfida di amore che rimane tutta e sempre da raccogliere.

«Quando un cristiano desempeña con amor la más intrascendente de las acciones diarias, aquello rebosa de la trascendencia de Dios» (quando un cristiano compie con amore le attività meno trascendenti, in esse trabocca la trascendenza di Dio)⁶⁵. La profondità

⁶⁴ Cf. J. ESCRIVÁ, *Amare il mondo appassionatamente*, cit., 114.

⁶⁵ Cf. J. ESCRIVÁ, *Colloqui*, cit., 116.

di questo messaggio, che cambia il senso del mondo in quanto vede il mondo senza separare né confondere ciò che in esso è umano e divino, perché in tutto si manifesta l'amore quotidiano di Dio per gli uomini e le donne, è virtualmente senza confini e in gran parte è ancora inesplorata.

Ho cercato di argomentare l'idea che questo spirito stia alla base di una nuova *laicità*, che potremmo chiamare *civile*, perché non cerca cose a-normali e non si nasconde dietro etichette confessionali o particolari (che fanno venir meno la normalità di chi vive nel mondo). "Laico civile" è quello privo di incarichi ufficiali, senza attributi istituzionali, senza una collocazione nella scala di una qualche stratificazione per ceti. È quello che non mette l'etichetta confessionale sulla porta del suo negozio o ufficio o comunque del posto dove lavora, perché, se è cattolico o meno, lo si vede solo da come si comporta. È colui che, in positivo, gode della sua libertà e responsabilità personale e può costruire senza dover uscire dal suo *status*. Tale spirito è quello che può animare una nuova società civile "mondiale": mondiale non solamente perché a scala globale, ma perché interna al "mondo" e nello stesso tempo non legata a dei confini territoriali o ai limiti di una mentalità di gruppo. Non ha altre appartenenze che non siano lo spirito che le anima.

L'intento di illuminare il senso e il valore della VQ consente di fare un'operazione che è inedita: definire il laico in senso positivo. Ciò non è teoreticamente possibile finché la condizione laicale rimane l'altra faccia di una distinzione, quella fra ordine sacro e resto del mondo, che ne fa una sorta di "altra faccia della luna", invisibile, irricognoscibile, indicibile, quasi che Dio non fosse dentro la VQ nel mondo. Indicato (osservato) in modo positivo, il laico è il lato di una distinzione che fa "sistema", rispetto al suo "ambiente" (clero e stati religiosi). Possiamo concepire il chierico e lo stato religioso come "ambiente" (in senso sistemico) del laicato? Io penso di sì. Ma, ovviamente, la reversibilità della distinzione e anche il suo attraversamento sono possibili solo a certe condizioni. Queste condizioni indicano che occorre abbandonare una rappresentazione della Chiesa secondo una stratificazione "di ceti", e accedere ad una differenziazione funzionale fra gerarchia (sacerdozio ministeriale) e

laici (sacerdozio comune e universale), tale da renderli incommensurabili ma anche insostituibili *fra* loro. Il che, in una prospettiva non funzionalista ma relazionale, significa: senza equivalenti funzionali fra loro.

Solo se si vede la non-residualità della VQ per la fede cristiana si può vedere l'identità del laico, altrimenti il laico resta ciò che è la Chiesa quando sia stata tolta la gerarchia, cioè "il nulla", come sono gli inabili e gli indifesi che l'esercito partito per la guerra di Troia ha lasciato a casa.

Laico "missionario", laico "confessore", laico "consacrato": sono alcune fra le tante dizioni che oggi propongono una nuova stratificazione interna al laicato. Queste dizioni sono legittime in quanto rispondono ad esigenze reali, ma obbligano a nuove ridistinzioni, se e nella misura in cui implicano un diverso modo di concepire la VQ. Il laico missionario è caratterizzato da una specifica *mission*, e la sua VQ sarà misurata su quella. Il laico confessore ha un compito apostolico peculiare di testimonianza attiva che va al di là di quella dovuta in base al semplice battesimo. Il laico consacrato si caratterizza per la separazione da certe realtà secolari (ossia perde certe appartenenze, che invece rimangono per intero in chi vive una completa secolarità). Il laico indicato dal Beato, a mio avviso, può essere specificato, a differenza di altri, come quello che vive una VQ puramente *civile*. Si tratta di una figura, quella del "laico civile", che solo oggi cominciamo a intravedere come attore di un modo nuovo di essere e fare cattolicità.

Chiaramente, lo spirito del Beato circa la VQ si riferisce sia ai laici sia ai sacerdoti secolari, essendo unico per entrambi. Ma proprio la chiarificazione della secolarità del laico, su cui ho voluto specificatamente insistere, può gettare una nuova luce su che cosa significhi anche la secolarità del sacerdote.

Università degli Studi di Bologna
Dipartimento di Sociologia
Strada Maggiore 45
40125 Bologna

TRACCE PER UNA SPIRITUALITÀ LAICALE OFFERTE DALL'OMELIA «AMARE IL MONDO APPASSIONATAMENTE»

Arturo CATTANEO

Sommario: *I. Verso una piena valorizzazione della secolarità alla luce della fede - II. Tre pericoli: spiritualismo, materialismo e clericalismo - III. Spunti di soluzione offerti dall'omelia: 1. Il superamento dello spiritualismo disincarnato e del materialismo chiuso allo spirito: scoprire quel «qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni». 2. Il superamento del clericalismo: «diffondere dappertutto una vera mentalità laicale» - IV. Considerazioni finali.*

In un'intervista concessa nel 1967, il beato Josemaría Escrivá ricordava alcune conquiste dottrinali emerse dal progresso ecclesio-logico conciliare che «dovranno forse attendere parecchio tempo prima di diventare parte integrante della vita “totale” del Popolo di Dio». Fra di esse menzionava: «lo sviluppo di un'autentica spiritualità laicale; la comprensione del peculiare ruolo ecclesiale — non “ecclesiastico” o ufficiale — proprio del laico; la chiarificazione dei diritti e doveri che il laico ha in quanto laico; i rapporti fra Gerarchia e laicato; ...»¹.

Nel frattempo, sia a livello magisteriale, sia a quello di ricerca teologica, sono stati fatti importanti progressi anche in questi campi. Tuttavia, la ricchezza degli spunti teologici e pastorali contenuti nel-

¹ Intervista pubblicata nel numero di ottobre 1967 in «Palabra» e raccolta in *Colloqui con Monsignor Escrivá*, ed. Ares, Milano 1987³, n. 21.

l'insegnamento del beato Escrivá non sembra affatto aver perso di attualità e interesse. Per quanto riguarda la spiritualità laicale, un valore rilevante va riconosciuto alla memorabile omelia *Amare il mondo appassionatamente*, da lui pronunciata durante la Messa celebrata nel *campus* dell'Università di Navarra il 7 ottobre 1967² e che costituirà il principale punto di riferimento del presente studio.

Evidentemente non pretendo in queste pagine di proporre un quadro completo degli aspetti che compongono la spiritualità laicale. L'obiettivo è semplicemente quello di analizzare alcuni spunti offerti da questa omelia, mettendo in rilievo il loro valore ecclesiologicalo e pastorale.

I. Verso una piena valorizzazione della secolarità alla luce della fede

L'importante riscoperta conciliare della specifica vocazione-missione dei laici, ossia dei cristiani che si trovano immersi nelle realtà secolari, ha avuto nei decenni che precedettero il Vaticano II alcuni pionieri. A livello di riflessione teologica si possono ricordare ad esempio Yves Congar³ e Gérard Philips⁴; fra coloro che all'intelligenza teologica seppero unire doti proprie di un pastore, quali la capacità di realizzazione, spicca il beato Josemaría Escrivá. Con l'*Opus Dei* egli diede infatti vita ad un vasto fenomeno apostolico e pastorale di esistenza cristiana pienamente inserita nelle occupazioni temporali; un ideale che — in parole di Giovanni Paolo II — «fin dagli inizi ha anticipato quella teologia del Laicato, che caratterizzò poi la Chiesa del Concilio e del post-Concilio»⁵. L'ispirazione divina

² Beato J. ESCRIVÁ, *Amare il mondo appassionatamente*, omelia pubblicata in *Colloqui...*, o.c., nn. 113-123. Le citazioni che qui si faranno dell'omelia seguono la numerazione dei paragrafi di questo libro.

³ Fra i suoi scritti sul tema il più importante è *Jalons pour une théologie du laïcité*, ed. du Cerf, Paris 1953. Sul suo contributo cfr R. PELLITERO, *Congar's Developing understanding of the laity and their mission*, in «The Thomist» 65 (2001) 327-359 e la bibliografia citata nella nota 2.

⁴ Cfr *Le rôle du laïcité dans l'Église*, Paris-Tournai 1954.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Gesù vivo e presente nel nostro quotidiano cammino*, Omelia della Messa celebrata il 19.VIII.1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/2 (1979), p. 142.

ricevuta dal beato Josemaría il 2 ottobre 1928 può essere considerata come una luce che gli permise di vedere in modo particolarmente nitido alcuni aspetti del messaggio evangelico. Fra di essi occupa un posto di grande rilievo il significato cristiano (vocazione-missione) dell'inserimento dei laici nelle realtà secolari⁶.

Tale visione trovò una chiara conferma in diversi documenti del Vaticano II. In uno dei principali testi conciliari si afferma che «è proprio dei laici — secondo la loro vocazione — cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (LG 31). Essi sono chiamati, viene poi precisato, «a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria e sotto la guida dello spirito evangelico» (LG 31).

Malgrado queste chiare affermazioni conciliari, nei decenni successivi emersero da parte di alcuni teologi dei dubbi circa l'adeguatezza della secolarità quale specifico punto di riferimento per definire la vocazione ed il ruolo ecclesiale dei laici. Si proposero alternative ricorrendo alla «teologia dei ministeri ecclesiali» e, successivamente, alla «teologia del cristiano», approfondendo il significato della vocazione battesimale⁷. Una chiarificazione magisteriale è venuta dall'esortazione apostolica postsinodale dedicata ai laici, quando precisa che il Concilio considera il loro inserimento nel mondo «non semplicemente come un dato esteriore e ambientale, bensì come una realtà destinata a trovare in Gesù Cristo la pienezza del suo significato. [...] Così l'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente teologica ed ecclesiale. Nella loro situazione intramondana, infatti, Dio manifesta il suo disegno e comunica la parti-

⁶ Per illustrare la novità di tale considerazione nell'ambiente teologico dell'epoca si può ricordare che il *Dictionnaire de théologie catholique*, pubblicato in diversi volumi all'inizio del XX secolo, non contemplava neppure la voce «laico».

⁷ Su tali proposte cfr J.L. ILLANES, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, in «Scripta Theologica» 22 (1990) 771-789, articolo raccolto in IDEM, *Laicado y sacerdocio*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2001, soprattutto pp. 145-154.

colare vocazione di “cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio” (LG 31)»⁸.

Il contributo del beato Josemaría a questa piena valorizzazione della secolarità, quale caratteristica specifica dei laici nella Chiesa, trova nella menzionata omelia del 1967 un'espressione particolarmente incisiva. Un'omelia — si è detto — veramente memorabile, non solo per le circostanze esterne — vi parteciparono circa trentamila persone e per molte di esse era il primo incontro con il fondatore dell'Opus Dei —, ma soprattutto perché in questa occasione egli tratteggiò — con grande vigore e talento pedagogico — quella teologia della secolarità che costituisce un tema centrale nel messaggio da lui instancabilmente diffuso fin dal 1928⁹.

È grazie a ad un rinnovato atteggiamento nei confronti del mondo che il Vaticano II ha potuto imboccare la strada verso una comprensione positiva della vocazione laicale, superando la tendenza, fino ad allora predominante, secondo cui i laici erano definiti semplicemente come fedeli che non appartengono né allo stato clericale, né a quello religioso. Si è così sviluppata una teologia della secolarità che offre i fondamenti per una spiritualità radicalmente laicale, nel senso cioè di considerare che i laici non sono chiamati alla santità *malgrado* il loro trovarsi immersi nelle realtà temporali, ma proprio *prendendo occasione e per mezzo* del loro inserimento nelle realtà temporali e del loro impegno nella trasformazione di queste realtà. Ogni situazione e compito della vita quotidiana porta quindi con sé l'occasione di un incontro con Cristo e di percepire la chiamata di Dio alla pienezza della vita cristiana e all'apostolato.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Esortaz. ap. *Christifideles laici* (1988), n. 15.

⁹ Cenni storici circa la struttura ed il contenuto teologico centrale dell'omelia si trovano nel contributo di P. RODRÍGUEZ, *Santità nella vita quotidiana. “Amare il mondo appassionatamente”: 25° Anniversario*, in «Studi Cattolici» 381 (1992) 717-729; versione spagnola: *Vivir santamente la vida ordinaria. Consideraciones sobre la homilía pronunciada por el beato Josemaría Escrivá de Balaguer en el campus de la Universidad de Navarra (8.X.67)*, in AA. VV., *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1993, pp. 225-258. Sull'omelia ha offerto una riflessione teologica anche A. ARANDA, “*El bullir de la sangre de Cristo*”. *Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá*, ed. Rialp, Madrid 2000, pp. 263-277.

La straordinaria capacità — autentico carisma di pastore e di guida spirituale — che possedeva il beato Josemaría di avvertire i pericoli nell'ambito pastorale o dottrinale, e di proporre il modo più efficace per superarli, emerge continuamente nella sua predicazione, nei suoi scritti e con forza particolare in questa omelia. Prima però di esporre le sue proposte tese a risolvere i problemi e le possibili tentazioni con cui si trovano confrontati i laici, converrà vedere un po' più da vicino di che problemi e tentazioni si tratta. Ciò contribuirà a mettere ancor meglio in rilievo il valore degli spunti offerti dall'omelia.

II. Tre pericoli: spiritualismo, materialismo e clericalismo

Per inquadrare dovutamente questi pericoli si deve tener presente che la vocazione-missione dei laici è fondamentalmente determinata dal loro pieno inserimento sia nella società civile, sia nella Chiesa. I laici possono essere considerati, con una nota espressione conciliare, quali «cittadini dell'una e dell'altra città» (GS 43). Di conseguenza, essi costituiscono il punto nevralgico nell'intima connessione fra entrambe. La Chiesa, ha osservato il Vaticano II, «cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena, ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio» (GS 40)¹⁰.

Questa intima connessione fra la società umana e la Chiesa può essere considerata, come tutta l'economia salvifica, nella prospettiva del *già e non ancora*. È una connessione *già* presente in virtù dell'Incarnazione e dell'effusione dello Spirito, ma *non è ancora* giunta alla

¹⁰ Questo essere «fermento della società umana» ha per i laici un significato particolare, che il Concilio ha descritto facendo considerare che «essi vivono nel secolo, cioè implicati in tutti e singoli gli impieghi e gli affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria e sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo, a rendere visibile Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro vita e col fulgore della fede, della speranza e della carità» (LG 31).

sua pienezza. Tutti i fedeli sono coinvolti in tale compito, ma i laici in modo particolare in virtù del loro inserimento nelle realtà temporali. Essi sono «mandati nel mondo», ma «non sono del mondo» (Gv 17,18); Gesù si è rivolto al Padre dicendo: «Non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal maligno» (Gv 17,15). In questa prospettiva si comprende anche perché il Concilio ha osservato che «tale compenetrazione di città terrena e città celeste non può certo essere percepita se non con la fede; resta, anzi, il mistero della storia umana, che è turbata dal peccato fino alla piena manifestazione dello splendore dei figli di Dio» (GS 40).

Questo mistero della storia umana, turbata nel suo progredire dal peccato, si manifesta particolarmente nelle tentazioni a cui è sottoposta la missione — e quindi la spiritualità — dei laici. Infatti, l'intima connessione fra realtà terrene e realtà soprannaturali che essi sono chiamati ad attuare nella loro vita quotidiana si trova esposta ad un duplice pericolo: quello di *separare* i due ambiti e quello di *confonderli*. La separazione può avvenire a causa di due accentuazioni unilaterali: lo *spiritualismo* e il *materialismo*. La confusione è invece una delle manifestazioni del *clericalismo*¹¹.

Il duplice pericolo della menzionata separazione è stato chiaramente additato dal Vaticano II quando ha fatto notare: «Sbagliano coloro che, sapendo che qui noi non abbiamo una cittadinanza stabile ma che cerchiamo quella futura, pensano di poter per questo trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancora di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno. Al contrario, però, non sono meno in errore coloro che pensano di potersi immergere talmente negli affari della terra, come se questi fossero estranei del tutto alla vita religiosa, la quale consisterebbe, secondo loro, esclusivamente in atti di culto e in alcuni doveri morali. La separazione, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo» (GS 43)¹².

¹¹ Si vedrà più avanti come il beato Escrivá parla di vari tipi di *clericalismo*.

¹² La *Christifideles laici* ha sottolineato l'incidenza di tale fenomeno, osservando che oggi spesso «l'uomo taglia le radici religiose che sono nel suo cuore: dimentica Dio, lo

Il materialismo può esprimersi con diverse sfumature che non è ora il momento di analizzare. Mi limito a ricordare quella forma che viene spesso denominata con il termine di *laicismo* e che un documento dell'Episcopato italiano ha definito quale «concezione puramente naturalistica della vita, dove i valori religiosi o sono esplicitamente rifiutati o vengono relegati nel chiuso recinto delle coscienze e nella mistica penombra dei templi, senza alcun diritto a penetrare ed influenzare la vita pubblica dell'uomo (la sua attività filosofica, giuridica, scientifica, artistica, economica, sociale, politica, ecc.)»¹³.

Riguardo al pericolo del *clericalismo*, il Concilio è stato meno esplicito nella sua denuncia. Viene tuttavia formulata con chiarezza la base dottrinale che permette di contrastare una delle sue manifestazioni. Si tratta della legittima¹⁴ autonomia delle realtà temporali, formulata dalla *Gaudium et spes* quando insegna che «se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o arte» (GS 36)¹⁵.

ritiene senza significato per la propria esistenza, lo rifiuta ponendosi in adorazione dei più diversi "idoli". È veramente grave il fenomeno attuale del secolarismo: non riguarda solo i singoli, ma in qualche modo intere comunità» (CfL n. 4).

¹³ EPISCOPATO ITALIANO, *Lettera al clero sul problema del laicismo* (25.III.1960), in «Enchiridion CEI» I, Bologna 1985, n. 177.

¹⁴ Vale la pena far notare che il testo parla di *legittima* autonomia, indicando che va intesa correttamente; essa non può infatti interpretarsi nel senso «che le cose create non dipendono da Dio, o che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore» (GS 36).

¹⁵ Altri testi conciliari che trattano il tema sono: GS 41; 56 e 76; LG 36 e AA 4; 7 e 31. Fra di essi, particolarmente interessante sembra il seguente: «Bisogna che i laici assumano la instaurazione dell'ordine temporale come compito proprio e in esso, guidati dalla luce del Vangelo e dal pensiero della Chiesa e mossi dalla carità cristiana, operino direttamente e in modo concreto; che come cittadini cooperino con gli altri cittadini secondo la specifica competenza e sotto la propria responsabilità; che cerchino dappertutto e in ogni cosa la

Da questi principi dottrinali derivano conseguenze pratiche per l'atteggiamento dei laici e per quello dei pastori. Riguardo ai primi, il Concilio li esorta a non pensare che i loro pastori «possano avere pronta una soluzione concreta ad ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, o che proprio a questo li chiami la loro missione: assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità, alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del magistero. Per lo più sarà la stessa visione cristiana della realtà che li orienterà, in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia altri fedeli altrettanto sinceramente potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente. E se le soluzioni proposte da un lato o dall'altro, anche oltre le intenzioni delle parti, vengono facilmente da molti collegate con il messaggio evangelico, in tali casi ricordino essi che a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa» (GS 43).

Riguardo ai pastori, va ricordato che la *Lumen gentium* li esorta «a riconoscere e a promuovere la dignità e la responsabilità dei laici nella Chiesa», e aggiunge: «Con rispetto poi i pastori riconosceranno quella giusta libertà, che a tutti compete nella città terrestre» (LG 37).

III. Spunti di soluzione offerti dall'omelia

Si può anzitutto notare che il beato Josemaría, seguendo quel suo modo abituale di reagire di fronte ai problemi cercando sempre soluzioni positive, più che soffermarsi a criticare gli errori, offre soprattutto spunti che permettono di superare radicalmente minacce, tentazioni o errori.

giustizia del regno di Dio. L'ordine temporale deve essere instaurato in modo che, nel rispetto integrale delle leggi sue proprie, sia reso ulteriormente conforme ai principi della vita cristiana e adattato alle svariate condizioni di luogo, di tempo e di popoli. Tra le opere di simile apostolato si distingue l'azione sociale dei cristiani, che il Concilio desidera oggi si estenda a tutto l'ambito temporale, anche alla cultura» (*Apostolicam actuositatem* 7). Sulla dottrina conciliare e commentando anche altri testi del beato Josemaría, cfr E. REINHARDT, *La legittima autonomia delle realtà temporali*, in «Romana» 15 (1992) 323-335.

1. *Il superamento dello spiritualismo disincarnato e del materialismo chiuso allo spirito: scoprire quel «qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni»*

Il primo pericolo che viene menzionato nell'omelia è quello che si può denominare *spiritualista*. Con brevi ma incisivi tratti, esso è illustrato quale tendenza a «presentare la vita cristiana come qualcosa di esclusivamente “spirituale” — spiritualista, voglio dire —, riservato a gente “pura”, eccezionale, che non si mescola alle cose spregevoli di questo mondo, o tutt'al più le tollera come una cosa a cui lo spirito è necessariamente giustapposto, finché viviamo sulla terra.

»Quando si ha questa visione delle cose, il tempio diventa il luogo per antonomasia della vita cristiana; essere cristiano vuol dire allora andare nel tempio, partecipare alle cerimonie sacre, abbarbicarsi a una sociologia ecclesiastica, in una specie di “mondo” a parte, che si spaccia per l'anticamera del Cielo, mentre il mondo comune va per la sua strada. La dottrina del cristianesimo, la vita della grazia, passerebbero, dunque, appena sfiorando l'agitato procedere della storia umana, senza entrare in contatto con esso» (113).

L'esposizione dei diversi aspetti che compongono l'autentica visione cristiana della secolarità, e che — come si vedrà — permettono di superare tale *spiritualismo*, è introdotta con parole vigorose: «In questa mattina di ottobre, nel momento in cui ci disponiamo a addentrarci nel memoriale della Pasqua del Signore, rispondiamo con un semplice “no” a questa visione distorta del cristianesimo» (113).

Oltre al pericolo estremo del menzionato *spiritualismo*, il beato Josemaría prende in considerazione un altro errore che, pur essendo sotto certi aspetti simile ad esso, è meno estremo e, proprio per questo, può risultare più insidioso. Va infatti ricordato che per alcuni cristiani — e in modo particolare per i monaci — il loro cammino di santificazione implica il distacco dalle realtà temporali (*fuga*

mundi)¹⁶ e fa parte della loro missione ecclesiale (testimonianza della fugacità delle realtà terrene e preannuncio della gloria celeste¹⁷. Quando però questa *fuga mundi* venne erroneamente posta quale mezzo praticamente necessario per giungere alla santità — come a volte, in modo più o meno consapevole, è successo¹⁸ —, il risultato fu logicamente quello di pensare che normalmente i laici non sono chiamati alla pienezza della vita cristiana, o almeno a una santità eccelsa, e che le esigenze del Vangelo dovranno cercare di viverle *malgrado* il fatto di trovarsi immersi nelle realtà temporali¹⁹. Per molti secoli nella Chiesa si è così diffusa l'idea che la santità richiedesse quel distacco dal mondo e dagli impegni temporali che è proprio dello stato religioso, definito appunto come lo «stato di perfezione» per antonomasia²⁰.

¹⁶ Sul tema cfr F. SESÉ, Voce *Fuga mundi*, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. 2, a cura di E. Ancilli, ed. Città Nuova, Roma 1990, pp. 1062-1065.

¹⁷ L'esortazione ap. *Vita consecrata* (1996) ha osservato che essa «anticipa in qualche modo la realizzazione escatologica a cui tutta la Chiesa tende» (n. 14).

¹⁸ Sul tema cfr F. VANDENBROUCKE, *La spiritualità del Medioevo*, Bologna 1991, p. 453. Un esempio ben noto di questa tendenza sono le raccomandazioni rivolte nella *Imitazione di Cristo* (sec. XIII o XIV) alle persone devote di accettare la rinuncia a tutte le cose. Fra le diverse esortazioni in tal senso si può ricordare quella in cui si afferma: «Invero mangiare, bere, star sveglio, dormire, riposare, lavorare, e dover soggiacere alle altre necessità che ci impone la nostra natura, tutto ciò, in realtà, è una miseria grande e un dolore grande per l'uomo pio (*devoto*), il quale amerebbe essere sciolto e libero da ogni peccato»: Libro 1, cap. 22, Versione a cura di U. Nicolini, Ed. Paoline, Milano 1986, pp. 45-46.

¹⁹ Riguardo all'epoca della fondazione dell'Opus Dei (e per molti anni ancora) è stato osservato che «non veniva riconosciuto che la maggior parte dei cristiani (immersi nelle attività temporali) non sono chiamati alla santità "malgrado" le circostanze della loro vita ordinaria, e nemmeno "parallelamente" ad esse, bensì proprio in esse e attraverso di esse»: F. OCÁRIZ, *Vocazione all'Opus Dei come vocazione nella Chiesa*, in P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *L'Opus Dei nella Chiesa*, ed. Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 160.

²⁰ Al riguardo è stato osservato che «la ricerca della santità presentata in questo modo, esige che ci si allontani dal mondo, che si strutturi un sistema di comportamento che separa e allontana da ciò che comporta la vita ordinaria. Da qui a considerare il laico un cristiano di seconda categoria, chiamato a praticare alcune devozioni e a compiere alla meglio i doveri del suo stato, accettando l'impossibilità di accedere alla contemplazione e alla dedizione a Dio, il passo è breve»: J.L. ILLANES, *Mondo & Santità*, pp. 60-61. Nello stesso senso è stato anche fatto notare che in epoche passate si tendeva a deputare «alla "vita di santità" monaci, religiosi e diverse categorie di persone pie, mentre i fedeli in genere sembravano troppo esposti ai compromessi col mondo per aspirare a qualcosa di meglio che "restare in

Una simile concezione favoriva certamente il sorgere di quella *doppia vita*, che il Fondatore dell'Opus Dei descrive con la seguente testimonianza: «A quegli universitari e a quegli operai che mi seguivano verso gli anni Trenta, io solevo dire che dovevano saper *materializzare* la vita spirituale. Volevo allontanarli in questo modo dalla tentazione — così frequente allora, e anche oggi — di condurre una specie di doppia vita: da una parte, la vita interiore, la vita di relazione con Dio; dall'altra, come una cosa diversa e separata, la vita familiare, professionale e sociale, fatta tutta di piccole realtà terrene» (114).

Egli introduce gli spunti successivi tesi a superare una simile tentazione con altrettanto vigore di quanto visto poc'anzi: «No, figli miei! Non ci può essere una doppia vita, non possiamo essere come degli schizofrenici, se vogliamo essere cristiani: 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: questo Dio invisibile lo troviamo nelle cose più visibili e materiali». E, in modo lapidario, conclude: «Non vi è altra strada, figli miei: o sappiamo trovare il Signore nella nostra vita ordinaria, o non lo troveremo mai» (114).

In questa linea di pensiero, egli rivolge poi l'attenzione anche ad un tema che gli sta particolarmente a cuore e sul quale ha lasciato un ricco insegnamento. Si tratta dell'amore umano, l'amore autentico e puro fra un uomo e una donna, il fidanzamento e il matrimonio. Al riguardo afferma ora: «Mi preme di dire una volta ancora che questo santo amore umano non è qualcosa di semplicemente consentito o tollerato, accanto alle vere attività dello spirito, come potrebbe sottintendersi in quei falsi spiritualismi cui alludevo dianzi. [...] L'amore che conduce al matrimonio e alla famiglia può essere anch'esso un cammino divino, vocazionale, meraviglioso, una strada per la completa dedicazione al nostro Dio. Fate le cose con perfezione, vi ricordavo, mettete amore nelle piccole attività della giornata, scoprite — insisto ancora — quel *qualcosa di divino* nascosto nei parti-

regola" con le esigenze di una pratica molto fiacca, di un *minimum* indispensabile»: M. LABOURDETTE, *Universale vocazione alla santità nella Chiesa*, in AA.VV., *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. Baraúna, Firenze 1965, p. 1045.

colari: tutta questa dottrina ha speciale applicazione nello spazio vitale in cui si muove l'amore umano» (121).

Per ultimo, osserva pure il beato Josemaría, va ricordato anche il pericolo della separazione tra fede e realtà terrene, separazione a cui possono portare i «materialismi chiusi allo spirito» (115).

Buona parte dell'omelia²¹ offre spunti di grande bellezza ed espressività tesi a superare radicalmente i menzionati pericoli. Ecco, al riguardo, una selezione delle frasi più significative:

- «Non è forse vero che [...] è la vita ordinaria il vero *luogo*²² della vostra esistenza cristiana? Figli miei, lì dove sono gli uomini vostri fratelli, lì dove sono le vostre aspirazioni, il vostro lavoro, lì dove si riversa il vostro amore, quello è il posto del vostro quotidiano incontro con Cristo. È in mezzo alle cose più materiali²³ della terra che ci dobbiamo santificare, servendo Dio e tutti gli uomini» (113).
- «Dio vi chiama per servirlo *nei* compiti e *attraverso* i compiti civili, materiali, temporali della vita umana: in un laboratorio, nella sala operatoria di un ospedale, in caserma, dalla cattedra di un'università, in fabbrica, in officina, sui campi, nel focolare domestico e in tutto lo sconfinato panorama del lavoro, Dio ci aspetta ogni giorno. Sappiatelo bene: c'è *un qualcosa* di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi scoprire» (114).
- «Per questo vi posso dire che la nostra epoca ha bisogno di restituire alla materia e alle situazioni che sembrano più comuni il loro nobile senso originario, metterle al servizio del Regno di Dio, spi-

²¹ Con più precisione, dall'ultimo paragrafo del n. 113 al n. 116.

²² Negli scritti del fondatore dell'Opus Dei, ha osservato P. Rodríguez, questo termine ha spesso «un significato tecnico, è una categoria antropologica e teologica, che serve per indicare le coordinate storiche dell'incontro con Cristo»: P. RODRÍGUEZ, *Santità nella vita quotidiana*, o.c., p. 723.

²³ Al riguardo P. Rodríguez ha osservato che, nel linguaggio di questa omelia, *materia* «è un termine usato per dare un nome, sulla base della *ignobilior pars*, a tutta la gamma dell'ordinario, alla totalità di ciò che è di tutti i giorni, che deve essere santificato ed elevato fino a Dio»: *ibidem*, p. 724.

ritualizzarle, facendone mezzo e occasione del nostro incontro continuo con Gesù Cristo» (114).

- «Si comprende bene, figli miei, perché l'Apostolo poteva scrivere: "Tutte le cose sono vostre, voi siete di Cristo e Cristo è 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, fate tutto per la gloria di Dio" (1Cor 10,31)» (115).
- «Fate le cose con perfezione, vi ricordavo, mettete amore nelle piccole attività della giornata, scoprite — insisto ancora — *qualcosa di divino* nascosto nei particolari» (121).
- «Vi assicuro, figli miei, che quando un cristiano compie con amore le attività quotidiane meno trascendenti, in esse trabocca la trascendenza di Dio. Per questo 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...» (116).
- «E tutto questo con naturalezza, come un qualsiasi cristiano consapevole, senza mentalità di gente eletta, fusi nella massa dei loro colleghi, mentre si impegnano a scoprire gli splendori divini riverberati nelle realtà più banali» (119).

Si tratta di frasi, si diceva, di grande espressività, ma anche ricche di spunti teologici di indubbio valore per lo sviluppo di una spiritualità propriamente laicale. Fra di essi si possono ne verranno ora enucleati alcuni.

La bontà originaria e l'apertura alla trascendenza²⁴ della «materia e delle situazioni che sembrano più comuni» (114) è riscoperta

²⁴ Cioè all'epifania di Dio e all'incontro con Dio.

grazie all'applicazione della luce che promana dalla teologia della creazione e della redenzione²⁵, contemplate con la coscienza viva della loro intima unità nel disegno divino. Un significato particolare acquistano in tale visione il mistero dell'Incarnazione e della Risurrezione, aprendo il cammino a «un *materialismo cristiano*» (115).

Il 2 ottobre 1928 Josemaría Escrivá comprese l'universalità della chiamata alla santità nel suo duplice aspetto: quello, per così dire, *soggettivo* — tutte le persone sono chiamate alla pienezza della vita cristiana — e quello *oggettivo* — tutti «i compiti civili, materiali, temporali della vita umana», «lo sconfinato panorama del lavoro», «le situazioni più comuni» (114), «pure ciò che sembra più prosaico» (115) —; tutto ciò va incluso nel «moto ascensionale» appena ricordato. L'aspetto più originale del messaggio diffuso dal fondatore dell'Opus Dei è proprio l'affermazione di questa *dimensione oggettiva* della vocazione alla santità²⁶, ricordando che tutti sono chiamati a cooperare al movimento che tende alla ricapitolazione di ogni cosa in Cristo. Ogni lavoro e occupazione terrena può e deve essere santificata, diventando cammino di santificazione e occasione di apostolato²⁷.

Il senso cristiano (vocazione-missione) del lavoro è messo a fuoco considerando che l'inserimento nelle realtà temporali è una chiamata a trasformarle secondo lo spirito di Cristo; in tal modo il lavoro è introdotto nell'economia salvifica, seguendo quel «moto

²⁵ Cfr A. DEL PORTILLO, *L'eredità di un fondatore*, ne «L'Osservatore Romano» (26.V.1976), p. 5. Al riguardo è interessante ricordare quanto affermerà poi la *Christifideles laici*: «La caratteristica secolare va intesa alla luce dell'atto creativo e redentivo di Dio, che ha affidato il mondo agli uomini e alle donne, perché essi partecipino all'opera della creazione, liberino la creazione stessa dall'influsso del peccato e santifichino se stessi nel matrimonio o nella vita celibe, nella famiglia, nella professione e nelle varie attività sociali» (CfL n. 15).

²⁶ Cfr F. OCÁRIZ, *Vocazione all'Opus Dei come vocazione nella Chiesa, o.c.*, p. 160.

²⁷ Al riguardo cfr P. RODRÍGUEZ, *Omnia traham ad meipsum. Il significato di Giovanni 12,32 nell'esperienza spirituale di Mons. Escrivá de Balaguer*, in «Annales theologici» (1992) 5-34.

ascensionale che lo Spirito Santo, diffuso nei nostri cuori, vuole provocare nel mondo: dalla terra, fino alla gloria del Signore» (115)²⁸.

L'aver ricordato la bontà originaria del mondo «uscito dalle mani di Dio» (114) e la sua dignità per via della sua introduzione nell'economia salvifica, così come la chiamata di Dio a scoprire quel «qualcosa di divino, nascosto nelle situazioni più comuni» (114), «gli splendori divini riverberati nelle realtà più banali» (119) costituisce una importante applicazione di quella legge del piano della salvezza, secondo cui nella vita cristiana tutto è, al contempo, dono e compito²⁹. Dono, compito e missione specifica dei laici è quindi il «restituire alla materia e alle situazioni che sembrano più comuni il loro nobile senso originario, metterle al servizio del Regno di Dio, spiritualizzarle, facendone mezzo e occasione del nostro incontro continuo con Gesù Cristo» (114).

Conseguenza di tutto ciò e frutto della tratteggiata autentica visione cristiana della secolarità, è l'*unità di vita*; un'espressione e un concetto caratteristici dell'insegnamento spirituale del beato Josemaría³⁰. Essa costituisce una realtà dinamica che va continuamente ricercata o edificata dall'uomo con l'ausilio della grazia, una unità che coinvolge ogni aspetto della vita: «Vi è una sola vita, fatta di carne e di spirito, ed è questa che dev'essere — nell'anima e nel

²⁸ Fra i numerosissimi testi del beato Josemaría sul tema della santificazione del lavoro — che costituisce uno degli aspetti centrali del suo messaggio — eccone due: «L'ho ripetuto incessantemente, da quando il Signore volle che nascesse l'Opus Dei: bisogna santificare il lavoro ordinario, santificarsi in esso e santificare gli altri attraverso l'esercizio della propria professione, vivendo ciascuno nel proprio stato»: *Gesù che passa*, 122. E il seguente: «Il 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 all'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*»: *Colloqui...*, o.c., 10. Sul tema cfr J.L. ILLANES, *La santificazione del lavoro*, ed. Ares, Milano 1981².

²⁹ Cfr P. RODRÍGUEZ, *Santità nella vita quotidiana*, o.c., p. 724.

³⁰ Fra quanto pubblicato al riguardo cfr I. CELAYA, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, in AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. En el 50 aniversario de su fundación*, ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1985, pp. 321-340 e J.L. ILLANES, *Nella Chiesa e nel mondo: la secolarità dei membri dell'Opus Dei*, in P. RODRÍGUEZ, F. OCA-RIZ, J.L. ILLANES, *L'Opus Dei nella Chiesa*, o.c., pp. 241-248.

corpo — santa e piena di Dio: questo Dio invisibile lo troviamo nelle cose più visibili e materiali» (114). Si manifesta qui quel cristocentrismo, caratteristico del pensiero del beato Josemaría, proteso a penetrare nel senso profondo dell'Incarnazione di Cristo³¹ per poi tradurlo in applicazioni operative³².

2. *Il superamento del clericalismo: «diffondere dappertutto una vera mentalità laicale»*

L'intima connessione che i laici sono chiamati ad attuare nella vita quotidiana fra realtà terrene e fede è insidiata, oltre che dallo spiritualismo e dal materialismo, anche dal *clericalismo*. Se la minaccia delle prime due è quella di separare i due ambiti, il *clericalismo* tende invece a confonderli, a provocare indebiti intromissioni a causa di un insufficiente riconoscimento della legittima autonomia delle realtà temporali.

Riguardo al termine *clericalismo* va osservato che originariamente indica quel fenomeno caratterizzato dalle intromissioni dei chierici nell'ambito civile³³. Manifesta perciò una confusione fra i due ambiti, implicando un uso della potestà sacra per fini temporali

³¹ Ciò è stato riconosciuto dal Decreto sull'eroicità delle sue virtù: «Grazie ad una vivissima percezione del mistero del Verbo Incarnato, egli comprese che l'intero tessuto delle realtà umane si compenetra, nel cuore dell'uomo rinato in Cristo, con l'economia della vita soprannaturale e diviene luogo e mezzo di santificazione»: CONGREGAZIONE PER LE CAUSE DEI SANTI, *Decreto sulle virtù eroiche del Servo di Dio Josemaría Escrivá*, 9.IV.1990; cito dalla traduzione apparsa in «Studi Cattolici» 34 (1990), pp. 22-25. Sul tema cfr G. TANZELLA-NITTI, *Perfectus Deus, perfectus homo. Riflessioni sull'esemplarità del mistero dell'Incarnazione del Verbo nell'insegnamento del Beato Josemaría Escrivá*, in «Romana» 25 (1997) 360-381 e A. ARANDA, «El bullir de la sangre de Cristo». *Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá*, o.c.

³² Si può qui ricordare una sua affermazione che richiama i due pericoli ora in esame: «Una certa mentalità laicista e altri modi di pensare che potremmo chiamare "pietisti" coincidono nel non considerare il cristiano come un uomo completo. Per i primi, le esigenze del Vangelo soffocherebbero le qualità umane; per gli altri, la natura decaduta metterebbe in pericolo la purezza della fede. Il risultato è lo stesso: si smarrisce il senso profondo dell'incarnazione di Cristo, si ignora che *il Verbo si fece carne, uomo, e venne ad abitare in mezzo a noi* (Gv 1,14)»: J. ESCRIVÁ, *Le virtù umane*, in *Amici di Dio*, 74.

³³ Sul fenomeno del clericalismo cfr H. JEDIN, *Origini medievali del clericalismo*, in IDEM, *Chiesa della fede. Chiesa della storia. Saggi scelti*, Brescia 1972, pp. 91-110.

o, in altri termini, per il fatto di servirsi della Chiesa per trarne vantaggi nell'ambito civile.

Nell'omelia si fa un uso analogico del termine. Esso viene infatti riferito ai laici, considerando che fra di essi può avvenire un fenomeno del tutto simile a quanto descritto nei confronti dei chierici, nel senso che si tratta sempre, in un modo o nell'altro, di approfittarsi della Chiesa a fini temporali, non rispettando la legittima autonomia dell'ambito civile.

Il tema è annunciato nell'ultimo paragrafo del n. 116 e sviluppato nel n. 117. Mons. Escrivá presenta il suo insegnamento, come in tutta l'omelia, non in modo accademico o teorico, ma vivo e operativo, indicando conseguenze e applicazioni concrete di quanto illustra. Egli invita coloro che l'ascoltano a considerare la loro «azione di cittadini nella vita civile. Un uomo consapevole che il mondo — e non solo il tempio — è il luogo del suo incontro con Cristo, ama questo mondo, si sforza di raggiungere una buona preparazione intellettuale e professionale, e va formando — in piena libertà — il proprio criterio sui problemi dell'ambiente in cui opera; e di conseguenza prende le sue decisioni che, essendo decisioni di un cristiano, sono anche frutto di una riflessione personale, umilmente intesa a cogliere la Volontà di Dio in questi particolari piccoli e grandi della vita» (116).

In queste frasi sono annunciate le esigenze che derivano da quella legittima autonomia delle realtà terrene che, come si è visto, fu chiaramente esposta dal Vaticano II, ossia la libertà e la responsabilità che spettano a ciascuno nel risolvere i «problemi dell'ambiente in cui opera». Una libertà che non significa assenza di riferimento al Creatore, ma che implica invece il desiderio di «cogliere la Volontà di Dio in questi particolari piccoli e grandi della vita».

Anche qui, come aveva fatto con il pericolo dello *spiritualismo*, segnala l'atteggiamento da evitare e cioè il *clericalismo* di colui che dice di scendere «dal tempio al mondo per rappresentare la Chiesa, e che le sue scelte sono le *soluzioni cattoliche* di quei problemi» (117). Con la sua consueta energia aggiunge: «Questo non va, figli miei! Un atteggiamento del genere sarebbe clericalismo, *cattolice-*

simo ufficiale o come volete chiamarlo. In ogni caso, vuol dire violentare la natura delle cose» (117).

A questo punto egli abbozza l'atteggiamento — da lui chiamato *mentalità laicale* — che dovrebbe avere il cristiano e che si contrappone al *clericalismo*.

Va qui notato che l'espressione *mentalità laicale* è originale del beato Josemaría e si trova nei suoi scritti fin dagli anni trenta³⁴. Egli sintetizza così la *forma mentis*, il modo di vedere le cose caratteristico dei cristiani inseriti nelle realtà secolari e che costituisce — sul fondamento generato dai sacramenti dell'iniziazione cristiana — la peculiarità della loro vocazione alla santità e della loro partecipazione alla missione della Chiesa.

Vale la pena riportare tutto il brano in cui egli precisa le caratteristiche di questa *mentalità laicale* che si oppone e supera il *clericalismo*.

«Dovete diffondere dappertutto una vera *mentalità laicale*, che deve condurre a tre conclusioni:

a essere sufficientemente onesti da addossarsi personalmente il peso delle proprie responsabilità;

a essere sufficientemente cristiani da rispettare i fratelli nella fede che propongono — nelle materie opinabili — soluzioni diverse da quelle che sostiene ciascuno di noi;

e a essere sufficientemente cattolici da non servirsi della Chiesa, nostra Madre, immischiandola in partigianerie umane» (117).

Lo spirito di libertà³⁵ e di responsabilità che caratterizza la *mentalità laicale* è qui contemplato sotto tre punti di vista:

³⁴ In un testo del 1945 egli affermava: «En todo y siempre hemos de tener —tanto los sacerdotes como los seglares— alma verdaderamente sacerdotal y mentalidad plenamente laical, para que podamos entender y ejercitar en nuestra vida personal aquella libertad de que gozamos en la esfera de la Iglesia y en las cosas temporales, considerándonos a un tiempo ciudadanos de la ciudad de Dios (cfr Ef 2,19) y de la ciudad de los hombres» (*Lettera 2-II-1945*, n. 1).

³⁵ Nel 1957 il beato Escrivá ha scritto: «Libertad, hijos míos, libertad, que es la clave de esa mentalidad laical que todos tenemos en el Opus Dei» (*Lettera 29-IX-1957*, n. 55). Sul tema cfr C. FABRO, *Un maestro di libertà cristiana. Josemaría Escrivá de Balaguer*, ne «*L'Osservatore Romano*» 2.VII.1977; IDEM, *La tempra di un padre della Chiesa*, in C. FABRO, S. GAROFALO, M.A. RASCHINI, *Santi nel mondo. Studi sugli scritti del beato Josemaría Escrivá*,

- quello individuale («addossarsi personalmente il peso delle proprie responsabilità»)³⁶;
- quello intersoggettivo (rispetto del legittimo pluralismo «dei fratelli nella fede»)³⁷;
- quello nei confronti della Chiesa (non immischiare la Chiesa «in partigianerie umane»)³⁸.

ed. Ares, Milano 1992, soprattutto pp. 70-73; A. LLANO, *La libertad radical*, in AA.VV., *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, o.c., 259-276.

³⁶ Per il fondatore dell'Opus Dei il tema della libertà unita alla corrispondente responsabilità personale ha costituito una costante del suo insegnamento, come lui stesso ha fatto notare: «Se la mia testimonianza personale può avere qualche interesse, posso dire che ho concepito il mio lavoro di sacerdote e di pastore di anime come un compito volto a porre ciascuno di fronte a tutte le esigenze della sua vita, aiutandolo a scoprire ciò che in concreto Dio gli chiede, senza porre alcun limite a quella santa indipendenza e a quella benedetta responsabilità personale che sono le caratteristiche proprie della coscienza cristiana. Questo spirito e questo modo di agire si basano sul rispetto per la trascendenza della verità rivelata e sull'amore per la libertà della creatura umana. Potrei aggiungere che si basano anche sulla certezza della indeterminazione della storia, aperta a molteplici possibilità che Dio non ha voluto precludere»: J. ESCRIVÁ, *La morte di Cristo, vita del cristiano*, in *È Gesù che passa*, n. 99. Fra i numerosissimi altri testi che si potrebbero qui citare mi limito al seguente punto di *Forgia*: «Hai bisogno di formazione, perché devi avere un profondo senso di responsabilità, che promuova e incoraggi l'azione dei cattolici nella vita pubblica, nel rispetto dovuto alla libertà di ciascuno e ricordando a tutti che devono essere coerenti con la propria fede» (n. 712).

³⁷ Al riguardo A. del Portillo ha osservato: «La linea conciliare in questa materia risulta ora molto chiara, però non lo era tanto, tutt'altro, in alcuni ambienti della vita civile e anche ecclesiastica quando, nel 1932, monsignor Escrivá scriveva ai primi membri dell'Opus Dei: "Evitate quest'abuso esasperato ai nostri giorni — è evidente e continua a manifestarsi di fatto in tutto il mondo — che rivela il desiderio, contrario alla lecita libertà degli uomini, di voler obbligare tutti a formare un solo gruppo in ciò che è opinabile, a creare come dei dogmi delle dottrine temporali" (J. ESCRIVÁ, *Lettera 9-I-1932*, n. 1)»: A. DEL PORTILLO, *Josemaría Escrivá testimone dell'amore alla Chiesa*, in J. ESCRIVÁ, *La Chiesa nostra madre*, ed. Ares, Milano 1993, p. 21.

Sulla rilevanza di questo aspetto della libertà personale è interessante ricordare la seguente osservazione di A. Llano: «Precisamente la presencia radical de la libertad en el origen personal de todos estos empeños solidarios es la que impide, de entrada, toda confusión de este ideal con el programa tradicionalista de una *Cristiandad* dominante por vía de imposición. Su esencial pluralismo y su intrínseco respeto a la *libertad* de las *conciencias* lo separan de cualquier "fundamentalismo"»: A. LLANO, *La libertad radical*, o.c., p. 274.

³⁸ In un'altra omelia, pronunciata nel 1963, egli ha detto: «Soffro molto al pensiero di cattolici [...] che sfacciatamente e scandalosamente, utilizzano l'etichetta di cristiani per raggiungere i primi posti»: *Il trionfo di Cristo nell'umiltà*, in *È Gesù che passa*, 13.

L'importanza che il Fondatore dell'Opus Dei riconosce alla libertà e responsabilità personale si manifesta nelle frasi che vengono subito dopo le tre succitate conclusioni: «È evidente che, in questo terreno, come in tutti, voi non potreste realizzare questo programma di vivere santamente la vita ordinaria, se non fruiste di tutta la libertà che vi viene riconosciuta sia dalla Chiesa che dalla vostra dignità di uomini e di donne creati a immagine di Dio. La libertà personale è essenziale nella vita cristiana. Ma non dimenticate, figli miei, che io parlo sempre di una libertà responsabile.

»Interpretate quindi le mie parole per quello che sono: un appello all'esercizio — tutti i giorni! e non solo nelle situazioni di emergenza — dei vostri diritti; e all'esemplare compimento dei vostri doveri di cittadini — nella vita politica, nella vita economica, nella vita universitaria, nella vita professionale — addossandovi coraggiosamente tutte le conseguenze delle vostre libere decisioni, assumendo la responsabilità dell'indipendenza personale che vi spetta. E questa cristiana *mentalità laicale* vi consentirà di evitare ogni intolleranza e ogni fanatismo, ossia — per dirlo in modo positivo — vi farà convivere in pace con tutti i vostri concittadini e favorire anche la convivenza nei diversi ordini della vita sociale» (117)³⁹.

In questa omelia il beato Josemaría si rivolge a dei laici; si comprende così perché non si soffermi a considerare che il *clericalismo* costituisce un pericolo anche per i sacerdoti. Vale comunque la pena ricordare che in altre occasioni egli ha avvertito energicamente anche l'esistenza di tale pericolo o tentazione⁴⁰. In un'intervista con-

³⁹ Altri aspetti della responsabilità che hanno i cristiani in quanto cittadini sono illustrati dal beato Josemaría in molti altri testi fra i quali si può ricordare il capitolo *Cittadinanza di Solco* (nn. 290-322).

⁴⁰ Ricordo quanto ha ad esempio affermato in un'intervista praticamente contemporanea all'omelia: «Questo necessario ambito di autonomia, di cui il laico cattolico ha bisogno per non soffrire di una *diminutio capitis* nei confronti degli altri laici e per poter svolgere con efficacia la sua specifica attività apostolica in mezzo alle realtà temporali, va sempre accuratamente rispettato da tutti coloro che nella Chiesa esercitano il ministero sacerdotale. Se ciò non avvenisse, se cioè si volesse "strumentalizzare" il laico per fini che oltrepassano quelli del proprio ministero gerarchico, allora si cadrebbe in un "clericalismo" sorpassato e deplorabile. Si verrebbe a limitare enormemente il campo di attività del laicato

cessa nell'ottobre del 1967 egli faceva notare che, malgrado i solenni insegnamenti del Vaticano II, persiste l'idea «dell'apostolato dei laici come di una attività pastorale "organizzata dall'alto"»⁴¹. E si chiedeva se coloro che «definiscono il laicato la *longa manus Ecclesiae*, non stanno forse confondendo il concetto di Chiesa come Popolo di Dio con quello più ristretto di Gerarchia»⁴².

IV. Considerazioni finali

Negli spunti offerti dall'omelia tesi a superare la separazione provocata dallo *spiritualismo disincarnato* e dal *materialismo chiuso allo spirito* tra realtà soprannaturali e realtà temporali, non è difficile scorgere la viva consapevolezza del sacerdozio reale dei laici. Esso costituisce infatti, si potrebbe dire, il *motore* che attua quel «moto ascensionale che lo Spirito Santo, diffuso nei nostri cuori, vuole provocare nel mondo: dalla terra, fino alla gloria del Signore» (115).

Il sacerdozio comune viene esercitato da ogni fedele secondo le peculiarità della propria vocazione. Per i laici — caratterizzati dalla

e lo si condannerebbe a una perpetua immaturità; ma soprattutto si metterebbe in pericolo (oggi come non mai) il concetto stesso di autorità e di unità nella Chiesa. Non dobbiamo dimenticare che l'esistenza di un legittimo pluralismo di criteri e di opinioni, anche fra i cattolici, nell'ambito di ciò che il Signore ha lasciato alla libera discussione degli uomini, non solo non è di ostacolo all'ordinamento gerarchico e alla necessaria unità del Popolo di Dio, ma anzi rafforza questi valori e li protegge da eventuali inquinamenti»: *Spontaneità e pluralismo nel Popolo di Dio*, Intervista pubblicata in «Palabra» ottobre 1967 e raccolta in *Colloqui...*, o.c., 12.

⁴¹ Anche se la dottrina conciliare sull'apostolato dei laici, «che deriva dalla loro stessa vocazione cristiana» (AA 1), non è più una novità, il beato Josemaría ha osservato nella stessa intervista che sono «ancora ben pochi a comprenderla a fondo e a praticarla rettamente. Mi spiegherò con un esempio. Nel 1932, commentando ai miei figli dell'Opus Dei alcuni aspetti e delle conseguenze della peculiare dignità e della responsabilità che il Battesimo conferisce alle persone, scrivevo loro in un documento: "Va respinto il pregiudizio secondo cui i comuni fedeli non possono far altro che prestare il proprio aiuto al clero, in attività ecclesiastiche. Non si comprende perché l'apostolato dei laici debba sempre limitarsi a una semplice partecipazione all'apostolato gerarchico. Essi stessi hanno il dovere di esercitare l'apostolato. E non perché ricevano una missione canonica, ma perché sono parte della Chiesa; la loro missione [...] la assolvono attraverso la professione, il mestiere, la famiglia, i colleghi e gli amici"»: *Colloqui...*, o.c., 21.

⁴² *Colloqui...*, o.c., 21.

secolarità — ciò significa che essi sono chiamati ad esercitarlo «in tutti e singoli gli impieghi e gli affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria e sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo, a rendere visibile Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro vita e col fulgore della fede, della speranza e della carità. A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le realtà temporali, alle quali essi sono strettamente legati, in modo che sempre siano fatte secondo Cristo, e crescano e siano di lode al Creatore e al Redentore» (LG 31).

Il fondatore dell'Opus Dei ha sottolineato l'importanza operativa della realtà del sacerdozio comune nella vita dei fedeli, coniando l'espressione *anima sacerdotale*⁴³ e abbinandola con grande frequenza all'espressione *mentalità laicale*⁴⁴. In realtà si tratta di due aspetti della spiritualità laicale che si richiedono reciprocamente per poter superare la triplice minaccia di cui si è parlato. In tal senso va ricordata l'acuta osservazione di A. del Portillo, secondo cui la secolarità «può anche essere considerata come l'unione armonica dell'"anima sacerdotale" e della "mentalità laicale"»⁴⁵. Al riguardo, egli ha anche fatto notare che «Monsignor Escrivá, esponendo dagli inizi dell'Opus Dei questa dottrina sul sacerdozio comune dei fedeli, ricordava ai membri dell'Opera — laici dediti professionalmente alle più diverse attività e occupazioni secolari — che, in un modo perfettamente compatibile con la loro *mentalità laicale*, possedevano anche un'*anima sacerdotale*: "Se il Figlio di Dio si fece uomo e morì su una croce, fu perché tutti gli uomini fossero una sola cosa con Lui

⁴³ Sul tema cfr M.M. OTERO, *El "alma sacerdotal" del cristiano*, in AA.Vv., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei, o.c.*, pp. 277-302.

⁴⁴ Cfr *supra* (capitolo III.2.) quanto precisato in nota (34) a piè di pagina circa l'espressione *mentalità laicale*.

⁴⁵ A. DEL PORTILLO, *Intervista sul fondatore dell'Opus Dei*, a cura di Cesare Cavalleri, ed. Ares, Milano 1992, p. 21.

e con il Padre (cfr Gv 17,22). Tutti, pertanto, siamo chiamati a far parte di questa divina unità. Con anima sacerdotale, facendo della santa Messa il centro della nostra vita interiore, cerchiamo di stare con Gesù, fra Dio e gli uomini” (J. ESCRIVÁ, *Lettera*, 11-III-1940). “Noi tutti, con il battesimo, siamo stati costituiti sacerdoti della nostra stessa esistenza, ‘per offrire vittime spirituali’, ben accette a Dio, ‘per mezzo di Cristo’ (1Pt 2,5), per compiere ciascuna delle nostre azioni in spirito di obbedienza alla volontà di Dio, perpetuando così la missione dell’Uomo-Dio” (*È Gesù che passa*, 96). Qui trova fondamento la responsabilità apostolica dell’anima sacerdotale, che sente l’urgenza divina, battesimale, di corredimere con Cristo»⁴⁶.

L’analisi svolta ha messo in luce l’impegno e la maestria del fondatore dell’Opus Dei nell’esprimere verità ed esigenze della fede evidenziandone l’aspetto esistenziale, personale, concreto ed operativo.

Il Santo Padre, a proposito della necessità di porre la santità «a fondamento della programmazione pastorale che ci vede impegnati all’inizio del nuovo millennio», ha precisato: «È ora di riproporre a tutti con convinzione questa “misura alta” della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione»⁴⁷. In tale prospettiva, risultano di grande attualità e valore gli spunti offerti da questa omelia del beato Josemaría per sviluppare una autentica spiritualità laicale che, sulla base del comune acerbo cristiano, sa scoprire il valore ed il significato vocazionale insito nella secolarità⁴⁸.

Lungi dal costituire una bella ma astratta teoria, questi spunti costituiscono un valido contributo per una spiritualità laicale, nella quale la fede informa l’intelligenza ed il cuore, incidendo in profondità su ogni aspetto della vita quotidiana. Non a caso l’omelia ricorda in chiusura la necessità di una fede viva, «per dimostrare al

⁴⁶ A. DEL PORTILLO, *Josemaría Escrivá testimone di amore alla Chiesa*, o.c., p. 15

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera*. ap. *Novo Millennio Ineunte* (2001), n. 31.

⁴⁸ In tal senso la *Christifideles laici* ha osservato: «La condizione ecclesiale dei fedeli laici viene radicalmente definita dalla loro novità cristiana e caratterizzata dalla loro indole secolare» (CfL n. 15).

mondo che queste non sono cerimonie e parole, ma realtà divina, offrendo agli uomini la testimonianza di una vita ordinaria santificata nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo e di Santa Maria» (123).

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

THE INSEPARABILITY OF HOLINESS
AND APOSTOLATE.
THE CHRISTIAN, 'ALTER CHRISTUS, IPSE
CHRISTUS', IN THE WRITINGS OF
BLESSED JOSEMARÍA ESCRIVÁ

Paul O'CALLAGHAN

Sommario: *I. Introduction: situating Blessed Josemaría's doctrine on grace - II. Some Aspects of Grace and Mission in the New Testament: 1. The Pauline Doctrine of Participation in Christ. 2. Aspects of the Christian mission in the Gospels. - II. Blessed Josemaría's reflections on the Christian as 'alter Christus — ipse Christus' - III. Testing the essentially apostolic and missionary character of Christian holiness: 1. Arguments by authority. 2. Theological arguments. 3. The living confirmation of Blessed Josemaría's message. 4. Other texts of Blessed Josemaría confirming the inseparability of holiness and apostolate - IV. Conclusion.*

I. Introduction: situating Blessed Josemaría's doctrine on grace

Blessed Josemaría Escrivá was fully cognisant of the role of grace in Christian life, both on account of his Christian upbringing, and of the many experiences of God's outpouring in his own life. It would be quite straightforward to account for the presence of the many different aspects of grace in his writings: divinisation, justification from sin, divine filiation, theological virtues, etc.¹ However, it

¹ On the history of the doctrine of grace, cf. for example J. AUER, *Il Vangelo della grazia*, Cittadella, Assisi 1988; C. BAUMGARTNER, *La grâce du Christ*, Tournai 1963; H. RON-

also fair to say that his vision and understanding of sin has modulations all of its own, aspects of grace that, while not being unknown in the history of dogma and spirituality, receive reiterated expression in his works. The main idea that can be pointed out is that of grace in terms of *the life of Christ* in believers. This idea is to be found in the history of dogma and spirituality from New Testament writings, especially Paul and John. It is expressed in the writings and preaching of Blessed Josemaría principally in the affirmation that the Christian, the ordinary baptised Christian, is and must be 'alter Christus — ipse Christus', «another Christ, Christ himself».²

It should be noted that this exact binomial does not seem to be present in modern Christian anthropology or spirituality.³ The term 'alter Christus', however, has been commonly applied by theologians and spiritual writers to the ministerial priesthood.⁴ Blessed Josemaría, already in his earliest works, does likewise.⁵ The term 'alter Christus' has also been applied in a specific way to the spiritu-

DET, *Gratia Christi: essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Paris 1948; G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant: essai sur l'origine et le sens de la grace créée*, Leuven University Press, Leuven 21989.

² On the motif *alter Christus — ipse Christus* in the writings of Blessed Josemaría, cf. especially A. ARANDA, *Cristo presente en los cristianos*, in «El bullir de la sangre de Cristo». *Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá*, Madrid 2000, pp. 203-54, which has been followed closely in these pages. On the question of the relationship between the common and ministerial priesthood, cf. J.L. ILLANES, *El cristiano 'alter Christus-ipse Christus'. Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en la enseñanza del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, in *Biblia, Exégesis y cultura*, a cura di G. ARANDA - C. BASEVI - J. CHAPA, Pamplona 1994, pp. 605-22.

³ Cf. A. ARANDA, *Cristo presente...*, pp. 203 ff.

⁴ Cf. A. ARANDA, *Cristo presente...*, pp. 217-21. The idea is also to be found in official documents of the Church. Cf. also R. GERARDI, «Alter Christus»: *la Chiesa, il cristiano, il sacerdote*, in «Lateranum» 47 (1981) 111-23. Works from the first half of the 20th century include: L. GUARNIERI, *L'alter Christus*, Roma 1929; D. JORIO, *Sacerdos alter Christus. De instructione pro scrutinio ad ordines peragendo commentarius*, Roma 1933; C. MATTEIS, «Alter Christus». *Spunti biblico-letterari (con esempi) per chierici e sacerdoti*, Pinerolo 1952; RHAUDENSES (pseud. Giustino Borgonovo), *Sacerdos alter Christus. Corso di esercizi al clero*, Milano 21954.

⁵ Cf. W 66-67, though the term is also applied to Christians: W 687. Abbreviations of Blessed Josemaría's works used are as follows: Cnv: *Conversations with Monsignor Escrivá de Balaguer*, Dublin 1976; CPB: *Christ is Passing By*, Dublin 1973; FOG: *Friends of God*, London 1981; Frg: *The Forge*, Dublin 1977; LC: *In Love with the Church*, London 1989; VC: *The Way of the Cross*, London 1983; W: *The Way*, Dublin 1970.

ality of St Francis of Assisi,⁶ and every so often to the common Christian.⁷ 'To act in the person of Christ', an apparent equivalent to 'ipse Christus', is likewise traditionally applied to the ministerial priesthood.⁸ Blessed Josemaría also does so.⁹

However, throughout most of his writings, the Founder of Opus Dei unhesitatingly applies the binomial 'alter Christus — ipse Christus' to *all* Christians, baptismally called by God to the fullness of Christian life and apostolate. On the one hand, of course, the fact that the term is applied indistinctly to Christians as a whole, as well as to ordained ministers, links the term 'alter Christus' to the exercise of the Christian's common priesthood. But on the other hand, given the technical imprecision of expressions generally employed by spiritual writers in a kerygmatic or exhortational context, the question must be asked: what meaning does the term have? what are its implications for Christian life and apostolate?

At an obvious level the designation 'alter Christus — ipse Christus' marks out Christians as carriers of divine grace, inspired by the Spirit to follow closely the footsteps of Jesus Christ. Many Fathers of the Church and spiritual writers termed the baptised not only 'Christians' (followers of the Lord Jesus, sanctified by the Spirit), but 'christs',¹⁰ following through on the soteriological motif of

⁶ Cf. for example S. DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus»*. *Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Roma 1971.

⁷ By way of example, cf. the following expression of Blessed COLOMBA MARMION, «*Christianus, alter Christus*: 'Le chrétien est un autre Christ'. C'est bien la définition du chrétien qu'a donnée, sinon en propres termes, du moins en expression équivalente, toute la tradition. 'Autre Christ', parce que le chrétien est d'abord, par la grâce, enfant du Père céleste et frère du Christ ici-bas, pour être son cohéritier là-haut; 'autre Christ', parce que toute son activité, — pensées, désirs, actions, — plonge sa racine dans cette grâce, pour s'exercer suivant les pensées, les désirs, les sentiments du Jésus, et en conformité avec les actions de Jésus: *Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Jesu* (Phil II, 5)» *Le Christ, vie de l'âme. Conférences spirituelles*, Paris 21920, p. 66.

⁸ Cf. St THOMAS AQUINAS, *S.Th.* III, q. 82, aa. 1-2; VATICAN COUNCIL II, Decr. *Sacro-sanctum Concilium*, n. 33; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, nn. 2, 13.

⁹ Hom. *A Priest Forever*, in LC, n. 44.

¹⁰ The idea is to be found for example in Origen, Eusebius of Caesarea, St Basil, St Cyril of Jerusalem, Didymus the Blind, St Cyril of Alexandria, St John Damascene, St Jerome, St Augustine, St Bede the Venerable, St Anselm, Peter Lombard, Richard of St Victor. For references, cf. A. ARANDA, *Cristo presente...*, pp. 211-4.

'divinisation' typical of many Eastern Fathers,¹¹ and derived ultimately from the 'Christ-mysticism' of Paul and John.

More specifically, however, it should be noted that Blessed Josemaría does not employ the term 'alter Christus — ipse Christus' in a vague, merely exhortational, manner. Rather it constitutes a forceful expression of Christian identity, of what a Christian *is* and *does*, an expression loaded with dogmatic, ecclesial, ethical and spiritual consequences. The moral and spiritual content of the expression has already been carefully mapped.¹² In this paper I intend to enquire into the meaning of the term in the wider context of some New Testament teachings, specifically Paul's teaching on the Christian's participation in the life of Christ, and Matthew's doctrine of Christian ethics and mission. The *first* part of the paper will briefly deal with these two questions of biblical exegesis. The *second* will examine, in their proper context, some of the Founder of Opus Dei's writings that deal with the life of Christ in Christians. Special attention shall be paid to one specific point: that the life of Christ in believers has *inherently apostolic and missionary implications*. The *third* and last part of the paper will present a series of arguments that test and give support to Blessed Josemaría's affirmation to the effect that holiness and apostolate are inseparable.

¹¹ On the concept of divinisation in the Fathers of the Church, cf. for example J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs. Contribution historique a la doctrine de la grace*, Paris 1938; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996; M. LOT-BORODINE, *Perché l'uomo diventa Dio*, Magnano (BI) 1999 (orig. 1932); P. NELLAS, *Voi siete dèi: antropologia dei Padri della Chiesa*, Roma 1993; A. THEODOROU, *Die Lehre von der Vorgottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern*, in «Kerygma und Dogma» 7 (1961), pp. 283-310; P. WILSON-KASTNER, *Grace as Participation in the Divine Life in the Theology of Augustine of Hippo*, in «Augustinian Studies» 7 (1976), pp. 135-52.

¹² Cf. A. ARANDA, *Cristo presente...*, passim.

II. Some Aspects of Grace and Mission in the New Testament

1. *The Pauline Doctrine of Participation in Christ*

Over recent centuries, at least from the time of the Protestant Reformation, Paul's doctrine of redemption and grace has been linked in the main with the doctrine of justification: by God's grace: through faith the sinner is declared and made just in God's sight.¹³ It is probably true, however, that in the meantime many Pauline expressions that speak of salvation in terms of *participation in the life of Christ* have been left somewhat out of the picture. At best they were considered either as spiritual, pious, 'enthusiastic' or metaphorical expressions of Christian life; some might have even said that they leaned towards a kind of pantheistic merging between the Divinity and humans in Jesus Christ, what has sometimes been termed 'panchrism'.¹⁴ In other words, if Paul's anthropology is centred on justification, grace is seen to be involved mainly in the inner dynamic of Christian conversion, and not so much as a defining element of Christian life.

The twentieth century, however, has witnessed a growing interest in Paul's doctrine of participation in Christ, among both Protestant¹⁵ and Catholic scholars and spiritual writers.¹⁶ Surprisingly, perhaps, some of the former came to consider Paul's doctrine of

¹³ On the question of justification, cf. my study *Fides Christi. The Justification Debate*, Dublin 1997.

¹⁴ Cf. PIUS XII, Enc. *Mystici corporis* (1943): DH 3816.

¹⁵ Protestant authors who put the doctrine of participation in Christ on centre stage include G. A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel 'in Christo Jesu'*, Marburg 1892; W. BOUSSET, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen 1967 (orig. 1921), and A. SCHWEIZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930 (trans. *The Mysticism of Paul the Apostle*, London 1956). Later on attention to this doctrine waned somewhat in the face of psychological critique, a predominance of ecclesiological and sacramental motifs, and an increased focus on the experience of the action of the Holy Spirit. On the development of the notion, cf. G. SELLIN, *Die religionsgeschichtlichen Hintergründe der paulinischen 'Christusmystik'*, in «Theologische Quartalschrift» 176 (1996), pp. 7-27.

¹⁶ Cf. E. ANCILLI, *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Roma 1990, 3 voll.: 'Cristocentrismo', 'Gesù Cristo', etc.

participation in Christ as the true living centre of his understanding of salvation and Christian life, relegating that of justification to the status of a 'subsidiary crater'.¹⁷ Whatever may be said of this position, it is hard to deny the central role 'Christ-mysticism' plays throughout the entire 'corpus Paulinum': its theology, soteriology and anthropology. The exegete James Dunn, for example, is of the opinion that 'the study of participation in Christ leads more directly into the rest of Paul's theology than justification'.¹⁸

Three principal expressions of Paul's 'Christ-mysticism' may be noted: the Christian is one who lives 'in Christ', 'with Christ', 'through Christ'. Let us take them one by one.

In Christ Perhaps the most common expression of Paul's doctrine of 'participation in Christ'¹⁹ lies in the formulae 'in Christ' (*en Christó*), 'in the Lord' (*en Kyrió*), to be found some eighty-odd times in the 'corpus Paulinum'. Paul employs the formula in three main ways. First for the most part it has objective connotations. In other words, it points to the *redemptive act* that has either taken place already 'in Christ', or depends on what Christ has yet to do.²⁰ Second, 'in Christ' refers to the subjective state of the believer, who 'is in' or 'lives in' the Lord.²¹ And third, the formula 'in Christ' is employed commonly when Paul speaks of himself and his activity, or exhorts believers to adopt a particular attitude or course of action.²²

¹⁷ This is the position for example of Albert SCHWEITZER, who has it that 'the doctrine of justification by faith is... a subsidiary crater, which has formed within the rim of the main crater – the mystical doctrine of redemption through being-in-Christ' *The Mysticism of Paul...*, p. 225.

¹⁸ J.D.G. DUNN, *Participation in Christ*, in *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Mich.; Cambridge 1998, pp. 390-412, here p. 395.

¹⁹ We have made ample use of the study of J.D.G. DUNN, *Participation in Christ*, cit.

²⁰ Cf. for example Rm 3,24; 6,23; 8,2; 8,39; 1 Cor 1,4; 15,22; 2 Cor 3,14; 5,19; Gal 2,17; 3,14; 5,6; Phil 2,5; 4,19; 1 Ts 5,18.

²¹ Cf. for example Rm 6,11; 8,1; 12,5; 16,3; 1 Cor 1,2; 1,30; 15,18; 2 Cor 5,17; Gal 1,22; 2,4; 3,28. With «in the Lord», cf. Rm 16,8-13; 1 Cor 4,17; 9,1; Phm 16.

²² Cf. for example Rm 9,1; 1 Cor 4,15.17; 16,24; 2 Cor 2,17; 12,19; Phil 1,13; 2 Ts 3,12; Phm 20. With «in the Lord», cf. Rm 14,14; 1 Cor 7,22; 15,58; Phil 1,14; 2,19.24; 2,29; 3,1; 4.1.2.4.10.

As a result, the formula 'to be in Christ' may not be reduced to a description of the objective state of being a Christian or a member of the community of believers in Christ; neither can it be explained purely in terms of a personal experience of Christ, dead and risen; nor can it be referred exclusively to belief in his message and teaching. Being 'in Christ' clearly involves all three: being *situated in Christ* (the locative sense of being 'in Christ'),²³ which comes as a result of the previous *indwelling of Christ* in the believer. And the reason why these two elements go together is simple enough: 'being in Christ' is above all the fruit of *grace*, God's own gift to humans. Besides, it is probably correct to say that Paul's way of speaking attempts to give expression to his own intense experience of union with Christ, of being 'caught up in Christ', the result of justifying grace and of his call to be an Apostle. And although his personal experience of the state of being 'in Christ' was more vivid and profound than that of other believers, the very fact he spoke of being 'in Christ' to *all* Christians, as the *sine qua non* basis of their 'being Christian', is a clear indication that this state is not an exceptional one, but corresponds to the common situation of the simple believer.

Perhaps the unifying key to this expression is given in Gal 2,19-20: «I have been crucified with Christ; and it is no longer I that live, but Christ lives in me». In Col 1,27, Paul says, 'Christ in you' is 'the hope of glory'. Likewise Col 3,4 speaks of the future revelation of «Christ who is our life», and in Eph 3,17 Paul prays that «Christ might dwell in your hearts through faith». As a result it can be seen that the three usages of the term 'in Christ' (the objective, the subjective and the paranaetical) do not lie in contradiction with one another. Christ our Redeemer (the objective side) fills believers' lives with his own life (subjective experience), emptying out the 'old man' and the life of sin, thus moving Christians to act in conformity with their new being (the paranaetical aspect). 'For anyone who is in Christ, there is a new creation; the old creation has gone, and now the new one is here' (2 Cor 5,17). The life of the believer has been

²³ Cf. J.D.G. DUNN, *Participation in Christ*, cit., p. 404.

'taken over' by Christ, as it were, 'replaced' by him, and hence it may be said that the believer lives 'in Christ'.

'*With Christ*'. Besides speaking of the life of Christ in the Christian and that of the Christian 'in Christ', Paul often speaks of the Christian as being 'with Christ'.²⁴ On the face of things, the term would seem to denote simply the presence of the Christian 'in the company of' the Lord. The term is particularly common in an eschatological context in Pauline writings, for to the Christian is made the promise of being 'with Christ in heaven'²⁵ and in the parousia.²⁶ Besides, the Christian is said to 'die with Christ' in order to be raised with him in future resurrection.²⁷ Only once, however, in Pauline writings are Christians said to have been made alive 'with Christ' in the *present* moment (Col 2,13). As we have seen, the expression that normally refers to the present situation of Christians is that of being 'in Christ'. However, there are many other *compound* expressions of the term which indicate not only in a generic way that Christians are 'with' Christ, but that they are with Him throughout each and every stage and aspect of his life, death and resurrection.²⁸

The question may be asked: in what way does the expression to be 'in Christ' differ from that of being 'with Christ'? What does the latter add to the former? In brief terms, it may be said that the former speaks in the main of the fact of believers' *living union with Christ*, whereas the latter speaks of our *likeness to him* and at the same time our *distinctness from him*. In that sense Paul makes it clear

²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 401 ff.; E. LOHMEYER, *Syn Christó*, in *Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag, 7 November 1926, 1927*, pp. 218-57; J. DUPONT, *SYN CHRISTO. L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Bruges; Louvain 1952.

²⁵ Cf. for example Phil 1,23; 1 Ts 4,17; 5,10; Col 3,3.

²⁶ Cf. Col 3,4; 1 Ts 4,14.

²⁷ Cf. Rm 6,8; Col 2,20; 2 Cor 4,14.

²⁸ Cf. J.D.G. DUNN, *Participation in Christ...*, p. 402, note 62. Paul speaks for example of 'contending together with' Christ, 'fellow prisoner with' Christ, 'rest in company with', 'die with', 'reign with', 'unite' and 'bond with', 'fellow slave with', 'work with', 'fellow worker with', 'live with', 'yokefellow with', 'fellow heir with', 'participate with', 'participate with', 'fellow imitator with', 'build with', 'be encouraged together with', 'suffer with', 'fellow citizen with', 'groan together with', 'fellow soldier with', 'rejoice with', 'united in spirit with', 'be in travail together with' Christ.

that the 'in Christ' expressions may never be interpreted in terms of a quasi-pantheistic merging between God and humans in Christ. In other words, Christians do live off Christ and should live like Him, but they are never merged with Him. However, it would likewise be mistaken to consider the term 'with Christ' as an expression of the pure *autonomy* of humans who by their own energies and initiative would be in a position to imitate the good example of their Lord and Master. After all, such an understanding would be compatible with a doctrine pure works-righteousness, and therefore out of keeping not only with Paul's doctrine of justification by faith, but also with living 'in Christ' understood as an outworking of Christian justification in general. Perhaps the following words may sum up the theological content of the two expressions: Christians live and die with Christ, rest and work, suffer and rejoice, are crucified, grow and reign with Him, *on account of the fact that* Christ lives in them. It is quite exact to say, therefore, that the life, passion and resurrection of Christ is re-enacted, as it were, in the lives of believers.²⁹

'*Through Christ*'. Closely linked with the formulae 'in Christ' and 'with Christ' is to be found the expression *dia Christou*. It is worth noting that the term 'dia' in Paul very seldom takes the accusative (which would mean 'on account of Christ'),³⁰ but almost always the genitive (meaning literally 'through' Christ). Hence Paul explains that the believer's life 'in Christ' and 'with Christ' comes also 'through Christ'. The formula either involves the saving or com-

²⁹ The following texts from Romans are particularly indicative: «So then we were buried with him through baptism into death... For we have become knit together with the very likeness of death, we shall certainly also be knit together with the very likeness of his resurrection. Knowing this, that our old nature has been crucified with him... But if we have died with Christ, we believe we shall also live with him» (Rm 6,4-8). «The Spirit itself bears witness with our spirit that we are children of God. And if children, also heirs – heirs of God and heirs together with Christ, provided that we suffer with him in order that we might also be glorified with him... For we know that the whole creation groans and suffers the pains of childbirth together up till now... In the same way the Spirit helps us in our weakness... Those he knew beforehand he also predestined to be conformed to the image of his Son» (Rm 8,16-29).

³⁰ Cf. for example 1 Cor 4,10; Phil 3,8.

missioning or final action of God which takes effect through the work of Christ (what might be termed his 'descendent' mediation),³¹ or the life of believers whose prayers come to the throne of God 'through Christ' (his 'ascendant' mediation).³² Paul in his preaching and mission is not interested in a Christ who lived in the past and serves us now as an inspiration to heroic behaviour. Rather Christ is now and remains «an open channel between God and his people»,³³ a living intermediary of creation and salvation. He is the one who makes living 'in Christ' possible and real in the present moment.

But what does 'dia Christou' add to the other formulae that go to describe the state of the Christian, 'in Christ' and 'with Christ'? To clarify this point, it should be noted that God justifies, and believers' prayers come to the throne of the Almighty through Christ not only in an occasional or complementary way, but *through Him alone*. Christ, in other words, is not only a Mediator; rather, he *the* mediator, the only mediator, between God and man.³⁴ According to Paul, just as our *whole* life is 'in Christ' (Christ has replaced the 'old man'), and *everything* we do is 'with Christ', as we have seen above, so also we are saved and justified *only* 'through Christ'. Christ is involved in the totality of salvation, ethics and human life and activity. Christ is present in each and every aspect of the life of the Christian. To put the same thing the other way around, it is probably correct to say that for Paul everything in the Christian that is not *in* Christ, everything believers do that is not *with* Christ, everything that comes to us not *through* Christ, belongs in one way or another to the sphere of sin. In any case, it is quite clear that the life of Christians 'in Christ' and 'with Christ' takes place through Christ himself, and that none of these expressions may be taken in a purely metaphorical or imitative way. From the point of view of the *genesis and experience* of Christian life, perhaps the order should be

³¹ Cf. for example Rm 2,16; 3,24; 5,17.21; 7,4; 1 Cor 15,57; 2 Cor 1,5; 5,18; Gal 1,1; Phil 1,11; 1 Ts 5,9; Eph 1,5; Tit 3,6.

³² Cf. for example Rm 1,8; 5,1; 5,11; 7,25; 16,27; 2 Cor 3,4; Col 3,17.

³³ J.D.G. DUNN, *Participation in Christ...*, p. 406.

³⁴ Cf. 1 Tim 2,5; my study *La mediazione cristiana*, in *Inaugurazione dell'Anno Accademico 98-99* (Pontificia Università della Santa Croce), Roma 1998, pp. 83-105.

inverted by saying that Christians live 'through Christ', 'with Christ' and 'in Christ'.

Consequences. What consequences may be drawn from Paul's teaching that believers participate in the life of Christ, live with him, are justified and sanctified through him? Four may be suggested. *First*, that Christian's relationship with Christ is dynamic in character, in the sense that it has a temporally situated beginning (normally Baptism, but one also thinks of Paul's own conversion), and establishes an ongoing relationship with Christ that involves every moment and every aspect of one's life. Besides, the new life begins at Baptism specifically with an incorporation into the dynamic of Jesus' death and resurrection. As a result, living 'in Christ' always involves partaking in his death and resurrection. *Second*, just as salvation comes through another, Jesus Christ, our being with Christ is always associated with the life of others who are in Christ. Being incorporated into Christ, therefore, Christians are incorporated together into his Body, the Church.³⁵ Participation in Christ, in other words, is a corporate, social, ecclesial phenomenon. *Third*, the fact of living in Christ, with Christ, through Christ, places clear ethical demands on Christian believers while giving them the strength to be faithful to them, for «you must recognise yourselves dead indeed to sin and alive to God in Jesus Christ» (Rm 6,11; cf. 6,12-14). Mystical union with Christ on no account takes Christians out of the real world of everyday life in society. Being a Christian is not only a *state* one is in; it also constitutes a *duty*, a mission: it is at one and the same time an 'is' and a 'must'. *Fourth*, belonging to Christ, living his life, being incorporated into his body, and living a new life, Paul experiences an inner compulsion to communicate the word of God to all peoples, to live and work as an Apostle. «Christ's love constrains/controls us» he says, in justifying his mission to the Corinthians (2 Cor 5,14), for «when we reflect that if one man has died for all, then all men should be dead; and the reason he died for all was so that living men should live no longer for themselves, but

³⁵ Cf. J.D.G. DUNN, *Participation in Christ*, cit., pp. 408-10.

for him who died and was raised to life for them» (v. 15). Through Paul's preaching, converts experience no less than 'the grace of Christ' (Gal 1,6). In spite of the unworthiness that comes from having persecuted the followers of Christ (1 Cor 15,9; Gal 1,13-14; Act 8,3), he feels interiorly *obliged* to preach the word of God: «woe to me if I do not preach the Gospel» (1 Cor 9,16).

It is quite clear that Paul's encounter with the risen Lord on the road to Damascus, his living union with Christ, and the apostolic mission following it are two sides of the one coin.³⁶ The depth of his union with Christ is expressed in all exactitude in the totality and single-mindedness of his mission to the Gentiles. Justifying grace, mystical and ethical life, belonging to Christ's Body, as well as apostolic witness and preaching, are unbreakably linked with one another in the life of the Apostle to the Gentiles. But an important question remains. All Christians participate in Christ by grace. This is the basis of his preaching. But does this mean they are called to the apostolate as Paul was, with the same force, and drive, and imperious quality? Certainly not all Christians received the same calling Paul received. Yet, the Apostle is convinced that the Spirit provides a wide variety of ministries within the Church, for the edification of Christians and also for the evangelisation of the world.³⁷ But does this mean that *each and every Christian*, by the simple fact of their Baptism, is meant to be an apostle, sent by Christ to preach the Good News? Paul, it would seem, does not give a conclusive reply to the question.³⁸

³⁶ Cf. my study *Fides Christi*, cit., pp. 169-85, especially pp. 174-7.

³⁷ «There is a variety of gifts but always the same Spirit; there are all sorts of service to be done, but always to the same Lord... The particular way in which the Spirit is given to each person is for a good purpose. One may have the gift of preaching with wisdom given by the Spirit; another may have the gift of preaching instruction given him by the same Spirit; and another the gift of faith given by the same Spirit; another again the gift of healing, through this one Spirit; one the power of miracles; another, prophecy; another the gift of recognising spirits; another the gift of tongues and another the ability to interpret them» (1 Cor 12,4-10).

³⁸ Cf. J.D.G. DUNN, *Participation in Christ...*, pp. 626 ff.

2. *Aspects of the Christian mission in the Gospels*

Throughout the Gospel all the actions and words of Jesus are referred to his heavenly Father, and as a result the people glorified God for his great works (Mt 15,31; Lk 7,16; 13,13). The apparent frustration and indignation that Jesus experienced in the presence of some of the Jewish leaders shows this. «If I am not doing the works of my Father», Jesus says in the gospel of John, «then do not believe me; but if I do them, even though you do not believe me, believe the works, that you may know and understand that the Father is in me and I am in the Father» (Jn 10,37 f.). In other words, it is not only Jesus' lifestyle that would remind people of God and his great works, by referring them perhaps to the memory of the words and great deeds of patriarchs and prophets. Rather, his very works are divine works, which refer directly to his Father and reveal divine life. «Whoever sees me sees the Father» (14,9). Although all authority ultimately comes from God (Rm 13,1), the people perceived in the words and works of Jesus a special power and incontrovertible truth. «And when Jesus finished these sayings, the crowds were astonished at his teaching, for he taught them as one who had authority, and not as their scribes» (Mt 7,28-9).

Something of a kind may to be seen to happen in the lives of Jesus' followers. In particular, Matthew's mission discourse (Mt 10,1-11,1) makes it clear that rejection of those sent by him amounts to rejection of Jesus himself and of his message, for they are carriers of his authority and his divine power. «So every one who acknowledges me before men, I also will acknowledge before my Father who is in heaven; but whoever denies me before men, I also will deny before my Father who is in heaven... He who receives you receives me, and he who receives me receives him who sent me» (Mt 10,32-3.40; cf. 10,15.19-20.22). Again, it is not that the 'lifestyle' or virtues of the apostles themselves (whose defects and limitations were often quite apparent) would be in a position to lead people to God on their own strength. Rather, on the basis of a complete and tangible *detachment* from material support (Mt 10,8-10), and a full faith-

attachment to Jesus, their preaching and actions would be identified with those of their Master.

In the gospel of Matthew, after preaching the beatitudes, Jesus sums up his teaching in the following saying: «Let your light so shine before men, that they may see your good works and give glory to your Father who is in heaven» (Mt 5,16). This text, often commented on by Blessed Josemaría, clearly expresses the inseparability between the Christian's holiness before God, and their apostolic action, as dimensions of the good works they perform. Matthew makes it clear that the light present in the life of true followers of Jesus is not meant to attract attention towards *themselves*, but rather to induce people to glorify *God*.

Again, however, the question remains: is this commissioning and sending forth applicable to the Twelve alone (Mt 11,1), or in an ample sense may it be applied to all believers in Christ?

III. Blessed Josemaría's reflections on the Christian as 'alter Christus — ipse Christus'

Blessed Josemaría speaks of the Christian as 'alter Christus' and/or 'ipse Christus' on many occasions throughout his published writings.³⁹ Four particular features may be noted.

First, even though in his earliest published work ('The Way', previously published in part as 'Consideraciones espirituales') Blessed Josemaría designates the priest as 'alter Christus',⁴⁰ and the subject of 'ipse Christus' as the 'varón-apóstol',⁴¹ or apostolic man, the subject of the phrase is almost invariably *the ordinary Christian*, taken either individually or collectively ('the Christian',⁴² 'each Christian',⁴³ 'Christians',⁴⁴ 'all Christians'⁴⁵). He adds, however, that

³⁹ Here we follow A. ARANDA, *Cristo presente...*, especially the table of sixteen texts from published works presented on pp. 251-3.

⁴⁰ Cf. W 66-67.

⁴¹ Cf. W 687.

⁴² Cf. CPB 21; 96; 115.

⁴³ Cf. Cnv 58; CPB 104; 107; 120; 150; 183; 185; FOG 6.

⁴⁴ Cf. CPB 106; 121; Frg 74.

⁴⁵ Cf. VC 6.

being 'alter Christus — ipse Christus', though characteristic of all Christians, is to be found in a direct way in the priest, «by virtue of the sacrament» of Holy Orders.⁴⁶

Second, at times the Founder of Opus Dei says that the Christian 'is' another Christ, Christ himself,⁴⁷ in this way referring to the *state* of being Christian. However, he also has it that being 'alter Christus — ipse Christus' is a *task*, a duty, an aspiration for the Christian. At times he says that the Christian believer 'is called to be' 'alter Christus — ipse Christus',⁴⁸ that 'God calls him to be' one,⁴⁹ that he 'feels the urgency of being' one,⁵⁰ that he 'must be', 'is obliged to be' 'alter Christus — ipse Christus',⁵¹ 'is and wants to be'⁵² or 'makes up his mind to be'⁵³ or 'will be'⁵⁴ another Christ, Christ himself. Being 'alter Christus — ipse Christus', therefore, is both a state in which the Christian lives, and a pressing invitation to live up to what one already is. This paradox of simultaneously being a Christian and not being (fully) a Christian, would seem to indicate that being 'alter Christus — ipse Christus' is primarily the work of divine grace: God is the one who both constitutes people as 'other Christs', and brings them firmly and gently to their destiny of full filial identification.

Third, Blessed Josemaría handles the two elements of the binomial 'alter Christus — ipse Christus' in different ways. The term 'ipse Christus', 'Christ himself' is often used on its own,⁵⁵ and more frequently so than is 'alter Christus'.⁵⁶ The terms are often placed

⁴⁶ «What is the identity of the priest? That of Christ. All of us Christians can and should be not just other Christs, *alter Christus*, but Christ himself: *ipse Christus!* But in the priest this happens in a direct way, by virtue of the sacrament» *A Priest forever*, in LC, n. 68.

⁴⁷ Cf. CPB 107; 104; 106; 115; W 687.

⁴⁸ Cf. CPB 21.

⁴⁹ Cf. CPB 150.

⁵⁰ Cf. FOG 6.

⁵¹ Cf. Cnv 58; CPB 96; 120; 183; Frg 74.

⁵² Cf. CPB 121.

⁵³ Cf. CPB 185.

⁵⁴ Cf. VC 6.

⁵⁵ Cf. CPB 107; 115; 120; 121; Frg 74.

⁵⁶ Cf. CPB 21; 150, 185; W 687.

together more or less as equivalents.⁵⁷ On other occasions, however, the term 'ipse Christus' is presented as an intensification and culmination, as it were, of the term 'alter Christus'. «But we have to join him [Christ] through faith», he writes, «letting his life show forth in ours to such an extent that each Christian is not simply 'alter Christus': another Christ, but 'ipse Christus': Christ himself!»⁵⁸ Blessed Josemaría seems to be saying that the Christian is not only 'alter Christus', but also, and even more so, 'ipse Christus'. This would seem to indicate that the two terms are not entirely equivalent. Given the fact that the term 'ipse Christus' seems to bring out the full import of being 'alter Christus', and not the other way around (besides being the more frequently used of the two), it is fair to say that 'ipse Christus' is what best describes the inner identity of the Christian believer according to the writings of the Founder of Opus Dei.

Fourth, Blessed Josemaría associates a wide variety of aspects of Christian spirituality and mission of the Christian with the term 'alter Christus — ipse Christus'. Two main groups of texts may be found, those referring to Christian believers personally, to their work and relationship with God, and those relating more directly to apostolate and Christian witness towards other people; in other words, the binomial has a personal and apostolic meaning and application. Of course the two are completely tied in with one another, and any distinction between them remains to some degree artificial.

On the one hand, according to the Founder of Opus Dei, the Christian, 'alter Christus — ipse Christus', contemplates the life of Christ, imitates his actions as a child of God, follows Jesus by doing his or her duty, sanctifying professional work and obligations of state, offers all things to the Father, in union with the mediating action of Christ, is a priest of his or her own existence.

On the other hand, as a result of being and living as 'alter Christus — ipse Christus', Christians strive to ensure that the life of the Master is shown forth in all they do, as they consider themselves co-

⁵⁷ Cf. Cnv 58; CPB 56; 106; 183; FOG 6; VC 6.

⁵⁸ Cf. CPB 104.

redeemers with Christ, bringing others to take part in Redemption, knowing themselves to be called to serve all humankind, like Christ, and continue the mission of Christ by sanctifying temporal structures from within, perpetuating in this way the mission of Christ towards the whole of humanity.⁵⁹

In other words, the expression 'alter Christus — ipse Christus' offers a succinct summary of the entirety of Christian existence, interior and exterior, in all its richness, dynamism and simplicity.

The union of holiness and apostolate. Perhaps the most novel feature of Blessed Josemaría's writings lies in the direct connection he makes between *being a Christian* and *being an apostle*. On the basis of a study of Antonio Aranda⁶⁰ and others, this tension may be explained more or less in the following terms. The Christian is 'alter Christus', in that his or her life is and should be ever more similar to that of Christ's, as a result of the Christifying (or divinising) action of God's grace, and human correspondence to it; this correspondence consists precisely of imitating the life of Christ as we know it through the gospels and Christian tradition. In this way the very way

⁵⁹ Cf. the analysis of A. ARANDA, *Cristo presente...*, pp. 251-4.

⁶⁰ «El *alter Christus* es el bautizado, configurado por el Espíritu Santo con Cristo, al que sigue asumiendo libremente los deberes de su consagración-misión; es decir, es el cristiano en su estado de crecimiento en la semejanza con el Hijo Redentor, progresando en su identificación con Él, en la íntima unidad entre su condición personal y su participación activa en la misión de la Iglesia. El *ipse Christus* no es otro cristiano sino ése mismo, como uno y el mismo es Cristo, pero el beato Josemaría lo contempla ahora no sólo en cuanto sujeto del proceso de identificación con Cristo, sino en cuanto participante ya de la meta en cada etapa del proceso aunque éste continúe. Si se es otro 'otro Cristo' en la indestructible unidad de la consagración-misión participada, se está siendo ya 'el mismo Cristo' en cuanto a la eficacia salvífica también participada. El *alter Christus*, capacitado y llamado a una identificación progresiva con el Hijo Redentor, es ya, mientras aún camina por esa vía, participante de su eficacia redentora y, por eso, está haciendo ya presente a Cristo entre los hombres: está siendo una imagen viva suya; está siendo 'el mismo Cristo' en cada uno de los instantes en que es instrumento eficaz de corredención... El *alter Christus* es así, aquí y ahora, *ipse Christus*: Cristo mismo que sigue estando presente entre los hombres, en cuanto que está presente la eficacia de su función redentora participada. En el ejercicio por parte del *alter Christus* de su función apostólica, se actualiza la eficacia redentora de Cristo: la acción eficaz del Redentor se hace presente en la del corredentor. Jesús sigue así 'pasando' entre los hombres» (A. ARANDA, *Cristo presente...*, p. 238).

Christ lived is (and should be) reproduced in Christians, in their actions and attitudes. Christians are meant to be living icons of the life of Christ. In this way their lives serve as a luminous beacon to those around them, thus leading them to God.

But in a fuller and more definitive sense of the word, the Christian is also —according to the spiritual experience of Blessed Josemaría— ‘*ipse Christus*’, Christ himself, in that the grace by which the Christian becomes an ‘alter Christus’ is *Christ’s own grace*, Christ’s own life, and is meant to be made ‘visible’ in and through the life of Christians. In other words, Christ lives and acts in the world through those who live in him and are enlivened by his grace, and not merely through the Christ-like virtues they manage to live. In and through Christians who live in Christ, the living Christ continues acting *directly* in the world, «that the thoughts of many hearts may be revealed» (Lk 2,35). Not only *in* Christians does Christ work, making them ever more like Himself, but, at one and the same time, he works *through* them. The same divine grace that gives rise to the virtues (which may as yet be far from perfection) acts and works, besides, through the Christian on other people, preparing them for faith and conversion. In other words, grace not only sanctifies those who receive it, making them become like Christ, ‘christiform’, living icons of Christ throughout history; it is also meant to sanctify those who come into contact with Christians. Thus Christian apostolate cannot be reduced to the mere example of more or less presentable Christian living.

IV. Testing the essentially apostolic and missionary character of Christian holiness

The reader may observe that the interpretation offered of the texts in which Blessed Escrivá uses the binomial ‘alter Christus — *ipse Christus*’ is a valid and inspiring one. Being a Christian and being an apostle clearly go hand in hand. At the same time it is an interpretation; the texts are suggestive, but hardly go to prove a *strict* association, in the theological sense, between the two elements. For something as serious and innovative, theologically speaking, as the

attribution of a *directly* apostolic, missionary or ecclesial aspect to Christian grace present in the ordinary baptised Christian, it would hardly seem sufficient to cite a relatively small number of texts that make this connection in a passing way. It is clearly necessary to test and further demonstrate the truth value of this connection. Four different arguments may be used: authority, theology, practical confirmation, seeking confirmation in other writings in Blessed Josemaría. Lack of space prevents greater attention being paid to the first three; the fourth will be considered more thoroughly.

1. Arguments by authority

Vatican II's teaching on the universal call to holiness and apostolate, particularly in *Lumen Gentium* and *Apostolicam Actuositatem*, confirms in general terms Blessed Josemaría's conviction of the convergence between holiness and apostolate. Many pointers may also be found in John Paul II's encyclical *Redemptoris missio*. Besides, it is not difficult to perceive that all the principal features of Paul's doctrine of grace (living 'in' Christ, 'with' Christ, 'through' Christ) that we saw above, may to be found in Blessed Josemaría's designation of the Christian as 'alter Christus', 'ipse Christus'. Although at a descriptive and linguistic level the differences and nuances between the two are many, Blessed Josemaría's explanations of the reality of Christian life are clearly inspired in Paul: the life of Christ is present in all Christians by the very fact of their being so; it is at once a state and a pressing invitation to be faithful to one's Christian identity; it should be understood not in a metaphorical, but in a real way, in terms of a gift coming to us from God through Jesus Christ; it refers to one's personal relationship with God, to living virtuously in society, and to one's relationship with other people. Besides, the universal apostolic zeal of the Apostle to the Gentiles finds a continuous resonance in the life and writings of the Founder of Opus Dei.⁶¹ The same may be said of the Gospel's teaching on the living presence of Christ in believers.

⁶¹ Cf. my study *The Charism of the Founder of Opus Dei*, in «Annales Theologici» 14 (2000), pp. 401-446.

2. *Theological arguments*

From the theological standpoint it is apparent that the continuity Blessed Escrivá posits between the search for Christian holiness and apostolate is fully in keeping with Christian anthropology and ecclesiology: his teachings on the unity of life of Christians and ‘naturalness’ would hardly make sense should being a Christian be divorced from being a Christian witness and apostle, since the social and individual aspects of being Christian (and being human) are simply inseparable; from the ecclesial standpoint, his understanding confirms the fact that God has wanted to stand in need of human mediations in the communication of grace, mediations not only associated with the sacraments, but also those in which Christ’s life is made present when ordinary Christians exercise their common priesthood in the midst of society.

3. *The living confirmation of Blessed Josemaría’s message*

Considerable importance must be given to the fact that the message of the Founder of Opus Dei has actually come to be accepted and lived and passed on in turn by very many Christians from a wide variety of backgrounds and cultures.⁶² Blessed Josemaría himself was very aware of this reality. One example among many may be taken. In the homily «The Christian’s Hope» preached in 1968 and published in ‘Friends of God’, he said: «A good number of years ago, with a sense of conviction that was growing stronger in me each day, I wrote: ‘Put all your hope in Jesus. You yourself have nothing, are worth nothing, can do nothing. He will act, if only you abandon yourself in him’ [from his *Consideraciones espirituales*, written in the early 1930’s]. Time has gone by, and that conviction of mine has grown even stronger and deeper. I have seen many souls with such

⁶² On this question, cf. my study *La virtù della speranza e l’ascetica cristiana in alcuni scritti del Beato Josemaría Escrivá, Fondatore dell’Opus Dei*, in «Romana» 12 (1996) 262-279, which also refers to Mgr. Alvaro DEL PORTILLO’s preface *Significado teológico-espiritual de “Camino”* to *Estudios sobre “Camino”*, J. MORALES (ed.), Rialp, Madrid 1989, pp. 45-56.

hope in God that it has set them marvellously ablaze with love, with a fire that makes the heart beat strong and keeps it safe from discouragement and dejection, even though along the way they may suffer and at times suffer greatly». ⁶⁵ The Founder of Opus Dei, in other words, did not simply preach a message and then 'hope for the best'; he intended the message to truly bear fruit by the grace of God, and the fact that many people answered God's call through his life and preaching confirmed him in its value and validity.

4. *Other texts of Blessed Josemaría confirming the inseparability of holiness and apostolate*

In the coming paragraphs we will suggest a number of apparently disparate motifs arising frequently throughout the ascetical writings of Blessed Josemaría that confirm that Christian holiness is indeed inseparable from apostolate. Though others could be mentioned (the Christian as light, salt and leaven in society; the common priesthood of the faithful; the believer as a burning brand within society, etc.), we shall briefly examine the following motifs: (1) «Christ is alive in Christians»; (2) Christian apostolate as a 'compelle intrare'; (3) the Christian as one who gives off the 'bonus odor Christi', or «good fragrance of Christ»; (4) «to hide and disappear is for me, so that Jesus alone may shine out».

«*Christ is alive in Christians*». The title of Blessed Josemaría's first collection of homilies, *Christ is passing by*, published in 1973, two years before his death, expresses this idea in a graphic way. The Founder of Opus Dei not only affirms that Christ is present in society and in the hearts of believers, through the Gospels, in the sacraments, and by the sending of the Holy Spirit. Christ is present, Christ is *passing by*, he says, knocking delicately yet unmistakably at innumerable human hearts (Rv 3,20), in and through the lives of his followers. For Blessed Josemaría, this is something more than a metaphor, as the homily *Christ Present among Christians*, preached

⁶⁵ FOG 205.

on Easter Sunday, 1967, and published in the same volume, demonstrates. The homily starts with the idea that Christ, the risen Christ, is now truly and, as it were, 'personally' alive. He lives now in the Church, especially in the Eucharist, but also, he says, «Christ is alive in Christians».⁶⁴ Besides, he makes it clear that this living presence of Christ in the world through Christians is an expression of the binomial 'alter Christus — ipse Christus' considered above. «But we have to join him through faith, letting his life show forth in ours to such an extent that each Christian is not simply 'alter Christus': another Christ, but 'ipse Christus': Christ himself!».⁶⁵ Christ's own life shines forth in that of the Christian. Blessed Josemaría's understanding of this idea in *Christ Present among Christians* may be worked out in the five stages.

First, the basis is the very life and work of Christ. What takes place in the life of the Christian has taken place already in Christ himself, given his very constitution as God-man. «You cannot separate the fact that Christ is God from his role as redeemer. The Word became flesh and came into the world 'to save all men'». That is to say, Christ's holiness, as the Word incarnate before his Father, is simply inseparable from his mission. As a result, continues the author, «with all our personal defects and limitations, we are other Christs, Christ himself, and we too are called to serve all men».⁶⁶ Speaking of Christ's way of acting, he goes on to say: «All this human behaviour is *the behaviour of God*. 'For in him dwells all the fullness of the god-head bodily'. Christ is God become man: a complete, perfect man. And through his human nature, he shows us what his divine nature is. Recalling this human refinement of Christ, who spent his life in the service of others, we are doing much more than describing a pattern of human behaviour; *we are discovering God*. Everything Christ did has a transcendental value. It shows us the nature of God and beckons us to believe in the love of God who created us and wants

⁶⁴ CPB 104.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ CPB 106, citing 1 Tim 2,4 and 1 Jn 2,7-10.

us to share his intimate life».⁶⁷ In the action of Christ, not only can we observe a pattern of behaviour, Blessed Josemaría is saying, an exemplary way of acting, but God's own actions among humans, what elsewhere is would refer to with the term 'Opus Dei, operatio Dei'.

Second, this vital union with Christ comes about in the Christian by the sacraments of Christian initiation, not by any supplementary rite or designation. «A Christian knows that he is grafted onto Christ through baptism. He is empowered to fight for Christ through confirmation, called to act in the world sharing the royal, prophetic and priestly role of Christ. He has become one and the same thing with Christ through the Eucharist, the sacrament of unity and love. And so, like Christ, he has to live for other men, loving each and every one around him and indeed all humanity».⁶⁸

Blessed Josemaría notes, however, that «our sins can make it difficult to recognise Christ. That is why we must face up to our personal miseries and seek to purify ourselves. But in doing this, we must realise that God has not promised us a complete victory over evil in this life. Instead he asks us to fight».⁶⁹ It is interesting to note, therefore, and this is the *third* point, how in Blessed Josemaría's writings Christ's living presence in Christians is not seriously prejudiced by their imperfections. «Not so much despite our wretchedness but in some way through it, through our life as men of flesh and blood and dust, Christ is shown forth: in our effort to be better, to have a love which wants to be pure, to overcome our selfishness, to give ourselves fully to others — to turn our existence into a continuous

⁶⁷ CPB 109, citing Col 2,9. Emphasis added. The text continues: «Jesus' dealings with men go much further than words or superficial attitudes. Jesus takes them seriously and wants to make known to them the divine meaning of their life. Jesus knows how to be demanding, how to direct men to face up to their duties. If we listen to him, he weans us from comfort and conformity, and brings us to know the thrice-holy God. For Jesus is moved by hunger and sorrow, but what moves him most is ignorance. 'As he landed he saw a great throng, and he had compassion on them, because they were like sheep without a shepherd; and he began to teach them many things' (Mk 6,34)».

⁶⁸ CPB 106.

⁶⁹ CPB 114.

service».⁷⁰ «With all our personal defects and limitations, we are other Christs, Christ himself».⁷¹ This brings us to the *fourth* point.

In order not only to 'be' 'alter Christus — ipse Christus', but to live in keeping with this dignity, the Founder of Opus Dei goes on to explain that baptismal consecration places weighty demands on believers. In order that the Christians may become Christ who 'is passing by', he gives exceptional importance to their contemplation of the life of Jesus. «But to be Christ himself, we must see ourselves in him. It's not enough to have a general idea of the spirit of Jesus' life; we have to learn the details of his life and, through them, his attitudes. And, especially, we must contemplate his life, to derive from it strength, light, serenity, peace... It is not a matter of just thinking about Jesus, of recalling some scenes of his life. We must be completely involved and play a part in his life. We should follow him as closely as Mary his Mother did, as closely as the first twelve, the holy women, the crowds that pressed about him. If we do this without holding back, Christ's words will enter deep into our soul and will really change us».⁷² If Christians want to be apostles, he continues, «if we want to bring other men and women to our Lord, we must first go to the Gospel and contemplate Christ's love. We could take the central events of his passion, for, as he himself said: 'Greater love has no man than this, that a man lay down his life for his friends'. But we can also look at the rest of his life, his everyday dealings with the people he met. In order to bring men his message of salvation and show them God's love, Christ, who was perfect God and perfect man, acted in a human and a divine way. God comes down to man's level. He takes on our nature completely, except for sin.»⁷³ These texts, though belonging to the last decade of the Founder's life, reflect his preaching and writings from the very beginning.⁷⁴

⁷⁰ CPB 114.

⁷¹ CPB 106, citing 1 Tim 2,4 and 1 Jn 2,7-10.

⁷² CPB 107.

⁷³ CPB 107, citing Jn 15,13.

⁷⁴ In the homily *Christ present among Christians*, he says: «In the early years of my life as a priest, I used to give people presents of copies of the Gospel and books about the life

Fifth, and last, being an 'alter Christus — ipse Christus' requires the virtue of charity. «We have gone to the Gospel to contemplate Jesus' dealings with men and to learn to bring him to our fellow men, being ourselves other Christs. Let's apply this lesson to everyday life, to our own life... When a Christian makes Christ present among men by being Christ himself, it is not only a matter of being a considerate, loving person, but of making the Love of God known through his human love. Jesus saw all his life as a revelation of this love. As he said to one of his disciples, 'He who has seen me has seen the Father'». ⁷⁵ Again, it is made clear that it is not enough for a Christian to be a loving person, kind and affectionate, in that way possibly drawing more attention to oneself than to Christ; rather the believer is capacitated and bound *to love on God's behalf and in a divine way*, so that those loved by a Christian may be in a position to experience in the first place the love of God, just as those who had seen Jesus had 'seen' the Father.

Blessed Josemaría's reflection on Christ being present among Christians is based on the encounter of Jesus' disciples on their way back to Emmaus. «When they draw near the village», we read in the homily «he makes as if he is going on, but the two disciples stop him and practically force him to stay with them. They recognise him later when he breaks the bread. The Lord, they exclaimed, has been with us! 'And they said to each other: Was not our heart burning within us while he was speaking on the road and explaining to us the Scripture?' Every Christian should make Christ present among men. He ought to act in such a way that those who know him sense 'the fragrance of Christ'. Men should be able to recognise the Master in his

of Jesus. For we do need to know it well, to have it in our heart and mind, so that at any time, without any book, we can close our eyes and contemplate his life, watching it like a movie. In this way the words and actions of our Lord will come to mind in all the different circumstances of our life» CPB 107. This autobiographical reference is to be found in point 382 of *The Way*: «When I made you a present of that Life of Jesus, I wrote as an inscription. May you seek Christ: may you find Christ: may you love Christ». The following point of *The Way* is also indicative: «How I wish your bearing and conversation were such that, on seeing or hearing you, people would say: This man reads the life of Jesus Christ» (n. 2).

⁷⁵ CPB 114-5, citing Jn 14,9.

disciples». ⁷⁶ Being and living as ‘alter Christus — ipse Christus’, being Christ present among Christians, is thus clearly linked with Paul’s description of Christian life as the ‘good fragrance of Christ’ (‘bonus odor Christi’), which Blessed Josemaría comments upon often in his published works.

Giving off «the good fragrance of Christ». Blessed Josemaría develops this theme in the use he makes of the term ‘the good fragrance of Christ’ (2 Cor 2,15), the ‘bonus odor Christi’ as the Vulgate translation has it.

On several occasions, the Founder of Opus Dei speaks of prayer as the basis of all Christian life and apostolic endeavour, in the midst of everyday activities, «... right there, not taken away from those things, but with our hearts fixed on God. Then our words, our actions — our defects! — will give forth the ‘bonus odor Christi’, the sweet fragrance of Christ, which other men will inevitably notice and say: ‘Here is a Christian’». ⁷⁷ The ‘bonus odor Christi’ as lived the Christian will be so ordinary and natural that generally it is hardly noticed, showing itself in a wide range of human virtues. ⁷⁸ Blessed Josemaría for example speaks of the ‘bonus odor Christi’ when speaking of the virtue of chastity, ⁷⁹ of the need to live a noble life, ⁸⁰ and especially in affectionate charity. «To impreg-

⁷⁶ CPB 105, citing Lk 24,32 and 2 Cor 2,15 (‘bonus odor Christi’).

⁷⁷ FOG 271.

⁷⁸ Cf. CPB 36. «The ideal is not out of reach. A Christian is no Tartarín of Tarascón, a literary character bent on hunting lions in the corridors of his home, where they were not to be found. I always speak about real daily life, about the sanctification of work, of family bonds, of friendships. If we aren’t Christian in these things, where will we be Christian? The pleasant smell of incense comes from some small, hidden grains of incense placed upon the burning charcoal. Likewise is the ‘aroma of Christ’ noticed among men — not in a sudden burst of flame, but in the constant red-hot embers of virtues such as justice, loyalty, faithfulness, understanding, generosity and cheerfulness».

⁷⁹ Cf. Frg 92: «The ‘bonus odor Christi’, the fragrance of Christ, is also that of our clean life, of our chastity — the chastity of each one in his own state, I repeat — of our holy purity, which is a joyful affirmation. It is something solid and at the same time gentle; it is refined, avoiding even the use of unfitting words, since they cannot be pleasing to God».

⁸⁰ Cf. CPB 36: «We offer frankincense that rises up to the Lord: our desire to live a noble life which gives off the ‘aroma of Christ’».

nate our words and actions with his aroma is to sow understanding and friendship. We should accompany others so that no one is left, or can feel, abandoned. Our charity has to be affectionate, full of human warmth... That is what Jesus Christ teaches us». ⁸¹ Christians by living in this way will «console and help and especially bring God's light to others». ⁸² Blessed Josemaría comments on other occasions on the need for Christians being light for others. ⁸³

It is interesting to note that, as with other expressions examined earlier, the 'bonus odor Christi' present in the Christian, though expressive of the incisiveness and humanity of Christian life and apostolate, is not taken to be incompatible with the presence in the Christian of limitations and defects. And the reason is clear: *Christ* is present and active among Christians (in spite of their defects), which is not the same as *Christians* (without defects) being present and active in society *on behalf of Christ*.

Christian apostolate as a «compelle intrare». Given that the presence of Christ in the Christian is considered in terms of the 'bonus odor Christi', the good fragrance of Christ, which gently spurs others to come close to God, it may come as a surprise that Blessed Josemaría presents Christian apostolate in terms of the

⁸¹ Cf. CPB 36. The text continues: «If a Christian does not love with deeds, he has failed as a Christian, besides failing as a person. You cannot think of others as if they were digits, or rungs on a ladder on which you can rise, or a multitude to be harangued or humiliated, praised or despised, according to circumstances. Be mindful of what others are — and first of all those who are at your side: children of God, with all the dignity that marvellous title entails... We have to behave as God's children toward all God's sons and daughters. Our love has to be a dedicated love, practised every day and made up of a thousand little details of understanding, hidden sacrifice and unnoticed self-giving. This is the 'aroma of Christ' that made those who lived among our first brothers in the faith exclaim: See how they love one another!...».

⁸² CPB 156. «The external signs of love should come from the heart and find expression in the testimony of a Christian life. If we have been renewed by receiving our Lord's body, we should show it. Let us pray that our thoughts be sincere, full of peace, self-giving and service. Let us pray that we be true and clear in what we say — the right thing at the right time — so as to console and help and especially bring God's light to others. Let us pray that our actions be consistent and effective and right, so that they give off 'the good fragrance of Christ,' evoking his way of doing things» *ibid*.

⁸³ Cf. CPB 10; 72.

‘compelle intrare!’ He is referring here to the parable of the marriage feast, told by the evangelist Luke (14,8-24). When the first guests do not respond to the invitation, the master orders the servants to «go out into the highways and hedgerows and compel — ‘compelle intrare’ — people to come in» (Lk 14,23). How can the gentle urging of authentic Christian life, word and example, be compatible with people being compelled in one way or another to accept God’s gifts?

Blessed Josemaría himself is quite aware of the apparent contradiction. «Surely this is coercion», he said, «an act of violence against the legitimate freedom of each individual conscience?»⁸⁴ However, he goes on to explain: «if we meditate on the Gospel and reflect on the teachings of Jesus, we will not mistake these commands for coercion. See how gently Christ invites: ‘If you have a mind to be perfect... If any man would come after me...’. His ‘compelle intrare’ implies no violence, either physical or moral. Rather, it reflects the power of attraction of Christian example, which shows in its way of acting the power of God... When we breathe this air of freedom we see clearly that evil is an enslavement, not a liberation... Such a person may show that he has acted according to his preferences, but he does not speak with the voice of true freedom, because he has become the slave of his decision and he has decided for the worst, for the absence of God, where there is no freedom to be found’.⁸⁵ Blessed Josemaría sums up the content of the ‘compelle intrare’ as follows. «It is not a kind of material push, but the abundance of light, of doctrine, the spiritual stimulus of your prayer and your work, which is an authentic witness of doctrine; the sum total of the sacrifices which you know how to offer; the smile coming to your lips because you are sons of God; filiation which fills you with a serene happiness —even though adversities will also be there—

⁸⁴ FOG 37.

⁸⁵ FOG 37. The text cites St Augustine: «See how the Father attracts. He delights in teaching, and not in imposing necessity on men. That is how he attracts men towards himself» *In Ioannis Evangelium Tractatus*, 26,7 (PL 35,1610).

which others see and envy. Add to all this your human grace and qualities, and we have the content of the 'compelle intrare'.⁸⁶

The imperative and efficacious character of Christian apostolate is not opposed, therefore, to the humanity and gentleness of the life of Christ present in the believer. Again the example of the Apostle to the Gentiles, who «became all things to all men, that I by all means may save some» (1 Cor 9,22), comes easily to mind.

«To hide and disappear is for me, so that Jesus alone may shine out». Throughout his life the Founder of Opus Dei took the following as his personal motto: 'to hide and disappear is for me, so that Jesus alone may shine out'.⁸⁷ He always preferred to communicate the love of God to others in the most human and natural way possible: through the clear and serene though not dazzling light of his ordinary, everyday life, words and example. For him this aspiration to stay in the background was one of the clearest manifestations of the 'bonus odor Christi', that characterises the life of the Christian, of the apostle.⁸⁸

⁸⁶ «No es como un empujón material, sino la abundancia de luz, de doctrina; el estímulo espiritual de vuestro oración y de vuestro trabajo, que es testimonio auténtico de la doctrina; el cúmulo de sacrificios, que sabéis ofrecer; la sonrisa, que os viene a la boca, porque sois hijos de Dios: filiación que os llena de una serena felicidad —aunque en vuestra vida, a veces, no faltan contradicciones—, que los demás ven y envidian. Añadid, a todo esto, vuestro garbo y vuestra simpatía humana, y tendremos el contenido del 'compelle intrare'» *Letter*, 24-X-1942, n. 9.

⁸⁷ «Ocultarme y desaparecer es lo mío, que sólo Jesús se luzca'. «He sentido en mi alma, desde que me determiné a escuchar la voz de Dios —al barruntar el amor de Jesús—, un afán de ocultarme y desaparecer; un vivir aquel *illum oportet crescere, me autem minui* (Jn 3,30); conviene que crezca la gloria del Señor, y que a mí no se me vea» *Letter* 29-XII-1947/14-II-1966, n. 16, cited in A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei, vol. 1: ¡Señor que vea!*, Madrid 1997, p. 317. As a result, when Opus Dei began, «yo no puse a la Obra ningún nombre. Hubiera deseado, de ser posible —no lo era—, que no hubiera tenido nombre, ni personalidad jurídica [...] Mientras, llamábamos a nuestra labor sencillamente así: 'La Obra'» *Apuntes íntimos*, n. 1867, cit. in *ibid.*, p. 331. «Otros institutos tienen, como una bendita prueba de la predilección divina, el desprecio, la persecución, etc. La Obra de Dios tendrá esto: pasar oculta» *Apuntes íntimos*, n. 581, cit. in *ibid.*, p. 351.

⁸⁸ «We have to behave as God's children toward all God's sons and daughters. Our love has to be a dedicated love, practised every day and made up of a thousand little details of understanding, hidden sacrifice and unnoticed self-giving. This is the 'aroma of Christ'

V. Conclusion

This study has considered a variety of aspects of Blessed Josemaría's description of the Christian as 'alter Christus — ipse Christus', and may be summed up as follows: Christian holiness is inseparable from Christian apostolate, because the Person of Christ is inseparable from his mission, and his very life has become fused with that of the Christian at Baptism and through responsible, conscious Christian commitment and correspondence to grace.

The validity of this hypothesis has been tested in four ways. *First*, it is seen to be fully in consonance with Paul's doctrine of participation in Christ and its myriad outworkings, with the mission discourse of the gospels, particularly that of Matthew, and with major recent Church documents. *Second*, the position is theologically coherent from an anthropological and ecclesiological standpoint. *Third*, the practical apostolic experience of Blessed Josemaría demonstrates the validity of this position. *Fourth*, and finally, the same basic position is to be found in several other Scripturally-based ways in which the Founder of Opus Dei describes the reality of Christian life and apostolate: Christ present among Christians, the *bonus odor Christi*, the *compelle intrare!*, and Founder's personal desire to hide and disappear.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

PARA UNA “TEOLOGÍA DE LA SINCERIDAD” A TRAVÉS DE LOS ESCRITOS DEL BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ

Vicente BOSCH

Sommario: I. *Sinceridad de vida* - II. *Sinceridad con Dios* - III. *Sinceridad con uno mismo* - IV. *Sinceridad con los demás* - V. *Sinceridad e la dirección espiritual* - VI. *Conclusión*.

Quienes en el amplio cauce de la común vocación cristiana recorren el camino abierto por voluntad divina el 2 de octubre de 1928, han tenido ocasión de constatar la verdad y la eficacia de las enseñanzas del Fundador del Opus Dei acerca de la importancia de la virtud de la sinceridad en la vida del cristiano. Estas páginas pretenden mostrar cómo, a través de sus escritos, es posible acceder a una idea de sinceridad que constituye un concepto espiritual de primer orden en la mente del beato Josemaría.

La tradición cristiana identifica sinceridad con veracidad, y el mismo Diccionario de la Lengua Española define la sinceridad en los siguientes términos: «Sencillez, veracidad, modo de expresarse libre de fingimiento»¹. Se dice que una persona es sincera cuando posee una disposición psicológica a hablar sin rodeos, a identificarse con lo que dice o hace, a estar de acuerdo consigo misma en sus

¹ REAL ACADEMIA, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid 1992, p. 1335.

intenciones y conductas. Para un hombre la sinceridad es la manifestación de su propia interioridad.

La vocación cristiana consiste en la identificación con Cristo, «Camino, Verdad, y Vida» (Jn 14, 6), que vino al mundo «para dar testimonio de la verdad» (Jn 18, 37). Si ser sinceros es servir a la verdad, y obrar la verdad es estar en comunión con Él², entonces la plenitud de la vida cristiana pasará forzosamente por el esfuerzo en conocer la verdad sobre nosotros mismos —inicio del camino que conduce a la verdad de Dios³— y en manifestar al exterior la imagen y semejanza divinas constitutivas de nuestro ser, con la ayuda de la gracia que recupera los rasgos divinos desdibujados por la culpa original y los pecados personales. La vida espiritual se presenta, por tanto, como la atractiva misión de ir perfeccionando en el tiempo la impronta divina grabada en el alma y de comunicar al prójimo una cada vez más nítida imagen de Cristo vivo. Desde esta perspectiva, la sinceridad, en cuanto disposición por conocer y manifestar con palabras y hechos la propia interioridad, está presente al inicio, durante, y al final del camino que conduce a Dios. Se ha escrito con razón que la sinceridad es «la aparición de la interioridad, el vestíbulo del ser, el lugar de una presencia inefable. [...] Dejar hablar el propio ser es ponerse a la escucha del Ser total, al que remite. Así, en su profundidad, la sinceridad constituye el primer paso hacia la aventura espiritual»⁴. En resumen, no es posible la identificación con Cristo-Verdad al margen del conocimiento y amor a la verdad, sin un amoroso culto a la verdad en las intenciones, palabras y acciones.

Son suficientes estas consideraciones iniciales para intuir que la insistencia del beato Josemaría en la necesidad de vivir la virtud de la sinceridad responde a una profunda visión teológica: no son simples exhortaciones al ejercicio de una virtud más, que —dicho sea de

² 1 Jn 1, 6: «Si decimos que estamos en comunión con Él y sin embargo caminamos en tinieblas, mentimos y no practicamos la verdad».

³ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, 96: «Humildad es mirarnos como somos, sin paliativos, con la verdad. Y al comprender que apenas valemos algo, nos abrimos a la grandeza de Dios: ésta es nuestra grandeza». En adelante, las obras del beato Josemaría se citarán sólo por el título, sin indicar cada vez el nombre del autor.

⁴ L. DEBARGE, *Sincérité*, en «Catholicisme» 14, p.109.

paso— no siempre ha encontrado el debido espacio en los diccionarios y enciclopedias de espiritualidad⁵.

En las obras hasta ahora publicadas del Fundador del Opus Dei, el sustantivo *sinceridad* —al que me limito en este estudio⁶— es empleado un total de cuarenta y siete veces. En esos textos (son cuarenta y cuatro), el beato Josemaría se refiere de modo diferenciado —con los mismos términos o implícitamente— a una sinceridad de vida —concepto muy próximo al de sencillez—, a una sinceridad con Dios, a una sinceridad interior o con uno mismo, y a una sinceridad con los demás, en la que se puede incluir una particular insistencia en la transparencia en la dirección espiritual. Naturalmente, no cabe hablar de diversas sinceridades porque la sinceridad es una. Quien falta a la sinceridad consigo mismo tiende a la insinceridad con los demás. Nos movemos, más bien, en ámbitos o círculos concéntricos de una misma realidad, que, a continuación, pasamos a analizar.

I. Sinceridad de vida

Se trata de un concepto genérico que, comprendiendo todas las manifestaciones concretas de la virtud de la sinceridad, expresa unas disposiciones de fondo de simplicidad o sencillez⁷, de rectitud de

⁵ Sorprende no encontrar la voz “Sinceridad” en instrumentos de uso común en teología espiritual como el *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* (Paris, 1937-1994), el *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* (Roma, 1990), el *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Madrid 1983), o el reciente *Dizionario di Mistica* (Città di Vaticano, 1998). Otra laguna significativa es la ausencia del término *sinceridad* en el índice temático del Catecismo de la Iglesia Católica, compuesto de más de 700 voces entre las que se incluyen 26 virtudes (alegría, benevolencia, caridad, castidad, compasión, confianza, continencia, esperanza, fe, fidelidad, hospitalidad, humildad, justicia, misericordia, modestia, obediencia, paciencia, perseverancia, piedad, pobreza, prudencia, pudor, pureza, religión, solidaridad, y templanza)

⁶ El adjetivo *sincero* y la noción de sinceridad —expresada con sinónimos o términos correlativos— aparecen en muchos otros textos.

⁷ En un precedente estudio señalé que la sencillez es «una disposición vital, existencial, traducida en obras de fe y de *sinceridad*, por la que el alma tiende a recomponer su unidad y a evitar su dispersión en lo múltiple, acercándose cada vez más, mediante la gracia divina y la ascética, a la unión con Dios, a una mayor participación de la simplicidad

intención, y de coherencia en la fe. También es una noción próxima —desde la perspectiva del influjo de la caridad en la totalidad del obrar del cristiano— al concepto de unidad de vida, una de las nociones clave de la doctrina espiritual del beato Josemaría. La sinceridad de vida —escribe Celaya— es «la principal cualidad de la conciencia, testimonio íntimo de la propia conducta, de la que el hombre ha de responder ante Dios: ‘porque toda nuestra gloria consiste en el testimonio que nos da la conciencia, de haber procedido en este mundo con sencillez de corazón y sinceridad delante de Dios’ (2 Cor 1, 12)»⁸.

El alcance y contenido de la expresión *sinceridad de vida* quedan al descubierto en el único texto del beato Josemaría en el que aparece explícitamente ese concepto:

«El cristiano ha de manifestarse auténtico, veraz, sincero en todas sus obras. Su conducta debe transparentar un espíritu: el de Cristo. Si alguno tiene en este mundo la obligación de mostrarse consecuente, es el cristiano, porque ha recibido en depósito, para hacer fructificar ese don, la verdad que libera, que salva. Padre, me preguntaréis, y cómo lograré esa *sinceridad de vida*? Jesucristo ha entregado a su Iglesia todos los medios necesarios: nos ha enseñado a rezar, a tratar con su Padre Celestial; nos ha enviado su Espíritu, el Gran Desconocido, que actúa en nuestra alma; y nos ha dejado esos signos visibles de la gracia que son los Sacramentos. Úsalos. Intensifica tu vida de piedad. Haz oración todos los días. Y no apartes nunca tus hombros de la carga gustosa de la Cruz del Señor»⁹.

En estas líneas no es difícil reconocer un esbozo de descripción de la vida espiritual del cristiano, en cuanto remiten a un conjunto

divina»: V. BOSCH, *El concepto cristiano de simplicitas en el pensamiento agustiniano*, Roma 2001, p. 263.

⁸ I. J. DE CELAYA, *Sinceridad*, en «Gran Enciclopedia Rialp» 21, Madrid 1989, p. 174.

⁹ *Amigos de Dios*, 141. El cursivo es nuestro; en adelante lo utilizaremos para señalar la palabra sinceridad en todos los textos del beato Josemaría.

de convicciones y actitudes que, nacidas del encuentro con Cristo y suscitadas por el Espíritu, se concretan en las decisiones y modos de actuar que configuran la existencia de un hijo de Dios. El estudio de esta realidad constituye hoy el objeto de la teología espiritual.

La *sinceridad de vida* aparece, por tanto, en relación con el propósito o intención de vivir en plenitud la vida cristiana; de hacer efectiva —con el imprescindible auxilio divino de la gracia— la vocación a la santidad recibida en el bautismo. Por eso, quienes han decidido seguir de cerca al Maestro procuran que sus actitudes y modos de actuar sean consecuentes con esa intención de reflejar a Cristo. A ellos se dirige el beato Josemaría cuando les exhorta a ser coherentes en la práctica de la caridad:

«Examina con *sinceridad* tu modo de seguir al Maestro. Considera si te has entregado de una manera oficial y seca, con una fe que no tiene vibración; si no hay humildad, ni sacrificio, ni obras en tus jornadas; si no hay en ti más que fachada y no estás en el detalle de cada instante..., en una palabra, si te falta Amor. —Si es así, no puede extrañarte tu ineficacia. Reacciona enseguida, de la mano de Santa María!»¹⁰.

La *sinceridad de vida* tiende a evitar el desacuerdo entre pensamiento íntimo y acción, a impedir esa desavenencia interior por la que el corazón humano queda dividido entre el seguimiento de Cristo y los reclamos ofrecidos por «la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida» (1 Jn 2,16). Ya los primeros escritos judeocristianos y los Padres Apostólicos pusieron especial interés en combatir la *διψυχία*, que es toda acción destructora de la unidad y simplicidad del alma, todo acto que la divide, impidiéndole ser cada vez más semejante a sí misma en sus relaciones con Dios y con los demás, más fiel a su origen divino y a su destino final. El eco de esa reiterada enseñanza —especialmente intensa

¹⁰ Forja, 930.

en el Pastor de Hermas— parece reverberar en la predicación del beato Josemaría:

«Hemos de esforzarnos, para que de nuestra parte no quede ni sombra de doblez. El primer requisito para desterrar ese mal que el Señor condena duramente, es procurar conducirse con la disposición clara, habitual y actual, de aversión al pecado. Recientemente, con *sinceridad*, hemos de sentir —en el corazón y en la cabeza— horror al pecado grave. Y también ha de ser nuestra la actitud, hondamente arraigada, de abominar del pecado venial deliberado, de esas claudicaciones que no nos privan de la gracia divina, pero debilitan los cauces por los que nos llega»¹¹.

La *sinceridad de vida* dice también relación con la rectitud de intención, puesto que implica una continua revisión de la coherencia en la conducta. Es lo propio de quien no busca la gloria humana, sino agradar a Dios; de quien desea decididamente el bien propio y el de los demás y, para ello, no dudan en rectificar:

«Existen muchas personas —cristianos y no cristianos— decididas a sacrificar su honra y su fama por la verdad, que no se agitan en un salto continuo para buscar el sol que más calienta. Son los mismos que, porque aman la *sinceridad*, saben rectificar cuando descubren que se han equivocado. No rectifica el que empieza mintiendo, el que ha convertido la verdad sólo en una palabra sonora para encubrir sus claudicaciones»¹².

Una manifestación de rectitud de intención, que el Fundador del Opus Dei identifica con *sinceridad de vida*, es la autenticidad en la búsqueda de la verdad como cabal manifestación del propósito de compromiso total y sincero con Dios. El texto que a continuación

¹¹ *Amigos de Dios*, 243.

¹² *Ibid.*, 82.

señalamos es parte de una respuesta a una pregunta sobre moral matrimonial; concretamente, acerca de la cuestión del número de hijos:

«No olviden los esposos, al oír consejos y recomendaciones en esa materia, que de lo que se trata es de conocer lo que Dios quiere. Cuando hay *sinceridad* —rectitud— y un mínimo de formación cristiana, la conciencia sabe descubrir la voluntad de Dios, en esto como en todo lo demás. Porque puede suceder que se esté buscando un consejo que favorezca el propio egoísmo, que acalle precisamente con su presunta autoridad el clamor de la propia alma; e incluso que se vaya cambiando de consejero hasta encontrar el más benévolo. Entre otras cosas, ésa es una actitud farisaica indigna de un hijo de Dios»¹³.

Efectivamente, la *sinceridad de vida* debe constituir un objetivo —un ideal— del cristiano, una prueba ante Dios de la propia rectitud, y un antídoto contra el andar tortuoso de quienes intentan falsear la sana doctrina y pretenden forzar la verdad, acomodándola a un corazón sin disposiciones para acoger la luz y el fuego de Cristo.

Como hemos podido comprobar a través de los textos citados, sencillez, coherencia, y rectitud de intención son las actitudes y disposiciones interiores implicadas en el concepto *sinceridad de vida*.

II. Sinceridad con Dios

En un texto de Surco encontramos una posible escala de prioridades en la sinceridad:

«*Sinceridad*: con Dios, con el Director, con tus hermanos los hombres. —Así estoy seguro de tu perseverancia»¹⁴.

¹³ *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, 93.

¹⁴ *Surco*, 325. La ausencia en este texto de una referencia a la sinceridad con uno mismo es irrelevante: como se deducirá de estas páginas, la sinceridad con uno mismo puede considerarse previa a la sinceridad con Dios o incluida en esta última.

Según el beato Josemaría, la perseverancia en el camino emprendido y la consecución del fin deseado —la comunión íntima y filial con Dios—, exigen el ejercicio de la sinceridad. En primer lugar —no podría ser de otro modo— con Dios, meta de nuestro caminar, razón última de nuestro actuar. Sólo la ignorancia o la necesidad pretenderían ocultar algo a quien llena con su presencia todo lo creado: todas nuestras acciones, palabras y pensamientos más ocultos están patentes a los ojos de quien —al decir de San Agustín— nos es más íntimo que nuestra misma intimidad. No podemos sustraernos a la presencia de Aquel que todo lo llena y todo lo sabe: «¿A dónde iré yo lejos de tu espíritu, a dónde de tu rostro podré huir? Si hasta los cielos subo, allí estás tú, si en el seol me acuesto, allí te encuentras» (Sal 139, 7-8).

La sinceridad con Dios encuentra su fundamento en nuestra condición de hijos de Dios. La filiación es una relación amorosa en la que impera la confianza y la sinceridad, actitudes que comportan en el hijo la seguridad del perdón, por tener un Padre que manifiesta especialmente su poder con la misericordia¹⁵. Las dos ideas quedan bien reflejadas en este texto del beato:

«Un hijo de Dios trata al Señor como Padre. Su trato no es un obsequio servil, ni una reverencia formal, de mera cortesía, sino que está lleno de *sinceridad* y de confianza. Dios no se escandaliza de los hombres. Dios no se cansa de nuestras infidelidades. Nuestro Padre del Cielo perdona cualquier ofensa, cuando el hijo vuelve de nuevo a Él, cuando se arrepiente y pide perdón. Nuestro Señor es tan Padre, que previene nuestros deseos de ser perdonados, y se adelanta, abriéndonos los brazos con su gracia»¹⁶.

¹⁵ MISAL ROMANO, *Orac. Colecta, Domingo XXVI del Tiempo Ordinario*: «Oh Dios, que manifiestas especialmente tu poder con el perdón y la misericordia; infunde siempre sobre nosotros tu gracia para que, deseando lo que nos prometes, consigamos los bienes del Cielo. Por nuestro Señor Jesucristo ...».

¹⁶ *Es Cristo que pasa*, 64.

El cauce apropiado para vivir la sinceridad con nuestro Padre Dios es el trato con Jesucristo y la recepción de su gracia a través del sacramento de la reconciliación por Él mismo instituido. En la Confesión ve el beato Josemaría un medio “sine qua non” para el progreso espiritual y para ejercitar la sinceridad con Dios:

«La *sinceridad* es indispensable para adelantar en la unión con Dios. —Si dentro de ti, hijo mío, hay un “sapo”, suéltalo! Di primero, como te aconsejo siempre, lo que no querías que se supiera. Una vez que se ha soltado el “sapo” en la Confesión, qué bien se está!»¹⁷.

En algunos textos el Fundador del Opus Dei se refiere a la necesidad de «hablar con *sinceridad* al Señor»¹⁸, de hacer «presentes al Señor, con *sinceridad*»¹⁹ las buenas disposiciones para acoger el don de la gracia; y en otros exhorta, sin medios términos, a acudir a Jesús, Médico divino:

«Es Médico y cura nuestro egoísmo, si dejamos que su gracia penetre hasta el fondo del alma. Jesús nos ha advertido que la peor enfermedad es la hipocresía, el orgullo que lleva a disimular los propios pecados. Con el Médico es imprescindible una *sinceridad* absoluta, explicar enteramente la verdad y decir: *Domine, si vis, potes me mundare*, Señor, si quieres —y Tú quieres siempre—, puedes curarme. Tú conoces mi flaqueza; siento estos síntomas,

¹⁷ Forja, 193.

¹⁸ *Sacerdote para la eternidad*, 6: «Acostumbrémonos a hablar con esta *sinceridad* al Señor, cuando baja, Víctima inocente, a las manos del sacerdote. La confianza en el auxilio del Señor nos dará esa delicadeza de alma, que se vierte siempre en obras de bien y de caridad, de comprensión, de entrañable ternura con los que sufren y con los que se comportan artificialmente fingiendo una satisfacción hueca, tan falsa, que pronto se les convierte en tristeza».

¹⁹ Forja, 357: «Haz presentes al Señor, con *sinceridad* y constantemente, tus deseos de santidad y de apostolado..., y entonces no se romperá el pobre vaso de tu alma; o, si se rompe, se recompondrá con nueva gracia, y seguirá sirviendo para tu propia santidad y para el apostolado».

padezco estas otras debilidades. Y le mostramos sencillamente las llagas; y el pus, si hay pus. Señor, Tú, que has curado a tantas almas, haz que, al tenerte en mi pecho o al contemplarte en el Sagrario, te reconozca como Médico divino»²⁰.

Como hemos podido comprobar, el concepto *sinceridad con Dios* expresa en las enseñanzas del beato Josemaría la actitud del hombre que, deseando apropiarse del don Dios, se presenta ante Él mostrando con sencillez tanto sus buenos deseos como sus heridas, para que confirme aquellos y sane éstas.

III. Sinceridad con uno mismo

La mirada interior a la propia alma puede suscitar diversas reacciones, entre otras cosas porque, en su origen, la misma vista puede estar viciada por un ojo turbio: «Tu ojo es la lámpara de tu cuerpo. Cuando tu ojo está sano, todo tu cuerpo está iluminado, pero cuando está malo, también tu cuerpo está a oscuras» (Lc 11, 34). El judaísmo entendía que en los ojos se refleja el carácter y la calidad moral de una persona. Como señala Spicq, «para ver (lo mismo que para comprender en el orden intelectual) no basta una luz exterior, hace falta una luz interior que cada uno posee»²¹. Es decir, no es suficiente la luz de Cristo que brilla para todos y no puede ser oscurecida; se requiere una pura y perfecta luz del alma —que es rectitud de corazón, pureza interior, sencillez— para captar la verdad de Dios, la verdad del propio ser y obrar, la verdad de las cosas. La parábola del ojo sano nos remite, por tanto, al nexo inseparable entre santidad y verdad.

La verdad sobre uno mismo encierra una cuestión antropológica, que nacida en el ámbito de la filosofía clásica griega fue desarrollada con vigor por los autores cristianos de la antigüedad y del

²⁰ *Es Cristo que pasa*, 93.

²¹ C. SPICQ, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 22 (1933), p. 17.

medievo²². Para Orígenes, por ejemplo, la condición previa de todo progreso espiritual es el conocimiento de uno mismo; el «conócete a ti mismo» de Sócrates recibe con él una insospechada profundidad, porque conocerse es saberse creado a imagen de Dios y saber que esa imagen constituye la propia esencia. Este planteamiento fue posteriormente tratado con profundidad, extensión e insistencia por San Bernardo²³ y Santa Catalina de Siena²⁴, hasta el punto de poder considerar esas aportaciones como parte importante y singular de sus enseñanzas espirituales.

También en los textos del beato Josemaría, la mirada a la propia alma es inseparable de la humildad y de la verdad:

«Miro mi vida y, con *sinceridad*, veo que no soy nada, que no valgo nada, que no tengo nada, que no puedo nada; más: ¡que soy la nada!, pero El es el todo y, al mismo tiempo, es mío, y yo soy suyo, porque no me rechaza, porque se ha entregado por mí. ¿Habéis contemplado amor más grande?»²⁵.

El contexto de esta frase es una homilía sobre la virtud de la esperanza, en la que el autor confiesa que el descubrimiento de sus faltas y negligencias diarias le apenan, pero no le quitan la paz: el abandono en Dios es el resultado lógico de la desconfianza en las propias fuerzas, y, al decir del beato Josemaría, el fundamento —

²² Para un estudio detallado de la cuestión, cfr. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, Paris 1974-5.

²³ Ya en su primer tratado —el *De gradibus humilitatis et superbiae*—, San Bernardo coloca el conocimiento de sí en el primer grado de la humildad. El tema aparece después, con frecuencia, en el resto de sus obras, especialmente en el *De diligendo Deo* y en el *Super Cantica Canticorum*.

²⁴ Basta traer a colación las palabras iniciales de *El Dialogo*, que la misma Catalina llamaba “mi libro”: «Cuando un alma se eleva a Dios con ansias de ardentísimo deseo de honor a El y de la salvación de las almas, se ejercita por algún tiempo en la virtud. Se aposenta en la celda del conocimiento de sí misma y se habitúa a ella para mejor entender la bondad de Dios [...]» (SANTA CATALINA DE SIENA, *Obras. El Diálogo, Oraciones y Soliloquios*, Madrid 1980, p. 55).

²⁵ *Amigos de Dios*, 215.

junto con la fe y la caridad— del entramado sobre el que se teje la auténtica existencia cristiana²⁶.

La mirada sobre sí mismo tiene también consecuencias en la eficacia de la evangelización. La exigencia de santidad en toda labor apostólica presupone que el discípulo obtenga del Maestro la gracia y el impulso vital para continuar su misión en el mundo. Así, leemos en Forja:

«Dios Nuestro Señor te quiere santo, para que santifiques a los demás. —Y para esto, es preciso que tú —con valentía y sinceridad— te mires a ti mismo, que mires al Señor Dios Nuestro..., y luego, sólo luego, que mires al mundo»²⁷.

La interpretación de este consejo nos encamina de nuevo hacia el binomio humildad-verdad —felicemente expresado por Santa Teresa de Jesús al definir esa virtud²⁸—, que desemboca en la apertura a la sobreabundancia de los dones divinos necesarios para la tarea de santificación del mundo. En el texto señalado conviene recordar el orden establecido en la mirada sincera —«a ti mismo, al Señor, y al mundo»—, pues a este dinamismo nos referiremos en las conclusiones finales.

El instrumento adecuado para un cada vez más perfecto conocimiento de sí mismo es, sin duda, el examen de conciencia. Allí la sinceridad entabla batalla con el amor propio, con el deseo de ocultar los defectos y, en resumidas cuentas, con un humano y comprensible esfuerzo de pudoroso maquillaje del alma. Muy gráficas resultan estas palabras:

²⁶ Cfr. *Ibid.*, 205.

²⁷ *Forja*, 710.

²⁸ SANTA TERESA DE JESÚS, *Castillo interior. Moradas sextas*, 19, 7: «Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad y púsoseme delante, a mi parecer, sin considerarlo sino presto, esto: que es porque Dios es suma Verdad y la humildad es andar en verdad [...]» (*Obras Completas*, ed. A. Barrientos, Madrid 2000, p. 937).

«Ten *sinceridad* “salvaje” en el examen de conciencia; es decir, valentía: la misma con la que te miras en el espejo, para saber dónde te has herido o dónde te has manchado, o dónde están tus defectos, que has de eliminar»²⁹.

El beato Josemaría recomendaba esa mirada a la propia alma como hábito adquirido, no sólo como prevención sino también como medicina necesaria contra los imperceptibles microbios que atacan la vida interior:

«Necesito prevenirte todavía contra el peligro de la rutina —verdadero sepulcro de la piedad—, que se presenta frecuentemente disfrazada con ambiciones de realizar o emprender gestas importantes, mientras se descuida cómodamente la debida ocupación cotidiana. Cuando percibas esas insinuaciones, ponte con *sinceridad* delante del Señor: piensa si no te habrás hastiado de luchar siempre en lo mismo, porque no buscabas a Dios; mira si ha decaído —por falta de generosidad, de espíritu de sacrificio— la perseverancia fiel en el trabajo [...]: clara señal de que hemos perdido el punto de mira sobrenatural; el convencimiento de que somos niños pequeños; la persuasión de que nuestro Padre obrará en nosotros maravillas, si comenzamos con humildad»³⁰.

En ese texto observamos que el «ponerse con sinceridad delante del Señor» comporta casi simultáneamente el movimiento de «pensar si no te habrás hastiado», de «mirar si ha decaído», hasta el punto de identificar esas actitudes o considerarlas intercambiables: es decir, hacer examen, mirar el interior con sinceridad, es colocarse ante la imagen de Dios grabada en el alma.

Nos parece que en éste último texto aflora con más claridad una característica que subyace en los anteriores: la intercambiabilidad o

²⁹ *Surco*, 148.

³⁰ *Amigos de Dios*, 150.

simultaneidad entre *sinceridad con Dios* y *sinceridad con uno mismo* apuntan a considerarlas no como actitudes o disposiciones internas distintas, sino como dos momentos de un mismo movimiento, dos aspectos de una misma realidad, con vocación a manifestarse “ad extra”.

IV. Sinceridad con los demás

Santo Tomás de Aquino, en la Suma Teológica, incluye la veracidad —«per eam aliquis dicitur verax» (II-II, q.109, a.1)— entre la virtudes potenciales o secundarias de la justicia, precisamente porque se refiere a otro, «porque es a otro a quien expone lo que lleva en sí»³¹. La sinceridad tiende naturalmente a manifestar al exterior la propia interioridad, aunque no siempre estará obligada a ello. Es conveniente recordar, también, que «la convivencia humana no sería posible si los unos no se fían de los otros como de personas que en su trato mutuo dicen la verdad»³². La sinceridad incluye, por tanto, el rechazo de ambigüedades y oscuridades, de excusas ante las propias faltas, y el reconocimiento, en cambio, de las equivocaciones y errores. Un punto de Surco expresa certeramente esta última idea:

«Leías en aquel diccionario los sinónimos de insincero: “ambiguo, ladino, disimulado, taimado, astuto”... — Cerraste el libro, mientras pedías al Señor que nunca pudiesen aplicarte esos calificativos, y te propusiste afinar aún más en esta virtud sobrenatural y humana de la *sinceridad*»³³.

No pasa desapercibida esta última referencia a la sinceridad como virtud “sobrenatural y humana”. Para el beato Josemaría las virtudes humanas disponen a recibir la gracia, que, al fecundar esas

³¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología IV*, (II-II, q.109, a.3), Madrid 1994, p. 242.

³² Cfr. *Ibid.*, (II-II, q.109, a.3, ad.1), p. 243.

³³ *Surco*, 337.

potencias naturales, las empuja con insospechada fuerza y alcance a obrar el bien³⁴. En una homilía sobre las virtudes humanas encontramos la mente del beato sobre la cuestión y una breve lista de esas virtudes, encabezadas por la sinceridad:

«Las virtudes humanas —insisto— son el fundamento de las sobrenaturales; y éstas proporcionan siempre un nuevo empuje para desenvolverse con hombría de bien. Pero, en cualquier caso, no basta el afán de poseer esas virtudes: es preciso aprender a practicarlas. *Discite benefacere*, aprended a hacer el bien. Hay que ejercitarse habitualmente en los actos correspondientes —hechos de *sinceridad*, de veracidad, de ecuanimidad, de serenidad, de paciencia—, porque obras son amores, y no cabe amar a Dios sólo de palabra, sino con obras y de verdad»³⁵.

Encontramos otra lista de virtudes en un contexto de exhortación a la santificación de la vida familiar, pero igualmente aplicable a cualquier condición de vida del cristiano:

«Para santificar cada jornada, se han de ejercitar muchas virtudes cristianas; las teologales en primer lugar y, luego, todas las otras: la prudencia, la lealtad, la *sinceridad*, la humildad, el trabajo, la alegría...»³⁶.

Por último, la sinceridad es presentada como arma y antídoto contra un mundo en el que actúa el padre de la mentira:

³⁴ *Amigos de Dios*, 75: «El precio de vivir en cristiano no es dejar de ser hombres o abdicar del esfuerzo por adquirir esas virtudes que algunos tienen, aun sin conocer a Cristo. El precio de cada cristiano es la Sangre redentora de Nuestro Señor, que nos quiere —insisto— muy humanos y muy divinos, con el empeño diario de imitarle a El, que es *perfectus Deus, perfectus homo*».

³⁵ *Ibid.*, 91.

³⁶ *Es Cristo que pasa*, 23.

«Hoy, cuando el ambiente está lleno de desobediencia, de murmuración, de trapisonda, de enredo, hemos de amar más que nunca la obediencia, la *sinceridad*, la lealtad, la sencillez: y todo, con sentido sobrenatural, que nos hará más humanos»³⁷.

No le faltaron ocasiones al beato Josemaría para experimentar en su propia vida la necesidad de ese modo de actuar, también ante acusaciones injustas:

«Soy aragonés y, hasta en lo humano de mi carácter, amo la *sinceridad*: siento una repulsión instintiva por todo lo que suponga tapujos. Siempre he procurado contestar con la verdad, sin prepotencia, sin orgullo, aunque los que calumniaban fuesen mal educados, arrogantes, hostiles, sin la más mínima señal de humanidad»³⁸.

No parece necesario aportar más textos que ilustren la importancia de la virtud de la sinceridad en su manifestación externa, que constituye un factor de sociabilidad y el fundamento del auténtico diálogo.

V. Sinceridad en la dirección espiritual

Las recomendaciones del beato Josemaría a ser sinceros se intensifican cuando su discurso entra en relación con la dirección espiritual. Esta práctica cristiana consiste, principalmente, en ayudar al interesado a descubrir sus disposiciones interiores; y esto no es posible sin una sinceridad que contribuya a superar los obstáculos que impiden al alma conocerse tal como es. Sinceridad y dirección espiritual se reclaman mutuamente porque cada una de ellas crece en el ejercicio de la otra: la ayuda de una persona con experiencia y con gracia de Dios para ejercitar esa dirección contribuye a

³⁷ *Forja*, 530.

³⁸ *Es Cristo que pasa*, 70.

descubrir repliegues interiores ocultos a la propia mirada; y, al mismo tiempo, la sinceridad con Dios y con uno mismo se ejercita en la práctica de la dirección espiritual.

De las cuarenta y siete veces que el beato Josemaría emplea en sus escritos el sustantivo “sinceridad”, nueve hacen referencia a la dirección espiritual. Su doctrina al respecto queda patentemente reflejada en dos puntos consecutivos de Forja:

«Si el demonio mudo —del que nos habla el Evangelio— se mete en el alma, lo echa todo a perder. En cambio, si se le arroja inmediatamente, todo sale bien, se camina feliz, todo marcha.

—Propósito firme: “*sinceridad* salvaje” en la dirección espiritual, con delicada educación..., y que esa *sinceridad* sea inmediata»³⁹;

«Ama y busca la ayuda de quien lleva tu alma. En la dirección espiritual, pon al descubierto tu corazón, del todo —¡podrido, si estuviese podrido!—, con *sinceridad*, con ganas de curarte; si no, esa podredumbre no desaparecerá nunca.

Si acudes a una persona que sólo puede limpiar superficialmente la herida..., eres un cobarde, porque en el fondo vas a ocultar la verdad, en daño de ti mismo»⁴⁰.

En estas frases encontramos interesantes apreciaciones basadas en una rica experiencia pastoral, sobre las que no es posible ahora detenerse. Son elementos presentes también en algunos otros textos: el peligro del demonio mudo que atenaza el alma⁴¹; su curación

³⁹ *Forja*, 127.

⁴⁰ *Forja*, 128.

⁴¹ *Amigos de Dios*, 189: «Para apartarse de la sinceridad total no es preciso siempre una motivación turbia; a veces, basta un error de conciencia. Algunas personas se han formado —deformado— de tal manera la conciencia que su mutismo, su falta de sencillez, les parece una cosa recta: piensan que es bueno callar. Sucede incluso con almas que han recibido una excelente preparación, que conocen las cosas de Dios; quizá por eso encuentran

inmediata cuando se habla con sinceridad⁴²; la recomendación de la dirección espiritual para las almas que buscan la plenitud de vida cristiana; la constatación de que no todos son el Buen Pastor para la propia alma, etc.

VI. Conclusión

Los veintitrés textos hasta ahora señalados en las diversas manifestaciones o “especies” de la sinceridad no siempre han sido fácilmente encuadrados en uno u otro apartado⁴³. Aunque el beato Josemaría utilice expresamente vocablos y contextos que inducen a esa posible división, la mayoría de las veces esas manifestaciones o “especies” están implicadas unas en otras, hasta el punto de no poder distinguir netamente entre sinceridad con Dios y sinceridad con uno mismo, entre sinceridad interior y sinceridad exterior, etc. Todo conduce a pensar que son aspectos distintos de una misma realidad o, si se prefiere, diversos momentos de un mismo proceder en la reflexión teológica. En este sentido, cabe hablar de una “teología de la sinceridad” o reflexión en la que existe el momento *dogmático* o de aprehensión conceptual del misterio de Dios y del hombre (sinceridad con uno mismo); el momento *espiritual* o de apropiación personal de esa verdad, de donde brota inmediatamente el trato y la comunión con Dios (sinceridad con Dios); y, por último, el momento *moral* que muestra cómo se articula la vida cristiana en su despliegue existencial concreto, una vez abrazada la verdad revelada y contando con la acción de la gracia (sinceridad con los demás).

Con este intento de estructuración teológica de la sinceridad he pretendido poner de manifiesto que no estamos ante una virtud más o ante un instrumento para conseguir un objetivo intermedio, sino

motivos para convencerse de que conviene callar. Pero están engañados. La sinceridad es necesaria siempre; no valen excusas, aunque parezcan buenas».

⁴² *Surco*, 335: «Se acabaron los agobios... Has descubierto que la sinceridad con el Director arregla los entuertos con una facilidad admirable».

⁴³ Los restantes textos no reseñados son los siguientes: *Surco*, 153; 188; 332; 336; 339; 600; 633; y 820. *Forja*, 405; y 575. *Es Cristo que pasa*, 29; 97; y 101. *Amigos de Dios*, 14; 22; 129; 157; 185; 186; 188; y 188.

ante un concepto espiritual de primer orden: me parece que los textos del beato Josemaría Escrivá de Balaguer así lo dan a entender. Precisamente porque su fin es la búsqueda y la manifestación de la Verdad, la sinceridad se constituye en virtud omnicomprensiva y totalizadora del quehacer humano, en proyecto enaltecedor del cristiano que sabe descubrir en la vida ordinaria la grandeza de un camino capaz de conducirlo a la identificación con Cristo.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

Pagina bianca

APUNTES PARA LA HISTORIA DE LA EXPRESIÓN «PRIMEROS CRISTIANOS» Y SU USO POR EL BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ

Jerónimo LEAL

Sommario: I. *Importancia de la expresión y de su contenido* - II. *Patrística y Edad Media* - III. *Literatura científica contemporánea* - IV. *La expresión en el beato Josemaría*.

El interés por los estudios sobre los primeros siglos del cristianismo sigue aumentando de día en día, no sólo entre aquellos que se emplean a fondo en el estudio de la historia de la Iglesia, sino también, especialmente, entre filólogos e historiadores del mundo antiguo, últimamente en modo creciente y quizá cada vez con más fuerza. Los estudios sobre la historia social del cristianismo van ganando cada vez más terreno en el ámbito histórico-patristico. Este movimiento ha sido precedido, especialmente a partir del renacimiento, por otro, de una entidad mucho más específica, que consiste en el recurso a los primeros tiempos del cristianismo como modelo de autenticidad de vida y fuente de espiritualidad.

Estas corrientes contemporáneas, de orden espiritual e intelectual, nos han sugerido el presente estudio, en el que se examina la expresión “primeros cristianos” a lo largo de la historia y en las obras publicadas del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer. La elección del tema se ha hecho en razón del interés personal y de la propia preparación en filología clásica, especialización en época patris-

tica, y la dedicación actual a la docencia en el área de historia antigua de la Iglesia; pero también a causa de la necesidad de profundización que requiere el tema, de modo que este trabajo pueda servir como aportación desde el ámbito histórico a la tarea de explicar mejor el pensamiento del Beato Josemaría con respecto a los primeros cristianos como modelo de vida, poniendo en claro cuáles son las variantes en torno al concepto de primeros cristianos que se han dado a lo largo de la historia.

I. Importancia de la expresión y de su contenido

La expresión “primeros cristianos” aparece en las obras publicadas del beato Josemaría un considerable número de veces¹, sobre todo si lo comparamos con otros escritos contemporáneos, o incluso más recientes. Por poner un ejemplo que ilustrará esto que acabamos de decir, el Catecismo de la Iglesia Católica, que bebe como en su fuente de los textos del Concilio Vaticano II, sólo se encuentra una vez la expresión, en el número 1329,2; al hablar de la Fracción del pan se indica que con esta expresión los primeros cristianos designaron sus asambleas eucarísticas². Ninguna delimitación, por tanto, al uso del concepto, sino, más bien, una vaga referencia a los tiempos primitivos. Pero hay más. Entre los escritos del Concilio Vaticano II, el cual, a su vez, preconizó la llamada universal a la santidad, cabría esperar alguna referencia en la que basar esta doctrina. La expresión, sin embargo, no se encuentra nunca.

Si nos retrotraemos todavía un poco más en el tiempo y consideramos la producción de algunos grandes autores espirituales, se evidencia una absoluta despreocupación por el tema. No se men-

¹ Por citar algunos casos, parte de los cuales se estudian después, se encuentra en los siguientes lugares: *Camino* 925, 971, 570, 799, 469; *Surco*, 490, 921, 320; *Forja*, 10; *Es Cristo que pasa*, 153, 3; 96, 3; 66, 5; 30, 4-5; 131, 8; 134, 2; *Amigos de Dios*, 269, 1; 186, 3; 225, 2; 269, 1; 241, 2; *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, 24, 7; 61, 1; 14, 2; 103, 2.

² En otra ocasión, se afirma “*El mundo fue creado en orden a la Iglesia*”, decían los cristianos de los primeros tiempos (*Hermas*, vis. 2, 4, 1; cf *Aristides*, apol. 16, 6; *Justino*, apol. 2, 7). (CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 760, 1)

ciona nunca en S. Juan de la Cruz, nunca en Santa Teresa de Jesús³, una sola vez aparece la expresión en Santa Teresa de Lisieux, para desear el mismo martirio que obtuvieron como gracia algunos primeros cristianos⁴. Nos queda el recurso a los mismos primeros cristianos para ver qué concepto tienen de sí mismos, a los autores medievales, para ver cómo han recibido la terminología, y a los estudios históricos contemporáneos, para descubrir otras perspectivas con respecto al tema.

II. Patrística y Edad Media

Como es sabido, el término “cristianos” aparece por primera vez en los Hechos de los Apóstoles, en la narración en que se explica que los habitantes de Antioquía, probablemente paganos, dieron este nombre a los seguidores de Cristo. El nombre, aunque impuesto por personas ajenas a la doctrina, es el que después triunfó en la designación de los discípulos de Cristo. Con anterioridad a este nombre existieron otros que no han gozado tanto del favor de la historia⁵.

Será S. Ignacio de Antioquía quien nos proporcione el segundo testimonio del empleo de este nombre, que, como es lógico, no constituye todavía un término técnico. Es inútil, por tanto, buscar en época tan temprana la expresión a la que hemos dedicado nuestro estudio. Hay que esperar hasta Sozomeno († 448), entre los de lengua griega, que lo emplea una sola vez para hacer referencia a los primeros que abrazaron la fe en la población de Betelia de Gaza, sus

³ Cf. J.L. ASTIGARRAGA, *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, Vol. I, voz “cristiano”, pp. 631-632.

⁴ Se trata del siguiente texto: *Al posar mis labios sobre el polvo purpurado por la sangre de los primeros cristianos, me latía fuertemente el corazón. Pedí la gracia de morir también mártir por Jesús, y sentí en el fondo del corazón que mi oración había sido escuchada...* (SANTA TERESA DE LISIEUX, *Historia de un alma*, 6, 65).

⁵ Cf. A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902, traducción italiana *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 1986, pp. 296-314.

propios abuelos⁶, aunque en realidad es S. Agustín quien por primera vez emplea la expresión.

El sintagma “primeros cristianos” se encuentra empleado por el Hiponense en tres ocasiones. En primer lugar, en su manual de instrucción catequética, *De catechizandis rudibus*, escrito hacia el año 400 siendo ya obispo, cuando explica que los primeros cristianos eran movidos a creer por los milagros pues aún no se veían cumplidas las profecías. Nosotros, en cambio, —afirmará el obispo de Hipona— ya las vemos cumplidas y, por tanto, no nos hacen falta los milagros⁷. Una primera observación que se debe hacer inmediatamente es que la comparación agustiniana entre primeros cristianos (*primi christiani*) y nosotros (*nos*), establece una fuerte diferencia entre el cristiano del quinto siglo, contemporáneo del norteafricano, y una época anterior, aún por delimitar en nuestras observaciones, pero que se juzga ya como pasada y de algún modo irrepetible en la situación actual. S. Agustín, aunque a nosotros nos pudiera parecer otra cosa, ya no se considera entre los primeros cristianos. Deberíamos, pues, considerarlo como término *ante quem*.

Un segundo elemento interesante que se puede desprender de esta primera afirmación agustiniana es el hecho de establecer un modelo, con el que compararse, en aquellos seguidores de Cristo de la primera hora. Para mayor precisión de lo que entiende S. Agustín se debe acudir a los restantes textos, pocos, en los que la comparación queda enseguida agotada.

⁶ SALAMINIUS HERMIAS SOZOMENUS, *Historia Ecclesiastica*, V,15,14.

⁷ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De catechizandis rudibus*, 24, 45 (CCL 46, pp. 168-9): Omnia ergo haec, sicut tanto ante praedicta legimus, sic et facta cognoscimus: et quemadmodum primi christiani, quia nondum ista prouenisse uidebantur, miraculis mouebantur, ut crederent; sic nos quia omnia ista ita completa sunt, sicut ea in libris legimus, qui longe ante quam haec implerentur conscripti sunt, ubi omnia futura dicebantur, et praesentia iam uidentur, aedificamur ad fidem, ut etiam illa, quae restant, sustinentes et perseuerantes in domino, sine dubitatione uentura credamus, si quae adhuc tribulationes futurae in eisdem scripturis leguntur, et ipse ultimus iudicii dies, ubi omnes ciues ambarum illarum ciuitatum receptis corporibus surrecturi sunt et rationem uitae suae ante tribunal Christi iudicis redituri.

El segundo pasaje, que consiste en unas elocuentes frases recogidas en el tratado contra Fausto el maniqueo⁸, corrobora cuanto acabamos de decir. En esta ocasión el hiponense tiene la oportunidad de explicar cómo creyeron los cristianos procedentes de la circuncisión y cómo se les permitió conservar algunas de sus tradiciones. La referencia a primeros tiempos es también clara: un momento pasado que ahora ya no es válido, habida cuenta del cambio de las circunstancias.

Es el tercer texto, a nuestro juicio, el más elocuente. Consiste en una referencia indirecta, pero que aclara de modo definitivo la época a la que se debe circunscribir el empleo del sintagma “primeros cristianos” en S. Agustín. Se trata en esta ocasión de uno de sus sermones, muy probablemente primero pronunciado y luego transcrito, en el que explica Agustín: *por eso dice el Apóstol Pablo hablando a los primeros cristianos: ved vuestra vocación, hermanos, porque no sois muchos sabios según la carne, no muchos potentes, no muchos nobles*⁹. Dos elementos muy claros se desprenden de la lectura de este texto. Primero: son contemporáneos a S. Pablo y, podríamos decir, a los Apóstoles en general, limitando el uso de esta terminología al tiempo apostólico. Segundo: atribuye al ser de cristiano una vocación que no rehuye ningún tipo de condición personal, pues no se trata de ser sabio, rico o potente. Indirectamente está señalando qué tipo de personas se encuentran entre las filas de los primeros cristianos.

Así, para S. Agustín, “primeros cristianos” son los seguidores de Jesucristo, contemporáneos de los Apóstoles, gente de toda condición social, excluidos, en principio, los Apóstoles, que no entran

⁸ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Faustum*, 19,17, (CSEL 25/1, p. 514): Sicut ergo ista uerba, ita illa prioris populi sacramenta, quia per eum, qui non uenit legem et prophetas soluere sed adimplere, iam inpleta sunt, ideo tolli mutarique debuerunt, quod primis christianis, qui ex iudaeis crediderant, donec contra tam diuturnam consuetudinem paulatim persuaderetur atque ad intellectum perfectum perduceretur, et quia ita nati erant atque instituti, siuerunt eos apostoli patrium ritum traditionemque seruare et eos, quibus hoc opus erat, ut congruerent illorum tarditati moribusque monuerunt.

⁹ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermo* 43,6 (CCL 41, pp. 510-1): Propterea primis christianis loquens Apostolus Paulus ait: uidete uocationem uestram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles.

en la categoría de primeros cristianos por formar un grupo aparte por encima de ellos¹⁰.

La siguiente referencia a nuestro tema la encontramos a fines del siglo sexto con Facundo de Hermiane, el defensor de Calcedonia († 570±)¹¹, quien califica al Papa como primero entre los primeros cristianos. Como se comprende fácilmente, su significado no nos interesa aquí, porque se trata de una definición cualitativamente muy restringida.

Julián de Toledo († 690), en su *Antikeimenon*, obra en la que pretende resolver las aparentes contradicciones entre pasajes diversos de la Biblia, ante la cuestión acerca de por qué Pablo circuncidó a Timoteo, responde que la circuncisión debería cesar, y sin embargo, se consintió *in primis illis Christianis*¹², en aquellos primeros cristianos que provenían de la circuncisión. Evidentemente se refiere a los primerísimos tiempos del cristianismo pero, a continuación, cita el texto de S. Agustín, antes mencionado, de su tratado *Contra Fausto*, por lo que podemos concluir que su opinión sobre los primeros cristianos, manifestada una única vez, coincide con la de S. Agustín.

Rábano Mauro (780-856), para fortalecer la fe de los creyentes escribe en la línea de S. Agustín, diciendo que se exhortaba a los primeros cristianos con los milagros¹³. Norberto de Magdeburgo (S. XII), exhorta a la unidad del espíritu como se dijo de los primeros

¹⁰ Otra forma de expresión para referirse a este grupo de personas recién definido consiste en hablar de los primeros tiempos de los cristianos (*in primis temporibus christianorum*), pero esta forma se emplea únicamente una vez. Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos CXL*, 18 (CCL 40, p. 2038): Me vituperant, ait Christus. In primis temporibus Christianorum, undique reprehendebantur Christiani.

¹¹ FACUNDUS HERMIANENSIS, *Pro defensione trium cap. lib. xii. Ad Iustinianum*, 4,3: Non ergo ciuili haec causa credenda est, nec talis quae pro ecclesiarum pace ferenda sit, sed quae merito iudicetur contra ipsius catholicae fidei statum haereticorum subreptione commota, pro qua pars maxima orbis christiani, quae potuit, primum inter primos christianos sacerdotem publica contestatione pulsauit.

¹² JULIANUS TOLETANUS, *Antikeimenon II*, interr. LX, resp., PL 96, col. 693.

¹³ RABANUS MAURUS, *De ecclesiastica disciplina I*, PL 112, col. 1211: Omnia ergo haec, sicut tanto ante praedicta legimus, sic et facta cognoscimus, et quemadmodum primi Christiani, quia nondum ista provenisse videbant, miraculis monebantur ut crederent, sic nos...

cristianos que eran un corazón y una sola alma¹⁴. Hugo de San Víctor (†1141) hace una mención a los primeros tiempos de la fe cristiana hablando de la catequesis previa al bautismo dice que fue así desde el principio. Cuando creció el número de cristianos, sin embargo, se difundió el bautismo de niños y, consecuentemente, decayó el uso de la catequesis. Implícitamente está señalando el tiempo anterior a Constantino¹⁵.

Por tanto, S. Agustín es un caso aislado en la época patrística pero, a la vez, roca firme sobre la que apoyan los autores sucesivos.

III. Literatura científica contemporánea

Si se analizan las monografías relativas al tema, se advierte enseguida que hay dos grandes apartados que configuran el panorama de la literatura científica contemporánea. Por una parte los estudios que se dedican al arte, arqueología o, también, arquitectura referidos a “los primeros cristianos”, que podríamos denominar testimonios indirectos; por otra, aquellos que se refieren directamente a la vida, costumbres sociales, hábitos, modos propios, etc. de “los primeros cristianos”, que podríamos denominar testimonios inmediatos. Ambos campos nos interesan, aunque evidentemente es el segundo del que podremos sacar más provecho para el cometido que nos hemos propuesto.

Cronológicamente, el primer escrito que podemos mencionar —aunque no excluimos que puedan existir otros— es el de Gottfried Arnold, que data del año 1700¹⁶. La traducción del título alemán puede ser algo así como “Verdadera imagen de los primeros cristianos según su fe viva y vida santa” y es una especie de catecismo o explicación de toda la fe con la base de los textos de los Padres

¹⁴ NORBERTUS MAGDEBURGENSIS, *Sermones* I, PL 170, col. 1357: In vinculo charitatis corda nostra cohaereant, et sicut de primis Christianae fidei cultoribus scriptum est, erat cor unum et anima una...

¹⁵ HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis Libro II*, Parte VI, Cap. IX, PL 176, col. 456: Haec igitur forma catechizationis a primis temporibus Christianae fidei instituta est.

¹⁶ G. ARNOLD, *Wahre Abbildung der Ersten Christen nach Ihren Lebendigen Glauben und heiligen Leben*, Frankfurt 1700.

desde el punto de vista protestante. Considera primeros cristianos a los Padres de la Iglesia hasta S. Isidoro y S. Juan Damasceno. Por tanto una época mucho más tardía que la que vimos en S. Agustín, que también queda incluido entre los primeros cristianos.

Más de un siglo y medio posterior a este escrito encontramos el de Northcote¹⁷, un estudio histórico-artístico de las catacumbas. Sólo esta indicación basta para comprender que el interés del autor por los primeros cristianos se limita a los enterramientos subterráneos en los comienzos de la historia de la Iglesia. Por tanto, no hay propiamente una caracterización de los primeros cristianos. Algo parecido sucede con el estudio de Ott¹⁸ sobre las representaciones artísticas de los primeros cristianos. Se limita al arte y, sobre todo, al tiempo de persecución y cita a S. Justino y S. Ireneo, Tertuliano, Cirilo de Jerusalén, S. Jerónimo. Es, por tanto, también indeterminado con respecto al contenido del sintagma en análisis.

Ya en el punto de inflexión con el siglo XX, encontramos la obra de Carlo Pascal¹⁹, quien designa como primeros cristianos solamente a los contemporáneos de Nerón, pues es el tema del estudio. En realidad, este autor defiende a Nerón y critica la postura de los primeros cristianos. Como era de esperar, la respuesta a esta interpretación no se demoró muchos años: Paul Allard²⁰, contrario a la opinión de Pascal, afirma que los primeros cristianos son opuestos a los Apóstoles²¹, aunque también opuestos a los apologistas, que no entran en la categoría²².

En los años cincuenta encontramos nuevas referencias a nuestro tema. La obra de Davies²³, recoge una serie de semblanzas sobre personajes de la antigüedad cristiana, como Clemente de Alejandría,

¹⁷ J.S. NORTHCOTE, *Die römischen Katakomben die Begränissplätze der ersten Christen in Rom*, Köln 1860.

¹⁸ G. OTT, *Die ersten Christen ober und unter der Erde, oder Zeugnisse für den Glauben, die Hoffnung und Liebe unserer heiligen Mutter, der Kirche*, Regensburg 1880.

¹⁹ C. PASCAL, *L'incendio di Roma e i primi cristiani*, Torino 1900.

²⁰ P. ALLARD, *L'incendio neroniano e i primi cristiani*, Roma 1906.

²¹ Cf. pp. 17 y 22.

²² Cf. pp. 46-51 y 61.

²³ J.G. DAVIES, *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, Neuchâtel-Paris 1956.

Pablo de Samosata, Victoria, mártir cartaginesa, Diógenes, enterrador de Roma, Juan de Constantinopla y Juan Casiano. De la selección se desprende la conceptualización cronológica que hace este autor, pues llama también *primeros cristianos* a personajes del siglo quinto.

En los años sesenta y setenta existen algunos escritos referentes al tema. Cough²⁴ señala el año 527, momento de la subida al trono de Justiniano, como fin de la era antigua y comienzo de una nueva²⁵. Su perspectiva es sobre todo arqueológica, pero hace incursiones en el terreno histórico. Otros autores se pueden encontrar dedicados a la cuestión²⁶, pero el que destaca con mucho por encima de todos es el estudio de Hamman²⁷. Este autor indica como primeros cristianos sólo a los que han vivido en el siglo segundo, haciendo una profunda diferencia entre éstos con los Apóstoles y la época apostólica, por un lado, y con la vida de la Iglesia y del Imperio Romano, por otro. Para Hamman, el año 180, fecha de la muerte de Marco Aurelio, marca una profunda cesura, pues en ese momento termina la antigüedad. El siglo tercero es ya diferente por ser una época de grandes figuras cristianas que quizá, aunque esto no lo dice Hamman, eclipsan la sencillez de los cristianos del siglo precedente. Hamman coincide en parte con S. Agustín, pero lleva un poco más adelante el límite en el que circunscribir a estos primeros seguidores de Cristo. S. Agustín se detiene en la generación de los Apóstoles, el primer siglo, Hamman piensa sólo en el segundo.

Posteriores a Hamman citaremos cuatro obras, situadas cronológicamente entre finales de los setenta y nuestros días²⁸. La opinión

²⁴ M. COUGH, *The early Christians*, London 1961.

²⁵ Cf. el prólogo del propio Cough.

²⁶ Por ejemplo el de S.C. LORIT, *Vita dei primi cristiani*, Roma 1965.

²⁷ A.G. HAMMAN, *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, Paris 1971.

²⁸ La obra de L. CERFAUX, *La Communauté apostolique*. [trad. it. Quelli di Gerusalemme: i primi cristiani, por Renato Mainardi] Reggio Emilia 1979, es un claro ejemplo de cómo se puede cambiar la orientación de toda una obra sólo con una desafortunada traducción del título. Si se lee la versión italiana, sorprende que este autor sólo llegue hasta el año 47 de nuestra era, en el que sitúa el concilio de Jerusalén, pero la expresión "i primi cristiani" se ha introducido sólo en la traducción italiana, pues el original se limita a la comunidad apostólica.

de Grazzi²⁹, coincide parcialmente con la de Hamman, pues los primeros cristianos pertenecen a los siglos primero y segundo. Diversa es la de Mees³⁰, pues citando textos de Clemente, Bernabé, S. Justino, S. Ireneo, S. Ambrosio, Eusebio de Cesarea y otros, pone el límite, discrepando con los anteriormente citados, en el siglo IV. Más reciente es el estudio de Meeks³¹, que trata sólo el ámbito paulino y, por tanto, se limita al primer siglo. Y el reciente estudio de Gnilkka³², por su parte, abarca todo el tiempo del Nuevo Testamento: es, por tanto, un poco más amplio que Meeks, pero sin salir del primer siglo. Por tanto, se percibe un interés creciente por nuestro tema a partir de la mitad del siglo.

Nos encontramos ahora en condiciones de volver al Beato Josemaría, para resaltar sus peculiaridades respecto a la cuestión.

IV. La expresión en el beato Josemaría

Vimos, al comenzar, el gran número de veces que el beato Josemaría utiliza la expresión. Sólo de este hecho ya se desprende la importancia que da a su contenido. Nuestra investigación se limita a los escritos publicados, en los que la frecuencia de la expresión es de diecisiete ocasiones, sin contar los términos sinónimos que ahora no nos interesan tanto. Sólo subrayaremos aquí la distinción, en éstos, entre el uso independiente del adjetivo “primeros” o también “los primeros”, sin acompañamiento de ningún sustantivo³³, y el empleo de otros sustantivos diferentes a “cristianos”, como “fieles”, “seguidores”, etc.³⁴ Evidentemente no se trata de entender como

²⁹ L. GRAZZI, *Ricerche sui “Fideles” ossia nomi e famiglie d’inchiesta archeologica nonché, da fonti comparate sopra : i primi cristiani di Roma per gli anni 41-155*, Roma 1981.

³⁰ M. MEES, *Gesù: chi era per i primi cristiani*, Firenze 1982.

³¹ W.A. MEEKS, *The First Urban Christians*, London 1983.

³² J. GNILKA, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, Freiburg 1999.

³³ Cf., por ejemplo, *Amigos de Dios*, 186, 3 y *Camino 799*: «Lo que a ti te maravilla a mí me parece razonable. —¿Que te ha ido a buscar Dios en el ejercicio de tu profesión? Así buscó a los primeros: a Pedro, a Andrés, a Juan y a Santiago, junto a las redes: a Mateo, sentado en el banco de los recaudadores... Y, ¡asómbrate!, a Pablo, en su afán de acabar con la semilla de los cristianos». *Camino*, 799.

³⁴ Por ejemplo “primeros discípulos del Señor”. *Es Cristo que pasa*, 30, 4.

incluidos en nuestra expresión todos los vocablos acompañados del adjetivo cristianos pero, a la inversa, las expresiones *primeros fieles*, *primeros autores*, *primeros escritores*, vayan o no acompañados del sustantivo cristianos, han de considerarse sinónimos de nuestro sintagma sólo cuando del contexto se desprenda la equivalencia de los términos³⁵. Así, por ejemplo, con un significado próximo pero, a la vez diverso, se encuentra en el siguiente texto³⁶:

«Como los religiosos observantes tienen afán por saber de qué manera vivían los primeros de su orden o congregación, para acomodarse ellos a aquella conducta, así tú —caballero cristiano— procura conocer e imitar la vida de los discípulos de Jesús, que trataron a Pedro y a Pablo y a Juan, y casi fueron testigos de la Muerte y Resurrección del Maestro».

Más que el número de veces que emplea la expresión, sorprenden otros dos hechos. Primero, que la expresión está diseminada a lo largo de toda la obra: no hay un sólo libro en que no se encuentre alguna referencia al tema. En segundo lugar, el relieve dado a la expresión, por ejemplo cuando afirmaba en una entrevista concedida en 1967 a un correponsal de *Time*:

«Si se quiere buscar alguna comparación, la manera más fácil de entender el Opus Dei es pensar en la vida de los primeros cristianos. Ellos vivían a fondo su vocación cristiana; buscaban seriamente la perfección a la que estaban llamados por el hecho, sencillo y sublime del Bautismo. No

³⁵ En una ocasión se emplea el sintagma “primeros fieles”: «—Y ¿qué medios tenemos? —Los mismos que los primeros fieles, que vieron a Jesús, o lo entrevistaron a través de los relatos de los Apóstoles o de los Evangelistas». *Forja*, 10. En otro lugar son los “primeros fieles cristianos”: «“Saludad a todos los santos. Todos los santos os saludan. A todos los santos que viven en Efeso. A todos los santos en Cristo Jesús, que están en Filipos.” —¿Verdad que es conmovedor ese apelativo —¡santos!— que empleaban los primeros fieles cristianos para denominarse entre sí?». *Camino*, 469.

³⁶ *Camino*, 925.

se distinguían exteriormente de los demás ciudadanos. Los miembros del Opus Dei son personas comunes; desarrollan un trabajo corriente; viven en medio del mundo como lo que son: ciudadanos cristianos que quieren responder cumplidamente a las exigencias de su fe»³⁷.

La comparación delimita claramente la noción de primeros cristianos y pensamos que este texto debe considerarse la base para cualquier otra afirmación que quiera hacerse acerca del tema en el beato Josemaría. Pero acerca de esto hablaremos después, porque debemos analizar ahora el arco temporal que abraza la expresión.

Según D. Ramos-Lissón³⁸, la expresión abarca, en los escritos del beato Josemaría, desde los comienzos hasta la persecución de Diocleciano y Maximiano, señalando el término *ante quem* por la mención, en un escrito aún no publicado al que ha tenido acceso, de S. Sebastián, quien sufrió martirio en el año 304 d. C. En nuestra opinión, no haría falta precisar tanto la fecha, puesto que en los escritos de un tenor más bien espiritual, o en este caso formativo, si se nos permite tal clasificación, no constituyen afirmaciones de índole histórica. En sentido más restringido, debemos decir que las referencias a los primeros cristianos como contemporáneos de los Apóstoles son las más frecuentes, por ejemplo en el siguiente texto:

«En la Iglesia existe esa radical unidad fundamental, que enseñaba ya San Pablo a los primeros cristianos: Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Non est Iudaeus, neque Graecus: non est servus, neque liber: non est masculus, neque femina³⁹; ya no hay

³⁷ *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, 24, 7.

³⁸ D. RAMOS-LISSÓN, *L'esempio dei primi cristiani negli insegnamenti del Beato Josemaría*, en *Romana* 29 (1999), p. 292. El texto a que hace referencia es un comentario de Mons. Alvaro del Portillo, no una afirmación del beato Josemaría.

³⁹ Gal 3, 26-28.

distinción de judío, ni griego; ni de siervo, ni libre; ni tampoco de hombre, ni mujer»⁴⁰.

El texto tiene gran similitud con el tercero de S. Agustín que hemos citado, en el que también S. Pablo se dirige a los primeros cristianos. De todas formas, no faltan textos en los que se amplía el lapso temporal:

«Qué bien pusieron en práctica los primeros cristianos esta caridad ardiente, que sobresalía con exceso más allá de las cimas de la simple solidaridad humana o de la benignidad de carácter. Se amaban entre sí, dulce y fuertemente, desde el Corazón de Cristo. Un escritor del siglo II, Tertuliano, nos ha transmitido el comentario de los paganos, conmovidos al contemplar el porte de los fieles de entonces, tan lleno de atractivo sobrenatural y humano: mirad cómo se aman (TERTULLIANO, *Apologeticum*, 39), repetían»⁴¹.

La cita de Tertuliano ampliaría el horizonte hasta el siglo tercero incluido, si no fuera por la aclaración que introduce el propio beato Josemaría: *un escritor del siglo II*. En efecto, Tertuliano está a caballo entre el siglo segundo y el tercero. La obra aquí citada, sin embargo, es de fines del segundo. Aunque no falten también textos posteriores, observamos una cierta reticencia a la hora de ampliar

⁴⁰ *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, 14, 2. Pero cf. también *Camino*, 570 y este otro texto: «Ahora viene a propósito traer a nuestra memoria la consideración de un episodio, que pone de manifiesto aquel estupendo vigor apostólico de los primeros cristianos. No había pasado un cuarto de siglo desde que Jesús había subido a los cielos, y ya en muchas ciudades y poblados se propagaba su fama. A Efeso, llega un hombre llamado Apolo, varón elocuente y versado en las Escrituras. Estaba instruido en el camino del Señor, predicaba con fervoroso espíritu y enseñaba exactamente todo lo perteneciente a Jesús, aunque no conocía más que el bautismo de Juan» (*Amigos de Dios*, 269, 1). Otros textos en: *Es Cristo que pasa*, 96, 3. *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, 103, 2.

⁴¹ *Amigos de Dios*, 225, 2.

estos límites de tiempo. Los primeros cristianos son también los del segundo siglo, pero especialmente lo son los de edad apostólica.

Toca ahora analizar, como ya hemos anunciado, la calificación de los primeros cristianos. Concretamente nos preguntamos si son personajes comunes sólo, o también el grupo de los doce. Como ya hemos visto en la entrevista de *Time*, son *personas comunes* que no se distinguen en nada de sus conciudadanos. En S. Agustín vimos que se excluían los Apóstoles. En el beato Josemaría no se dice expresamente nunca que se excluyan los Apóstoles, pero parece desprenderse del contexto general de las afirmaciones que el modelo que se propone no es exclusivamente el de los doce, sino también el de otras muchas personas que han actuado como “apóstoles” sin ser “los Apóstoles”. Esto que acabamos de afirmar se ve claramente en el siguiente texto:

«Por eso, quizá no puede proponerse a los esposos cristianos mejor modelo que el de las familias de los tiempos apostólicos: el centurión Cornelio, que fue dócil a la voluntad de Dios y en cuya casa se consumó la apertura de la Iglesia a los gentiles⁴²; Aquila y Priscila, que difundieron el cristianismo en Corinto y en Efeso y que colaboraron en el apostolado de San Pablo⁴³; Tabita, que con su caridad asistió a los necesitados de Joppe⁴⁴. Y tantos otros hogares de judíos y de gentiles, de griegos y de romanos, en los que prendió la predicación de los primeros discípulos del Señor»⁴⁵.

Por eso, con respecto a la particularidad del uso por el beato Josemaría, se ha de decir que no ha acuñado una nueva expresión, pues ya existía —como hemos visto— desde S. Agustín, pero le añade algunos matices que la hacen en cierta manera nueva. No es

⁴² Cfr. Act 10, 24-48.

⁴³ Cfr. Act 18, 1-26.

⁴⁴ Cfr. Act 9, 36.

⁴⁵ *Es Cristo que pasa*, 30, 4.

simplemente una categoría histórica sino que, sin dejar de serlo, entra de lleno en la reflexión teológica y, concretamente, espiritual. Por eso la característica que añade el beato Josemaría es la nota teológico-espiritual: no se trata de una mera referencia a la situación histórica de los comienzos de la cristiandad, ni un mero buen ejemplo a seguir. Incluye la sintonía interior con una situación de proximidad a los primeros pasos de la vida de la Iglesia y se identifica la situación histórica personal con una situación histórica colectiva. Por eso el ámbito temporal, la definición cronológica de los primeros cristianos es sólo relativamente importante. Pero, por otra parte, no es un término técnico exclusivo, puesto que, como también hemos visto, hay términos y expresiones sinónimos y las fronteras de tiempo no están fijadas estrictamente.

La originalidad del Beato Josemaría con respecto a S. Agustín es la capacidad de sentirse en esa situación viva: los primeros cristianos no son algo que pasó, sino una situación que espiritualmente puede repetirse en cualquier cristiano: basta que se encuentre anímicamente cerca de Cristo. Pero esta originalidad lo es también respecto a los demás autores espirituales: ninguno —que nosotros hayamos podido comprobar— ha visto en los primeros cristianos un modelo vivo.

En conclusión, desde el punto de vista histórico, como objetivo personal y reto para los estudiosos de la antigüedad, nos proponemos la dedicación a los estudios sobre el cristianismo primitivo, que en nuestra opinión deben multiplicarse, con la finalidad de conocer a fondo la vida de los primeros cristianos, profundizando así en las enseñanzas del Beato Josemaría.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

Pagina bianca

A. ARANDA, «*El bullir de la sangre de Cristo*». Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá, Rialp, Madrid 2000, pp. 304.

Durante mis años romanos, en los que frecuentaba la facultad de Teología de la Universidad de la Santa Cruz tuve la oportunidad de asistir más de una vez a los cursos y seminarios dictados por el profesor Aranda. Hoy, pasados ya bastantes años, y con este enjundioso volumen entre las manos, reconozco las coordinadas teológicas de aquellas exposiciones que aparecen nítidamente esbozadas en estas páginas: la centralidad del misterio de Cristo, inseparablemente unido e iluminado por la totalidad de la verdad trinitaria.

Esta es la perspectiva que subyace y recorre las reflexiones que el autor ofrece sobre el mensaje y la misión fundacionales del Beato Josemaría, sugestivamente recogidas en el título de la obra: *El bullir de la sangre de Cristo*. El gráfico simbolismo de estas siete palabras —la sangre del Dios hecho Hombre que hierve y corre por los canales vitales de los cristianos (p. 14)—, recoge una expresión propia del fundador del Opus Dei dirigida con afecto y con una mirada de fe hacia los que le rodeaban: «era un destello de su mirada interior, de su amorosa contemplación del misterio de Cristo», cargada a la vez de un denso significado: «permitían captar (en cada alma) la gracia comunicada en el bautismo como un impulso fecundo, como principio dinámico, como vitalidad para la entrega, hacían intuir la configuración con Cristo como realidad de cada instante para quien es miembro de su cuerpo, en permanente comunión con El y con los demás» (p. 15). En su simplicidad, esta expresión —elegida con gran acierto para titular el libro—, sintetiza en forma elocuente una profunda convicción: por cada uno de los hombres, Cristo ha derramado su sangre; valemos, cada uno en su singularidad, «toda la sangre de Cristo».

Esta verdad de la Encarnación redentora constituye desde sus mismos orígenes la inspiración fundamental del pensamiento cristiano y de la experiencia espiritual en sus más variadas formas. No en vano Juan Pablo II, tomando palabras centrales del último Concilio afirma que «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado» (*Gaudium et Spes*, n. 22). «El hombre que quiere comprenderse hasta el fondo de sí mismo [...] debe con su inquietud, incertidumbre, e incluso con su debilidad [...] acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en El con todo su ser, debe apropiarse y asimilar toda la realidad de la encarnación y de la redención para encontrarse a sí mismo» (Enc. *Redemptor hominis*, n. 10).

Este libro constituye, en su género, una excelente manera de aproximarse al núcleo contenido en el mensaje del Opus Dei. Desde el primer capítulo la reflexión se orienta a recordar y analizar algunos aspectos centrales de la contribución del beato Josemaría a la vida y a la misión de la Iglesia, «ejemplo palpable de un mensaje de santidad y de empeño apostólico, dirigido a los laicos y a los sacerdotes diocesanos seculares e íntimamente connotado por su cristocentrismo y su esencial secularidad» (p. 32).

A través de los distintos temas estudiados el autor confirma que «el testimonio vital e intelectual del Beato Josemaría es concorde con toda la tradición católica, entendida en su doble dimensión de depósito recibido y de progreso en la intelección. De ella, en efecto [...], se alimenta su pensamiento y se inspiran sus modos de expresión; a partir de ella, como hombre portador de un carisma y una misión eclesiales de valor permanente, y a la vez extraordinariamente adaptados a las necesidades de los tiempos, aporta, haciéndola progresar, puntos de mira y acentos específicos» (p. 13).

La celebración del centenario de su nacimiento induce de modo particular a intentar desentrañar esos *acentos específicos* que traslucen y evidencian un querer divino. Monseñor Escrivá es sin duda un instrumento llamado por Dios para una misión concreta y específica, no genérica. Su vida y la institución por él fundada, son inseparables. «Su entera biografía sólo puede explicarse y entenderse en el ámbito de un designio divino que al atravesar toda su existencia, le configura como instrumento de Dios escogido precisamente para recordar a la humanidad lo que en su misma alma Dios fue grabando de modo inequívoco [...]: buscar la santidad personal en medio del mundo» (Álvaro del Portillo, *Mons. Escrivá de Balaguer, instrumento de Dios*, en *En memoria de Mons. J. Escrivá de Balaguer*, Eunsa 1976, p. 19).

El carisma fundacional es el punto de partida o *factor pre-teológico* —como lo califica el profesor Aranda—, es decir, la clave sobrenatural para abrirse a la comprensión de la figura y de la doctrina teológico-espiritual del beato Josemaría (p. 16). El capítulo II del libro está dedicado a este tema, encuadrado en el marco biográfico de los años anteriores a la fundación, en los que Dios interviene de manera

velada o patente, para ir preparando gradualmente a su instrumento. «Resulta evidente —concluye el autor—, la profunda imbricación entre la persona y la misión divina recibida. Ambas se referirán íntimamente entre sí hasta constituir una cierta inseparable unidad, y dejarán traslucir un mutuo influjo causal» (p. 89).

El Beato Josemaría era perfectamente consciente de que la gracia de Dios iba removiendo su conciencia y manejando los hilos de su vida, para unirlo fuertemente a la cruz de Cristo, de la cual nunca se separaría. El camino que Dios iba lentamente trazando mostraba desde el principio unas características esenciales que pujaban fuerte e inseparablemente en su alma: «a) un poderoso impulso hacia el trato íntimo con Dios, que le conduce a una progresiva intensificación de su vida espiritual; b) la llegada de una sucesión de inspiraciones divinas, un claroscuro de luces y oscuridades [...] que se prolongarán ininterrumpidamente hasta el 2 de octubre de 1928; c) el fuerte despertar de una llamada al sacerdocio —y más en concreto al sacerdocio secular o diocesano—» (p. 89).

Este último elemento —el sacerdocio ministerial del fundador del Opus Dei—, es estudiado detenidamente en el capítulo III, para intentar responder a una cuestión teológicamente relevante: «sí, como prueban los estudios biográficos y las investigaciones históricas, Dios llamó a Josemaría Escrivá en primer lugar al sacerdocio como vía o condición para llamarle luego a fundar el Opus Dei, estableciéndose así una evidente relación de continuidad temporal y de mutua coimplicación entre su vocación sacerdotal y su misión fundacional, ¿cómo expresar el fundamento de la correlación teológica que acompaña e ilumina esa relación histórica?» O en otras palabras: «¿cómo interpretar teológicamente que hubiese de ser llamado al sacerdocio antes y en absoluta referencia a la sucesiva misión fundacional?» (p. 112). El autor encamina la cuestión por la vía de los hechos históricos y por la reflexión teológica de la naturaleza del sacerdocio desde Cristo Sacerdote, para luego proyectar luz sobre la relación entre la condición sacerdotal y la misión fundacional de Monseñor Escrivá.

Estas son quizá las cuestiones más interesantes y de mayor relevancia abordadas en esta obra, para las que se requiere una proporcionada formación teológica. Otras temáticas, tratadas en los restantes capítulos reflejan menor densidad y armonía en la argumentación, sin dejar por eso de ofrecer una valiosa aportación, como son, por ejemplo, las páginas dedicadas a los escritos del beato (cap. I), el estudio acerca de la secularidad y el materialismo cristiano (cap. VI) y el sugestivo análisis de la expresión *alter Christus, ipse Christus*, también acuñada por el beato Josemaría con un significado en parte enraizado en la tradición cristiana y en parte peculiar de su espíritu.

Sin duda, estudios de esta envergadura, aunque quieran parecer modestos (p. 11), suponen una excelente aportación a la teología espiritual, y abren perspectivas alentadoras para un camino de investigación teológica que aún está por recorrer.

K. BERGER, *Ermeneutica del Nuovo Testamento*, Queriniana («Biblioteca biblica» 26), Brescia 2001 (orig. ted., *Hermeneutik des Neuen Testaments*, A. Francke, Tübingen und Basel 1999), pp. 260.

In questa nuova opera, concepita come un manuale, Klaus Berger, di confessione luterana e docente di teologia neotestamentaria dal 1974 all'università protestante di Heidelberg, ha voluto delineare le nozioni e le categorie che dovrebbero sorreggere la necessaria attualizzazione dei testi biblici perché l'interpretazione si svolga in modo giusto, nel rispetto della singolarità del testo e per l'utilità della comunità ecclesiale. L'edizione tedesca, uscita appena tre anni fa (1999), è una revisione approfondita di quella pubblicata diversi anni prima a Gütersloh (1988) e si è avvalsa particolarmente, come afferma lo stesso autore, delle riflessioni discusse in alcune delle sue opere più recenti: *Wer war Jesus wirklich?* (1995), *Darf man an Wunder glauben?* (1997) e *Wozu ist der Teufel da?* (1998). Riguardo alla pubblicazione dell'88, caratteristiche peculiari della nuova edizione sono, dal punto di vista formale, l'aver reso più conciso il testo principale e rifatto la parte conclusiva del libro; dal punto di vista contenutistico, l'approfondimento della posizione ermeneutica adottata, che si presenta come una terza via tra il fondamentalismo ed il razionalismo, quindi, come un'alternativa alla spiegazione demitizzante bultmaniana.

Concretamente, Berger si pronuncia a favore di un'«ermeneutica dell'estraneità» (cf pp. 88-95), cioè di un'ermeneutica che, nel riconoscimento dell'inderogabile «distanza» temporale, culturale e religiosa esistente tra la Scrittura e il presente, riesca nel contempo ad evidenziare la ricchezza spirituale che i testi testimoniano per l'uomo di oggi. Un'ermeneutica, quindi, basata sulla tesi fondamentale che l'«estraneità scoperta e compresa» del testo biblico attraverso i metodi storico-critici deve giocare «a favore della grande ricchezza spirituale dei testi e di ciò che essi testimoniano» (p. 6). A tale fine, il neotestamentarista di Heidelberg delinea un insieme di criteri di «applicazione» (attualizzazione) del testo che ritiene permettano di cogliere le valenze dei testi biblici, utili all'edificazione della comunità ecclesiale. La stesura del libro si svolge in un dialogo serrato e vivace con la filosofia idealista tedesca e la sua concezione ermeneutica, che Berger considera responsabile della situazione attuale di rottura fra la Scrittura e la comunità ecclesiale. La sua critica parte infatti da questa constatazione: che «lo stato delle chiese è diventato drammaticamente chiaro negli ultimi dieci anni» e che «due cose riguardano direttamente il tema "ermeneutica", anzitutto il riconoscimento che il modo in cui l'esegesi fu concepita e proposta è in parte responsabile di tale stato, in secondo luogo la sensazione che gli esodi dalle chiese sono la prova del fatto che le "chiese" già da generazioni hanno perso il cuore degli

uomini, per cui è necessario ricordare loro la forza in esse nascosta» (p. 6). L'opera di Berger è perciò un tentativo di superamento critico delle proposte e atteggiamenti ermeneutici della filosofia idealista, ritenuti responsabili dell'indebolimento della realtà ecclesiale.

Il volume viene strutturato in tre parti, precedute da una breve introduzione e seguite da un'ampia bibliografia nonché da un indice di nomi. L'introduzione prospetta fin dal primo momento la finalità del libro: l'importanza d'impostare correttamente l'ermeneutica neotestamentaria perché avvenga la necessaria attualizzazione dei testi sacri. Questi, per il loro condizionamento storico, presentano a volte dei problemi che non si possono eliminare facilmente. C'è bisogno, dunque, di scrutarne il senso originario per capire come possono essere concepiti oggi. Si tratta quindi di trovare una via di mezzo fra il semplice ripetere nel presente il testo biblico così come è, inserito nei suoi condizionamenti storici, e il far sconfinare il testo nella lontananza attraverso uno studio storico-critico: ambedue le vie si oppongono a una vera innovazione e ad un'influenza del testo nella situazione attuale.

La prima parte (pp. 11-64) viene dedicata all'analisi delle più importanti posizioni ermeneutiche sorte nella storia secolare della ricerca. Con rapide pennellate l'autore fa alcune osservazioni sull'ermeneutica attuata nel Nuovo Testamento e nel periodo medioevale per passare poi ad un'analisi più dettagliata delle «ermeneutiche confessionali» (quelle nate dalla Riforma), delle «ermeneutiche liberali» (che si ricollegano cioè ai nomi di F.D.E. Schleiermacher, W. Dilthey, R. Bultmann, H. Weder, H.-G. Gadamer e D. Ritschl) e delle «ermeneutiche emancipatrici» (teologia della liberazione e femminismo). Berger si incentra soprattutto nell'esame dello sviluppo dell'ermeneutica da quando questa acquisì il suo statuto di scienza ermeneutica generale con F.D.E. Schleiermacher, ciò spiega il motivo per cui lo studio si soffermi appena sull'intertestualità del NT, ometta qualsiasi riferimento all'ermeneutica patristica e si estenda brevemente, e solo per quanto riguarda la problematica dei sensi biblici, all'ermeneutica medievale. Rispetto all'ermeneutica della Riforma, Berger analizza successivamente l'impostazione di Lutero (di cui critica il carattere troppo dogmatico della sua dottrina pneumatologica), l'ermeneutica fondamentalista preconizzata dall'esegesi evangelica (che nell'appianare tutte le differenze testuali solleva più problemi di quanti ne risolve), e i primi tentativi, sorti nell'ambito del protestantesimo (J.K. Rambach; J.Ch.K. von Hofmann), tendenti a forgiare un'ermeneutica interessata al tema dell'attualizzazione e della ricezione ecclesiale, questioni queste alle quali Berger attribuisce una speciale importanza.

Per quanto riguarda le «ermeneutiche liberali», l'analisi si orienta a evidenziare lo spessore inderogabile di significato di cui gode il testo biblico preso nella sua totalità, come Scrittura, ciò che esige il conseguente rispetto dell'alterità del testo. Berger reagisce perciò contro le pretese generalizzate dell'esegesi prote-

stante di voler trovare un «centro nella Scrittura», un «canone nel Canone» (pp. 18-21), tentativi che in definitiva costituiscono, secondo il nostro autore, la manifestazione del disperato sforzo della teologia protestante per non dover ricorrere alla «chiesa» nell'interpretazione della Bibbia» (p. 19) ed evitare così qualsiasi autorità dottrinale vincolante. Per motivi analoghi, il neotestamentarista di Heidelberg critica la distinzione bultmaniana tra ciò che apparentemente afferma il testo e ciò che in realtà si troverebbe dietro il testo (tra forma e contenuto), poiché, anche secondo la moderna scienza del testo, la forma è appunto l'espressione in cui si dà a conoscere il contenuto (p. 29). Contro la restrizione bultmaniana della certezza al campo dell'autocomprensione, Berger tenta di rivalutare l'esperienza storica oggettiva quale criterio ermeneutico. Rispetto all'ermeneutica gadameriana incentrata nella «fusione degli orizzonti» (pp. 33-37), Berger dichiara esplicitamente la sua diametrica opposizione, sia per quanto concerne l'annullamento teoretico che fa Gadamer dell'alterità e dell'estraneità del testo, sia per lo scarso rilievo ermeneutico concesso all'intenzionalità dell'autore, che finisce per essere slegato dal testo e dal processo interpretativo. Per ultimo, il nostro neotestamentarista mostra la sua riluttanza riguardo alla teoria degli «assiomi impliciti» di Ritschl (pp. 37-51) — «è vero ciò che serve alla maggioranza per comunicare» — in quanto essi «si risolvono in modo preoccupante in una dittatura della maggioranza» (p. 38). Sulle «ermeneutiche emancipatrici», se da una parte Berger valuta positivamente il loro sforzo critico poiché hanno fatto emergere istanze talvolta dimenticate, dall'altra rimprovera loro il carattere ideologico, che porta a leggere i testi biblici in una prospettiva ristretta che ne impoverisce o ne travisa il significato.

La seconda parte del libro (pp. 65-144), la più centrale, disegna lo schema di un'ermeneutica neotestamentaria. Tra le questioni discusse si trovano il problema della verità biblica e le sue distinzioni (genuina e derivata; universale limitata; dottrinale e razionale), l'importanza di un'adeguata «ermeneutica dell'estraneità» che sappia rispettare la distanza fra il testo e l'oggi della comunità senza però negare al testo una sua possibilità di applicazione, la problematica riguardante la precomprensione e il circolo ermeneutico, l'approccio ermeneutico conosciuto come «storia degli effetti» e il problema della «lealtà e della libertà» nell'interpretazione del testo. Il capitolo si conclude con una riflessione sulle nozioni di «esegesi», «applicazione» ed «ermeneutica». Nonostante la sua contrapposizione con i sistemi ermeneutici nati dalle filosofie idealistiche tedesche, Berger non si distacca dallo sfondo storicista che accomuna tali ermeneutiche. Lo dimostra la sua nozione di «verità», centrale in questo studio: «La 'verità' esiste, a mio giudizio, sempre come consenso di una comunità in una fase limitata della storia. Essa è sentita come vincolante per una generazione o un'epoca. Perciò essa è una universalità limitata. Io parto perciò dalla possibilità di una pluralità orizzontale e verticale di verità, perché esistono le une accanto alle altre e le une dopo le altre situazioni diverse e

comunità diverse» (p. 71). Non si tratta certamente del fatto che la comunità sia la sorgente *ex novo* della verità, ma che questa, anche se in riferimento al testo biblico come punto originario di constatazione, si esprime in un modo talmente vincolato alle nuove circostanze storiche che la sua essenza evolve e si trasforma al pari delle esigenze di tale nuova comunità, con i suoi limiti geografici, temporali, linguistici, ecc. Anche per questa ragione Berger ritiene che la comprensione si debba fondare più sulla linea dell'amore per il testo (affetto, sensibilità, lasciarsi commuovere) e del rispetto per il suo autore, che su un atteggiamento di fede. In Berger c'è in definitiva un rifiuto dell'esistenza di verità universali.

Il terzo e ultimo capitolo è dedicato alla «prassi dell'applicazione», cioè, alle regole che permetterebbero un'attualizzazione della Scrittura all'oggi della comunità ecclesiale (pp. 145-230). Tale applicazione, secondo Berger: a) è possibile, perché la Scrittura nella sua totalità, in quanto scritta da autori ispirati (non quindi essa stessa, secondo Berger), ha un ruolo permanente come testimonianza degli inizi della Chiesa e contiene la rivelazione cristiana primaria che è lo stesso Cristo (tale testimonianza non viene intesa in ordine ad una verità assoluta ma come paradigma della religiosità di ogni generazione); b) è inoltre desiderabile, «perché dal testo ci si attende un "aiuto"» (p. 156); c) riguarda criteri per l'oggi della comunità. Berger, infatti, non parla di metodi esegetici, «ma dei criteri momentanei dell'applicazione, vale a dire della questione di sapere che cosa è di volta in volta "valido" e perché l'una cosa deve valere, mentre l'altra non lo può altrettanto bene» (p. 156). «Valido» ha qui il significato di «agire responsabilmente»: «L'interpretazione è una forma particolare di responsabilità e non una serie di processi che si svolgerebbero per mezzo di noi e di cui noi saremmo più o meno gli zimbelli» (p. 157); d) sono più di natura etica che dogmatica: «Rispetto all'antichità e al medioevo il criterio della verità si è chiaramente spostato nel cristianesimo. Se prima il criterio era costituito dall'unità della professione di fede e dalla verità dogmatica della chiesa in quanto tali, dall'illuminismo in poi (e rispettivamente dalla fine del secolo XVII) l'accento viene posto molto più fortemente sul carattere vincolante delle posizioni etiche e sull'unità in esse necessarie» (p. 159); f) si desumono dal testo non attraverso ciò che dicono gli autori sacri, «bensì *con il modo* in cui essi pervennero ai loro risultati e con le metanorme del tipo di quelle che qui cerchiamo di individuare e che essi chiaramente presuppongono» (p. 159).

La domanda che allora si fa Berger è: «esistono metanorme religiosamente fondate che svolgono un ruolo nella stessa Scrittura? Questi metodi di ricerca delle norme sono ancor oggi evidenti o hanno di nuovo una possibile evidenza? Può la stessa Scrittura essere un modello ermeneutico?» (p. 160). Secondo Berger, tali metanorme esistono. La dimostrazione, però, non sembra essere troppo ben fondata (cf pp. 155-158). Criteri principali dell'ermeneutica sarebbero l'«ecclesialità» (ciò che è utile per la comunità, soprattutto per quanto riguarda la sua unità

e per combattere lo scandalo dello scisma cristiano) e la non-opposizione all'essenziale religioso (i campi in cui la religione e l'etica sono strettamente unite). Criteri più specifici sarebbero l'edificazione della comunità, la santità, la proposta di una radicalità di vita cristiana, il rispetto per i valori altrui e la gioia. Il capitolo si addentra poi in questioni riguardanti il modo di reperire nuove norme ermeneutiche concrete, gli artefici dell'applicazione ecclesiale, la questione del confronto di testi, il valore ermeneutico dell'emotività e l'interpretazione di testi «mitici» (così vengono definiti i testi che riflettono la presenza del soprannaturale).

Da questa breve presentazione dell'opera di Berger penso si possa desumere che le sue riflessioni abbiano una profonda densità di pensiero e occupino un posto di rilievo fra i tentativi di chiarificazione storicamente apparsi della problematica ermeneutica. D'altra parte però, le sue proposte appaiono, a nostro avviso, talvolta molto problematiche e certamente non sempre condivisibili da una visione cattolica della realtà teologica (si pensi alla nozione di verità), benché, tuttavia, esse costituiscano non di rado un superamento delle vecchie tesi del pensiero idealista. Così, ad esempio, la distinzione fra Scrittura e Parola di Dio costituisce un chiaro rifiuto del principio riformatore riguardante l'identità tra Rivelazione e Scrittura con il conseguente pericolo di fondamentalismo; la separazione tra esegesi e ermeneutica porta con sé una valida critica al principio della «sola Scrittura»; la proposta di un'ermeneutica ecclesiale incentrata nella liturgia apre un varco di ampio respiro nell'orizzonte chiuso della teologia protestante liberale tendente a misconoscere il valore ermeneutico della Chiesa e della sua tradizione viva (cf pp. 18-21); l'importanza data all'«intento auctoris» evita, d'altra parte, la posizione generalizzata in determinati ambiti dell'ermeneutica filosofica che considera i testi come messaggi indipendenti e autonomi senz'altro riferimento che il lettore (p. 114-115).

Nell'insieme delle questioni che richiederebbero un dialogo approfondito, vorrei soffermarmi soltanto, per lo spazio disponibile, sui concetti di esegesi, di applicazione e di ermeneutica che Berger tratteggia, in quanto costituiscono sicuramente il tema centrale dell'opera. Berger definisce l'esegesi un «accesso descrittivo scientifico al testo» da realizzare con l'ausilio «della totalità dei metodi filologici e storici e dalla verificabilità intersoggettiva ad essi collegata»; l'«applicazione», il «mettere un testo in relazione con il presente (con la situazione del momento)»; l'ermeneutica, «il tentativo di descrivere i due modi di accesso al testo, in sé e nel loro reciproco rapporto, e di inquadrali in modo teoretico scientifico» (pp. 123-124). A partire da queste definizioni afferma: «noi separiamo l'applicazione dall'esegesi, perché altrimenti non è più possibile alcuna esegesi onesta e perché altrimenti subentrano conseguenze di vasta portata sotto forma di ideologizzazione e di consumo dei testi» (pp. 126-127). È appunto tale radicale separazione ciò che a noi appare particolarmente problematica nell'opera di Berger, poiché l'esegesi scientifica e l'applicazione (attualizzazione) del testo non possono

essere intese come due problemi a sé stanti, in cui ognuno dovrebbe seguire la propria strada funzionale, intrecciandosi soltanto, in modo esterno, nell'atto riflesso in cui una comunità si fa eco della testimonianza della Scrittura. È vero che Berger vuole in questo modo evitare il rischio dei «conservatori interessati» e dei «progressisti interessati» di manipolare i testi in funzione di una propria prospettiva teologica o ideologica, ma il superamento da lui prospettato non risolve affatto il problema del fossato fra esegesi storico-critica e interpretazione ecclesiale che lui tenta di superare.

Certamente, per Berger la programmata separazione non è totale, poiché secondo il suo schema corrisponderebbero all'esegesi, tra l'altro, funzioni quali indicare alcune letture false del testo biblico, servire alla necessaria riflessione cristiana sull'inizio, mostrare il rischio di una determinata applicazione (scambiare l'interpretazione ecclesiale per la parola della Scrittura), assumere una funzione critica nei confronti delle successive applicazioni e relativizzare la polemica circa la giusta applicazione. Ritengo però che ciò non basti. L'esegesi cattolica supera infatti tale fossato ricordando che Scrittura e Chiesa sono profondamente unite dall'azione di uno stesso Spirito, il quale, dopo aver ispirato i libri che dovevano essere consegnati alla Chiesa come normativi in quanto vera Parola di Dio, assiste costantemente la Chiesa con i suoi doni perché possa comprendere correttamente il testo biblico. Nella teologia cattolica si fa presente, quindi, la coscienza che la Bibbia non è semplicemente un insieme di documenti storici concernenti le sue origini. Essa è vera Parola di Dio che si rivolge alla Chiesa e al mondo intero nel presente degli uomini (cf EB 1504). La Chiesa, perciò, ha una convinzione di fede nell'universalità della Parola biblica, per cui ritiene che il testo biblico, per l'ordinamento divino e per la sua pienezza di significato, abbia un valore «permanente» e «immutabile» (cf DV 14 e 21) per tutte le epoche e tutte le culture, sebbene i testi biblici, redatti in un linguaggio condizionato dalle culture del tempo, richiedano per essere compresi uno sforzo ermeneutico che miri a discernere attraverso il condizionamento storico i punti sempre validi del messaggio. L'attualizzazione, quindi, non è solo applicazione di metanorme, ma una messa in atto di ciò che i testi dicono anche per il tempo presente.

Vorrei concludere affermando che sono gratificanti le riflessioni ermeneutiche di Berger. Esse si presentano con una forza capace di rinnovare un dialogo che sembrava intorpidito. L'accento che pone sul fatto che è la comunità ecclesiale, nella sua liturgia, il «criterio aggiuntivo», cioè l'unico a evidenziare ciò che è importante per l'adesso della Chiesa, non può non essere sottolineato, come pure l'affermazione secondo cui è lo stesso Cristo la rivelazione cristiana primaria e, poiché si tratta di una persona, anche l'accesso a tale rivelazione non può non essere di tipo personale, passa cioè attraverso il «discepolato» (p. 20).

G. BIGUZZI, *Il velo e il silenzio*, EDB, Bologna 2001, pp. 199.

L'autore, docente di Nuovo Testamento all'Università Urbaniana, offre in questo libro due studi esegetici sulla prima lettera ai Corinzi: il primo tratta sul velo che le donne dovevano indossare nelle assemblee liturgiche (cf 1Cor 11,2-16), e l'altro sul silenzio loro imposto nelle riunioni ecclesiali (1Cor 14,33b-36). Si deve ringraziare il Prof. Biguzzi di aver intrapreso lo studio di due pericopi che sono diventate delle *cruces interpretum* per la spiegazione delle lettere paoline.

Nello studio del passo riguardante il velo delle donne, uno dei più difficili in assoluto di tutto l'epistolario paolino (p. 10), si cerca innanzitutto di chiarire le idee e di disporre di basi filologico-linguistiche che permettano di fare un'esegesi accurata; a tale riguardo si prendono in considerazione i principali termini che appaiono nel testo, quali capo (κεφαλή), potestà (ἐξουσία), uomo (άνήρ), donna (γυνή), per menzionarne i più frequenti. Si deve raffrontare l'ambiguità terminologica in primo luogo del concetto di "capo", sia che lo si consideri in senso fisico che in senso metaforico. Allo stesso modo si analizzano altri termini greci nel loro contesto, specie nei vv. 5-9. Così quando si parla della donna come gloria (δόξα) dell'uomo (vv. 7c-9) l'autore fa vedere come il testo faccia riferimento non al primo racconto della creazione (Gen 1,26s) ma al secondo (Gen 2,21-22), dove l'uomo riconosce che colei che è uscita da lui è «osso dalle mie ossa e carne della mia carne». Paolo si rifà alla creazione di Eva dalla costola di Adamo per definirla *doxa* dell'uomo; in quella differenziazione teologico-antropologica si scorgono dei motivi per i quali uomo e donna dovrebbero avere un'acconciatura diversa per pregare (p. 25).

Uno degli aspetti più interessanti nell'esegesi del passo è quella del confronto della prima parte del testo (11,3-5) con 11,11, in cui l'apostolo spiega la mutua dipendenza uomo-donna e la loro fondamentale uguaglianza. Biguzzi rimanda al testo di Gal 3,28, vero caposaldo del pensiero paolino riguardante la parità uomo-donna. Il testo appare in altri luoghi, anche per l'esegesi del secondo testo menzionato. Al tempo stesso si riconosce che, per altri versi, Paolo ha dovuto sottomettersi alle necessarie riserve e semplificazioni che i corinzi gli impongono.

Senza fermarsi su tutti gli aspetti dell'esegesi del passo, vorrei mettere in evidenza due conclusioni del Biguzzi nel suo studio: il fatto che l'espressione «la donna deve avere potestà sulla sua testa» potrebbe indicare che deve acconciare i suoi capelli in modo da far vedere la sua irrinunciabile identità; l'altra, il fatto che Paolo usa il termine greco άνής in 11,4.5 come "maschio" mentre in 11,3 indicherebbe "essere umano": a questo scopo viene fatta un'indagine nella letteratura greca che conferma l'affermazione (pp. 63-67). Questo potrebbe far pensare a 11,3a («Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo») come a una frase che debba riflettere il pensiero della comunità, mentre quello di Paolo apparirebbe in 11,3bc («capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio»). L'ugua-

gianza sorta nell'ordine della redenzione viene precisata dall'apostolo nel fare riferimento all'ordine della creazione. Per meglio chiarire il suo pensiero Biguzzi propone alcune letture integrative tanto per 11,3 come per 11,11-12). Un altro punto da sottolineare: il fatto che per l'autore la parola capo (κεφαλή) è in 1Cor 11,2-16 un *hapaxlegomenon quoad sensum* , inteso come "principio originante" (pp. 73s).

La conclusione del Biguzzi è che l'espressione "capo coperto" si riferisce alla capigliatura e non al velo. Per lui a Corinto ci sarebbe stato un gruppo di femministe che voleva presentarsi alle assemblee con i capelli tagliati secondo l'uso maschile; da lì l'indicazione dell'apostolo.

La seconda parte del libro si occupa dell'ingiunzione relativa al silenzio nelle riunioni liturgiche rivolta da Paolo alle donne. Per primo l'autore ripercorre il campo della *Wirkungsgeschichte* presentando i testi della chiesa al riguardo, a partire dalla prima patristica. Così vengono studiati, fra gli altri, i commenti di Tertulliano, Origene, Giovanni Crisostomo, re e Teodoreto di Ciro. Dopo di che il Biguzzi mette a confronto il testo di 1Cor 14,33b-36 con 1Cor 11,5 e cerca di risolvere la tensione fra i due testi individuati da alcuni in contraddizione tra loro, all'interno del pensiero paolino. Difatti in questo si ammette chiaramente che la donna parli nelle assemblee mentre in quello sembra negarlo. L'autore presenta le diverse soluzioni proposte dall'esegesi recente che ha fatto degli apporti consistenti all'interpretazione del testo: in 11 si riferirebbe alle vergini mentre in 14 alle sposate; in 11 si parlerebbe di profezia, mentre in 14 di insegnamento, o di valutazione e giudizio sulla profezia stessa, o di domande, o semplicemente di chiacchiere.

Accanto alle teorie precedenti ci sarebbe quella che sostiene che si tratta di un'interpolazione all'interno del testo, poggiandosi sul contesto, sul tipo di linguaggio, sulla possibilità di armonizzarlo con il resto del pensiero paolino e infine su alcuni codici che presenterebbero delle varianti. Comunque alla fine l'autore respinge quest'ipotesi, sulla scia di non pochi autori contemporanei.

Resterebbe la teoria dello "slogan": frase proveniente da un gruppo di uomini che a Corinto volevano impedire alle donne di parlare («le donne nelle assemblee tacciano perché non è loro permesso parlare...»: 1Cor 14,34s), mentre la risposta data loro da Paolo sarebbe proprio il rimprovero rivolto in 14,36: «Forse la parola di Dio è partita da voi? O è giunta soltanto a voi?»

Non essendoci nessuna base di appoggio per quest'ipotesi nella critica testuale, essa resta un po' debole da quel punto di vista, mentre in suo aiuto si schierano sia il testo sull'uguaglianza fondamentale uomo-donna di Gal 3,28, che quello di 1Cor 11,5 e soprattutto il comportamento di Paolo. Non si può negare che è suggestivo il modo come l'autore lo propone alla fine, a p. 158.

Si tratta di due analisi interessanti. Anche se del primo testo ci si aspettava uno studio sulla sua ricezione, come fra l'altro è stato fatto con il secondo, è da

lodare lo sforzo di Biguzzi per trovare delle soluzioni esegetiche a questi due difficili passi paolini. Riguardo alla prima parte si deve tener conto anche delle abitudini nell'Asia minore e specificamente a Tarso, dove le donne usualmente adoperavano il velo. L'indicazione da parte dell'apostolo di usarlo andrebbe d'accordo con quella consuetudine senza pretesa di obbligo morale; semplicemente si trattava di un uso che poi nel tempo è andato man mano sparendo, anche se qualcuno desiderava mantenerlo (pp. 82s). L'ipotesi dell'autore al riguardo è valida e possibile, ma tenendo conto che l'acconciatura naturale dei capelli femminili al posto del velo andrebbe in certo modo in contrasto con 11,6. («se dunque una donna non vuol mettersi il velo, si tagli anche i capelli!»), a mio avviso non si dovrebbe scartare la proposta alternativa.

B. Estrada

M. CIMOSA, *L'ambiente storico-culturale delle Scritture ebraiche* («La Bibbia nella storia» 1, diretta da G. Barbaglio), EDB, Bologna 2000, pp. 644.

Il professore di scienze bibliche all'Università Salesiana di Roma, Mario Cimosà, ha voluto offrirci in questo volume un'antologia articolata di testi delle culture confinanti con Israele, utile ad acquisire una migliore conoscenza del contesto culturale in cui si è inserita la rivelazione biblica. L'opera viene quindi ad aggiungersi all'ampia produzione letteraria, sempre più numerosa, sulla tematica in questione.

Ciò che caratterizza l'opera di Cimosà è il tentativo di seguire «la linea del canone biblico» veterotestamentario (p. 10). L'autore, tuttavia, prende soltanto in considerazione i libri della Bibbia ebraica e non sempre mantiene l'ordine stabilito, come accade nel caso dei libri delle Cronache, accostati ai libri di Sam e dei Re nel capitolo riguardante l'epoca della monarchia d'Israele. L'idea di seguire la linea canonica non è certamente del tutto originale, sebbene la sua realizzazione conta su pochi precedenti. Cimosà cita a questo proposito il volume relativamente recente di V.H. Matthews-D.C. Benjamin (*Old Testament Parallels. Laws and Stories from the Ancient Near East*, NY-Mahwah (NJ) 1991), che tenta soprattutto d'identificare i paralleli extra-biblici dal punto di vista contenutistico. Più frequentemente le opere che affrontano il nostro argomento si strutturano secondo un ordine tematico: creazione del mondo e dell'uomo, testi sapienziali, leggi dell'Antico Oriente, inni e preghiere, racconti storici, ecc. Quest'ultima scelta è certamente dovuta al fatto che seguire la linea canonica presenta non poca difficoltà. Essa può infatti creare nel lettore l'impressione che esista una correlazione cronologica diretta tra i due prodotti letterari accostati, oppure che non ci sia una pro-

pria concezione globale e unitaria all'interno sia del mondo biblico che di quello extra-biblico, ma soltanto testi isolati e frammentari che possono essere abbinati grazie soltanto alle loro connotazioni lessicali o linguistiche, oppure, talvolta, a qualche affinità contenutistica (cf la recensione di G.L. Prato apparsa in "Gregorianum" 73 (1994) 160-161).

Da un altro punto di vista, a favore dell'opera di Cimosà gioca il fatto che, se è vero che non mancano per lo studio biblico-comparativo grandi opere di riferimento (*ANET*, *ANEP*, *TUAT*, ecc.), fino a questo momento, in italiano, i trattati complessivi ad un certo livello scientifico sono stati traduzioni di opere pubblicate in altre lingue, che seguono per di più l'ordine tematico: E. Jucci (cur.), *Testi religiosi per lo studio dell'Antico Testamento*, Brescia 1992 (orig. ted. W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975), G. Boronovo (cur.), *Scritti dell'Antico Vicino Oriente e fonti bibliche*, Roma 1988 (orig. fr. A. Barucq et al., *Écrits de l'Orient Ancien et sources bibliques*, Paris 1986) e l'opera curata da G. Ravasi, *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Roma 1990 (or. fr. *Cahiers Évangile*, suppl. 27.34.38.40.46.56).

Il volume di Cimosà, quindi, ha una propria fisionomia nel campo dei sussidi veterotestamentari. Si tratta di "un manuale", uno strumento di lavoro che permette «di accostare subito alcune fonti extra-bibliche che direttamente o indirettamente hanno in qualche modo influenzato i diversi libri biblici dell'AT» (p. 10). Un'opera, dunque, che si muove nell'ambito della ricerca più immediata, orientata a fornire una prima informazione sul contesto biblico in questione. Il metodo seguito da Cimosà consiste, concretamente, nel riportare caso per caso, dopo il titolo del documento extra-biblico, il testo biblico in cui potrebbero trovarsi tracce di quel documento; a continuazione si raccoglie il testo extra-biblico seguito da un commento essenziale. In questo modo il lettore può varcare facilmente volta per volta il testo biblico, disposto come abbiamo detto secondo l'ordine canonico, per andare all'incontro del correlativo brano extra-biblico. I titoli dei documenti vengono numerati progressivamente. In tutto 320. La premessa fondamentale di questo lavoro è che «ormai, sembra quasi non esserci più un libro o un tema biblico per i quali non sia possibile determinare, con maggiori o minori ragioni, o un parallelo o un modello originario nelle culture dell'antico oriente e dell'antico Egitto. Tenerne conto è lo scopo del volume che ci accingiamo a redigere» (p. 9). Tale presupposto, che in linee generali potrebbe essere ritenuto valido, deve tuttavia essere applicato con il rigore critico necessario, per non incorrere ingenuamente nel principio avventato come assioma dalla scuola storico-religiosa per cui «analogia, ergo genealogia». L'analogia tra testi letterari, infatti, può anche essere semplice consonanza filologica o letteraria, non vera corrispondenza contenutistica; e la genealogia, nel caso che venga provata, non può essere assunta in modo semplicistico, richiedendo un'attenta valutazione sul testo al quale attribuire la paternità o la filiazione letteraria.

Nel suo insieme, l'opera, in seguito a una breve introduzione generale e la consueta lista di abbreviazioni e sigle, è divisa nei seguenti capitoli: i racconti delle origini (Gn 1-11), le storie patriarcali (Gn 12-50), le tradizioni dell'esodo e del deserto (Es, Lv, Nm, Dt), l'eredità cananaica e origini di Israele (Gs-Gdc), l'epoca della monarchia (Sam, Re, Cr), profetismo biblico e profetismo mesopotamico, l'esilio in Babilonia (Ger, Dt-Is, Ez), il ritorno dall'esilio (Esd-Ne), i salmi biblici e le preghiere del vicino oriente, la sapienza mesopotamica ed egiziana (Gb, Qo, Prv), il Cantico dei Cantici ed infine il libro di Daniele. Si nota l'assenza dei libri deuterocanonici, non presenti nella Bibbia ebraica. Alla fine, diverse appendici tracciano il profilo della letteratura del vicino oriente antico e della storia dei diversi popoli in rapporto con Israele. La bibliografia sommaria e due indici, delle fonti citate e delle figure, chiudono il volume. Questo, tuttavia, presenta una bibliografia essenziale all'inizio dei singoli capitoli e riporta nelle numerose note i dati delle opere specializzate che contengono i testi nelle loro lingue originali, le edizioni critiche e le traduzioni italiane seguite dall'autore.

Cimosa è stato attento nella sua opera a evitare quello che si è chiamato il "pan-orientalismo", che fa svanire qualsiasi originalità alla realtà culturale del popolo d'Israele. D'altronde, si rende conto della difficoltà della metodologia seguita nel suo lavoro, cioè di articolare il materiale extra-biblico secondo la linea canonica che non sempre corrisponde con quella storica. Di questo, il lettore ne deve prendere atto. Sull'arco della produzione letteraria extra-biblica presa in considerazione, l'autore fa una precisa delimitazione: «Offrirò una rassegna della produzione letteraria dell'ambiente orientale che di solito è sfruttata per una migliore comprensione del testo biblico stesso; di tale produzione prenderò in considerazione solo quelli elementi che riguardano l'ambiente storico vicino-orientale, ed è perciò evidente che si cercheranno in essa solo testimonianze adatte al nostro scopo. Rientrerà nella mia rassegna anche l'ambiente ugaritico, così rilevante per uno studio della tipologia religiosa dell'AT. Non tenterò di ricercare elementi ideologici antico-orientali che possano aiutare a comporre un quadro organico e credibile delle istituzioni d'Israele, ritenute storicamente fondate, quali ad esempio la concezione della regalità nei suoi rapporti con la guida divina della storia» (pp. 12-13).

Da tutto quanto abbiamo segnalato emergono, a mio avviso, i pregi e i limiti dell'opera di Cimosa. Aggiungerei ancora, pensando al pubblico a cui questo volume sembra preferibilmente indirizzato, che forse la finalità dell'autore nel redigere il presente manuale avrebbe raggiunto meglio il fine proposto se i testi extra-biblici fossero stati presentati in modo più completo, senza dover esigere dal lettore l'utilizzo di altre antologie più scientifiche che non sono in molti casi alla loro portata. Così, ad esempio, colui che legge il paragrafo dedicato al mito di Adapa (p. 32) scopre nel commento dell'autore diverse osservazioni che il testo extra-biblico, così come è stato accorciato, non suggerisce, dovendo il lettore fare fede a quanto rinvia nell'interpretazione. Un'opera quindi, quella di Cimosa,

che utilizzata debitamente può essere di valido aiuto per quanto riguarda un primo approccio contestuale al testo biblico.

M. Tábet

M. DA ROCHA FELÍCIO, *Portugal e a definição dogmática da infalibilidade pontificia. Teologia, Magistério, Debate Público*, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2000, 536 pp.

No âmbito dos estudos sobre o Concílio Vaticano I surge esta tese de doutoramento agora publicada. Trata-se de um trabalho que nos manifesta um ponto de vista pouco tratado até agora: a participação portuguesa nesse magno evento. Mais em concreto, o autor presta atenção ao tema da infalibilidade pontificia, analisando os seus mais directos antecedentes, o momento do concílio, e a sua recepção em Portugal.

O trabalho está estruturado em tres âmbitos. O primeiro é a teologia, à qual dedica os dois primeiros capítulos. Aí se tratam fundamentalmente as opiniões teológicas dos professores da Universidade de Coimbra e a posição estatutária da própria universidade, marcada pelo regalismo pombalino.

Em segundo lugar, o autor detem-se no magistério do episcopado português sobre a infalibilidade pontificia. A este campo o autor dedica o terceiro capítulo do seu trabalho.

Por fim, o autor debruça-se sobre o debate público em Portugal sobre a infalibilidade, ao qual dedica dois capítulos: o quarto capítulo reúne as opiniões favoráveis à infalibilidade e o quinto capítulo está dedicado ao estudo dos autores contrários ao dogma da infalibilidade pontificia.

Seguem-se as conclusões, a bibliografia e três valiosos anexos com documentação inédita. Estes anexos seguem a divisão que o autor propôs ao início do seu trabalho: teologia, magistério e debate público. Assim, o primeiro recolhe material sobre o posicionamento da Universidade de Coimbra no processo da definição dogmática. O segundo contém material vário sobre a participação do episcopado português no Concílio e em particular no processo da definição dogmática da infalibilidade. O terceiro recolhe abundante material sobre a opinião pública portuguesa relativamente ao tema estudado.

Em todo o trabalho encontramos uma apreciação serena e ponderada do material recolhido. Nos primeiros três capítulos o autor presta atenção principalmente aos dados históricos e conduz-nos a uma compreensão dos espíritos de então. Trata-se, assim, de uma parte principalmente histórico-descritiva.

Nos dois últimos capítulos, dedicados ao debate público, o autor muda de perspectiva e opta por entrar em diálogo com os dados apresentados. Nesse sentido a opção do autor enriquece claramente a análise que se tinha proposto com este trabalho. Concretamente, é de apreciar a claridade com que o autor distingue o comentário que provém de uma visão política daquele outro que provém de uma visão teológica, e as indicações que dá ao leitor para que possa verificar a certeza da sua análise.

Sobre os primeiros tres capítulos, sublinhamos a apreciação de D. Manuel Clemente, orientador deste trabalho de investigação e autor do prólogo da obra quando nos diz que no trabalho fica patente a produção doutrinal da Universidade de Coimbra sobre a infalibilidade e constata, por contraste, a pouca habilitação do episcopado português de então e a sua fraca presença no Concílio Vaticano I. Este contraste é mais patente quando o autor mostra que a atitude da Universidade de Coimbra foi marcada por argumentos dogmáticos, embora reconheça que os elementos conjunturais introduziram certos obstáculos à afirmação dessa perspectiva. A atitude dos bispos, pelo contrario, foi marcada por razões de natureza conjuntural, como por reacção perante os acontecimentos em que não têm uma participação efectiva, nem activa, nem criativa. Quase somos levados a concluir que se limitaram a uma defesa de interesses que não eram os seus e nos quais não tinham qualquer protagonismo. Seria possível hipotizar uma relação entre a preparação teológica e um efectivo protagonismo e liderança no desenrolar dos acontecimentos? Talvez seja excessivo dizer que tal relação existe. No entanto é impossível não reflectir sobre a importância da sólida preparação teológica dos pastores para realizarem uma acção profunda na vida da Igreja e do mundo.

O autor descreve com serenidade a iniciativa do jornal *O Eco de Roma* (cfr. pp. 182ss) de recolher declarações em favor da declaração dogmática da infalibilidade pontifícia. Sem dúvida, trata-se de um exemplo de mobilização ultramontana no qual os leigos têm uma parte não desprecianda. Sempre poderemos discutir se a teologia que estava na base desta iniciativa era a mais solvente. No entanto o seu interesse vai mais além e leva-nos a perceber a importância que tem esta iniciativa para a recepção do dogma da infalibilidade e para fomentar uma maior consciencia dos temas em debate. Também ajuda a perceber melhor que não eram muitos os que se opunham ao dogma em causa. Um efeito colateral desta iniciativa foi o rápido conhecimento, por parte de muitas pessoas, do assentimento generalizado de Portugal à proclamação do dogma da infalibilidade pontifícia (cfr. Anexo III, onde se descrevem as adesões, algumas das quais anteriores ao dia 18 de Julho de 1870). Tudo isto nos convida a reflectir sobre a importância dos meios de comunicação social na vida da Igreja, especialmente na época actual em que vivemos. Fica, no entanto, uma pergunta de metodologia à qual não conseguimos responder: por que razão o autor coloca esta iniciativa do *Eco de Roma* no capí-

tulo dedicado ao magistério (capítulo III), e coloca o material sobre o mesmo jornal no anexo III, dedicado ao debate público?

O capítulo IV apresenta-nos uma “teologia da infalibilidade pontifícia” a partir do abundante material recolhido. Esta opção favorece a percepção dos elementos que estruturavam a argumentação de então. É de agradecer a clareza na apreciação dos argumentos de conveniência da infalibilidade. Por exemplo, quando o autor mostra que a infalibilidade é entendida por alguns polemistas como inapelabilidade (cfr. Capítulo IV, p. 247). No mesmo lugar se mostra claramente que o pensamento de então estava mais preocupado com a procura da certeza do que da verdade (cfr. pp. 247ss). Mais adiante o autor mostra que o debate com os opositores da infalibilidade se limitou a uma perspectiva de poder, ao opôr o Papa aos bispos (cfr. p. 250). Estes dados permitem-nos concluir que a infalibilidade foi instrumentalizada por uns e outros e o motivo dessa sua desvirtuação se deve a um debate sobre o poder. Faltou alguma serenidade para descobrir a verdadeira riqueza da infalibilidade, tão empobrecida por essa interpretação politizante.

Para reforçar esta reflexão, o autor mostra-nos (nas pp. 251-256) como os polemistas desenham a infalibilidade como meio de unidade da Igreja, a qual precisa de uma autoridade indiscutida. Assim, a argumentação de varios polemistas sobre a infalibilidade tende a não querer distinguir demasiado o âmbito da fé e o âmbito do governo. A razão está em querer uma autoridade forte e indiscutida, e uma coesão que não se via na sociedade de então, fortemente liberal. O autor, justamente, mostra esta perspectiva: «essas [...] razões a favor da infalibilidade do Papa utilizadas no debate público em Portugal [...] remetem para a conveniência desta doutrina quando se procura fortalecer a coesão e a autoridade na sociedade em geral.» (p. 255). Isto quer dizer que o contexto em que nascem estes argumentos de conveniência para a definição da infalibilidade é um contexto claramente defensivo da autoridade. O dogma da infalibilidade do Papa será lido, durante muito tempo —e ainda hoje é lido por muitos— como o modo que a Igreja encontrou de responder a uma desagregação social, reforçando a autoridade. Estamos longe da dimensão mística da fidelidade a Cristo e ao Espírito Santo; da obediência da fé, por parte de toda a Igreja, àquilo que o Espírito Santo que nela vive lhe vai dizendo. Tudo isto só vai ser redescoberto no século XX.

Neste capítulo também se nota que o debate sobre a relação entre a infalibilidade do Papa (novo dogma) e a infalibilidade da Igreja e do concílio (admitidas pelos polemistas dos dois lados) se ressentem da perspectiva de “instância suprema” a partir da qual se considera a questão (cfr. pp. 265-274). Neste caso consideramos que o debate não prestou um bom serviço ao Papa nem ao Concílio. Ainda hoje a teologia sofre por esta ferida.

O leitor encontrará também a confirmação de que os liberais aderem ao regalismo desde uma perspectiva muito diferente da dos “príncipes católicos” em

que este nasceu (cfr. p. 292). Os liberais procuram reformar a Igreja segundo os valores liberais, pelo que a ferramenta da intervenção do Estado nos assuntos da Igreja se torna fundamental. Estamos, assim, muito longe da genuína preocupação do príncipe cristão pela fé do seu povo. Não é que o regalismo tenha mudado, o que mudou foi a ambição da nação: o governante alheou-se da salvação eterna do seu povo, procurando só que viva em paz e cumpra as suas obrigações. Nestas circunstâncias é anacrónico tentar manter um tipo de sujeição que responde a outro tipo de fins governativos. Por isso o regalismo não é um objectivo dos cismontanos, é um meio para a “liberalização” da Igreja. Nesta linha há que reconhecer que os ultramontanos apercebiam-se melhor daquilo que estava em jogo no debate e tinham a sua defesa mais facilitada do que os seus adversários.

No último capítulo do livro, o autor procura descrever com pormenor e ordem as teses contrárias à infalibilidade. Este capítulo é irmão gêmeo do anterior e pressupõe a sua leitura. A opção por não comentar doutrinalmente a grande parte dos ataques ao dogma da infalibilidade pontifícia pode estar motivada na metodologia (uma vez que o autor se propõe fundamentalmente um estudo histórico). No entanto, não podemos deixar de estar de acordo com o autor quando afirma que seria de grande interesse fazer uma leitura deste debate à luz da reflexão posterior (p. 383).

Neste capítulo voltamos a aperceber-nos da falta de perspectiva dos polemistas e da confusão de planos, numa linha análoga à observada no capítulo anterior (seja na oposição entre a infalibilidade do concílio e a do Papa, seja na confusão entre primado e infalibilidade, seja na interpretação da infalibilidade como poder monárquico absoluto, etc.). Esta mesma carência se nota na atitude dos governos, como o autor justamente mostra (cfr. p. 346). Assim, a defesa que os liberais fazem do poder dos bispos em face do Papa não tem nada de parecido com a compreensão do poder dos bispos no esquema preparado por Kleutgen para o Concílio. As motivações e a compreensão de uns e outros são diferentes, embora aparentemente pareça que os liberais nos mostram a doutrina sancionada mais tarde pelo concílio Vaticano II. Há que reconhecer que é extremamente delicado avaliar as opiniões de então. O autor apercebe-se da dificuldade e opta por ser sóbrio nos comentários realizados. No entanto, sugere-nos algumas categorias para avaliar a situação do debate.

«O debate sobre a infalibilidade em Portugal, por ocasião do Concílio Vaticano I, revelou, também entre nós, os dois posicionamentos na relação com os novos valores inspirados pela Revolução Francesa.» (pg. 357). Nesta frase se condensa, acertadamente, a interpretação que o autor dá do debate português sobre a infalibilidade pontifícia. De facto, embora isto não seja só o caso português, o debate sofreu uma deslocação de contexto. Não se tratava de saber se o Romano Pontífice gozava ou não de uma assistência especial do Espírito Santo para determinados actos. Não se tratava de saber se tais actos eram verdadeiros ou estavam

isentos de erro. O que se debatia era duas visões da sociedade. Tais visões manifestavam-se na questão da infalibilidade politizando-a. Esta desfocagem do tema arrastou-se durante o século XX e mostra quanto influíram as ideias do século XIX na visão da Igreja do século XX. O debate da infalibilidade leva consigo uma “marca” que ainda hoje se vê em muitos espíritos, apesar dos progressos havidos neste tema.

A miopia dá-se quando queremos pensar na infalibilidade partindo do ideal de sociedade e não da presença indefectível do Deus Uno e Trino na sua Igreja. Há que considerar as duas faces dos dons de Deus: o dom em relação com a sua fonte, da qual depende absolutamente; o dom em face da missão que leva consigo, isto é: em face da comunhão dos filhos de Deus *in via*, que tem sempre uma dimensão sacramental.

Mas o autor não resume a sua interpretação nas categorias de “ultramontanismo” e “galicanismo”, pois acrescenta: «...o mais grave deste dogma, no entender da mesma corrente de opinião, é que colocava a Igreja declaradamente contra o pensamento livre, e em geral, contra a civilização moderna. Esta convicção apoiava-se no pressuposto de que o espírito do dogma da infalibilidade era o mesmo que presidira à elaboração das teses do *Syllabus* e da sua publicação por Pio IX.» (p. 360). Isto quer dizer que a corrente liberal tinha uma preocupação genuína pela presença da Igreja no mundo moderno, embora se enganasse ao considerar o dogma da infalibilidade pontifícia na linha de um modelo concreto e ultrapassado de sociedade.

Pode-se concluir, portanto, que os autores que atacavam a infalibilidade do Papa estavam a atacar algo diferente das ideias veiculadas no concílio. O mesmo haveria que dizer dos polemistas ultramontanos. Isto nota-se de uma forma extraordinária quando o autor elenca as realidades atacadas ou silenciadas pelo dogma aprovado, segundo cada um dos partidos indicados.

Em conclusão, parece-nos importante sublinhar dois temas: o primeiro é a distinção entre galicanismo e liberalismo, o segundo é a impossibilidade de reduzir a duas categorias a explicação da época analisada. De facto, há que distinguir claramente o movimento liberal cismontano das ideias galicanas das quais se apropria. Para os liberais o galicanismo é algo diferente daquilo que era para os reis de França do século XV até à revolução francesa. O galicanismo não é uma “democratização” da Igreja ao estilo do que agradaria aos liberais. O problema do galicanismo é introduzir no colégio episcopal, de um modo fixo, uma série de elementos que são variáveis e circunstanciais. Dar-lhes um estatuto constitutivo é algo que não favorece a normal comunhão na Igreja, chegando a ser obstáculo para que se dê essa comunhão.

Embora o galicanismo e o ultramontanismo permitam uma explicação do debate sobre a infalibilidade pontifícia, há outras variáveis que não são de despre-

zar, como sejam a incidência do liberalismo, da vontade de reforma da Igreja perante o mundo ao qual é enviada ou a vontade de ordem depois do caos da revolução francesa, para citar só alguns dos elementos explicativos que o autor inclui no seu trabalho.

O estudo realizado sublinha que as fraquezas e debilidades de cada uma das duas posições enfrentadas estavam no facto de querer introduzir na Igreja o *modus vivendi* que cada uma delas defendia para a sociedade. Se a acção ultramontana mostra um forte desejo de ordem, autoridade e a nostalgia pela restauração católica, os “galicanistas” defendem uma liberalização do regime da Igreja no sentido de uma sociedade mais participada, adaptada a um mundo do qual a Igreja parece alhear-se. É neste sentido que se entende a utilização do termo “galicanismo” ao longo do trabalho: os liberais encontram no galicanismo uma série de teses que se conjugam melhor com a sua ideia de sociedade. Além disso, os liberais do século XIX vivem um nacionalismo que os ajuda a ver com mais simpatia as teses galicanas. Anos mais tarde, já no século XX, o debate serenou e pudemos chegar à explicitação do papel do episcopado no governo da Igreja universal, bem como da diferenciação entre o que entendemos por primado e infalibilidade, numa lógica muito diferente das relações de poder.

Portanto, este trabalho fornece uma informação muito útil para a compreensão das dificuldades que a renovação eclesiológica encontrou no século XX. Estamos diante de uma obra que não deixará de dar indicações valiosas a todos aqueles que se proponham estudar o contexto em que se desenvolveu o concílio Vaticano I e tentem perceber as motivações e a atmosfera do debate geral de então.

Esta obra também é um valioso instrumento para conhecer a história da teologia em Portugal no século XIX e proporciona um conhecimento daquilo que foi o diálogo e relação entre a teologia e a cultura em Portugal na segunda metade do século XIX.

M. De Salis

P. DONATI, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 245.

Il prof. Pierpaolo Donati, ordinario di Sociologia presso l'Università di Bologna, è un profondo ricercatore e un fecondo pubblicista. Le sue opere non soltanto analizzano e interpretano con grande finezza la realtà sociale, ma anche schiudono linee di azione per costruire una società più umana. Il libro che adesso presentiamo si incentra sul tema del lavoro: da una parte, esamina la realtà odierna

del lavoro, i problemi che ne derivano e le cause di tali difficoltà, per così proporre una diversa interpretazione e valutazione del lavoro che possa superare le difficoltà e avviare una cultura lavorativa più umana e umanizzante. Secondo l'esplicita indicazione dell'A., l'opera non intende essere un trattato sul lavoro né un'introduzione alla sociologia del lavoro, ma vuole esporre e approfondire l'idea di come sia possibile valutare il lavoro in quanto relazione sociale e quali siano le implicazioni operative di tale valutazione (p. 18).

Un fenomeno emblematico delle distorsioni del mondo lavorativo è quello della in/dis-occupazione; tale fenomeno acquisisce nel momento attuale peculiarità diverse dal passato: non sembra un avvenimento congiunturale, dipende in misura notevole da diversi fattori soggettivi e, molte volte, è abbinato alla crescita economica e al rifiuto del lavoro (il che rivela un controsenso). Tutto ciò evidenzia la debolezza degli attuali paradigmi di valutazione del lavoro; essi, per lo più, si riducono all'aspetto tecnico-economico e dimenticano i fattori soggettivi e culturali. Impostare la questione del rapporto uomo-lavoro soltanto sotto quella prospettiva comporta una visione ristretta, che finisce per essere fuorviante. Occorre, pertanto, mettere in discussione i pilastri odierni dell'organizzazione del lavoro, a partire da quel "nesso economico" che traduce, e molte volte riduce, le prestazioni lavorative in un equivalente monetario. L'A. sottolinea che il lavoro non è, prima e sopra ogni altra cosa un "fatto economico", ma un "fatto sociale". Certamente non si tratta di sottovalutare gli aspetti economici, bensì di non permettere una colonizzazione del sociale da parte dell'economico e di cercare un'interattività tra i due livelli mediante un insieme di processi di differenziazione/integrazione tra di essi. Per fare ciò, occorre adottare una nuova prospettiva di analisi e di valutazioni socioculturale del lavoro, che lo interpreti come una relazione sociale piena, vale a dire una relazione che implica rilevanti dimensioni economiche, politiche e giuridiche, ma che non è riducibile ad alcuna di esse, in quanto appartiene a un genere di realtà *proprio*, non riconducibile ad un altro. Soltanto se si assume un approccio relazionale del lavoro si potranno capire i disagi odierni, trovarne le cause e additare le soluzioni. Tale ridefinizione del lavoro come attività comunicativa di scambio non sottintende la "fine" del lavoro; piuttosto ne esalta i significati simbolici, quindi cognitivi, affettivi e morali, e ha anche importanti ripercussioni economico-sociali (cultura contrattuale, sistema previdenziale, ecc.) e politiche.

La valutazione e organizzazione del lavoro in una determinata società dipende da come la propria cultura forgia le relazioni sociali, ma al contempo il configurarsi dei rapporti interni ed esterni dell'ambito lavorativo influisce sull'ambiente sociale. In questo senso, il libro propone — in parte del capitolo 1 e nei capitoli 2 a 4 — un percorso storico sul concetto di lavoro, per comprendere meglio la sua attuale realtà. Lo sviluppo della nozione di lavoro non è lineare: si trovano progressi e regressi, anche se in linea di massima molte cose sono migliorate. Non si può però non sottolineare un'istanza paradossale in questa storia:

ogni volta si vede con maggiore evidenza che il lavoro è espressione della persona umana e che questa non può essere ridotta al lavoro e, tuttavia, tale idea è rimasta sinora priva di valide traduzioni sociologiche: il prof. Donati affronta tale fatica negli ultimi capitoli del libro.

La cultura e la struttura sociale del lavoro sono analiticamente distinte, perciò non necessariamente vanno di pari passo; difatti, lo studio storico mostra come dal punto di vista empirico esistono delle discrepanze: una società può porre un' enfasi culturale positiva sul lavoro mentre la sua struttura lavorativa lo penalizza di fatto, e viceversa. Di solito, le società più stabili (e statiche) favoriscono l'isomorfismo tra cultura e struttura del lavoro, e quelle aperte e dinamiche tendono piuttosto alla discrepanza. Altri aspetti si intrecciano nella periodizzazione storica del lavoro: l'etica "signorile", che valuta le attività umane in base alle facoltà necessarie per svolgerle, e così sottovaluta il lavoro manuale e produttivo (*labor*) di fronte alle attività intellettuali (*opus*); questa impostazione, in modi diversi, continuerà ad essere presente fino ai nostri giorni. Il pensiero cristiano influirà considerevolmente sulla cultura del lavoro: da una parte, la dottrina biblica gli attribuisce un valore positivo, e così sarà visto, almeno a livello teoretico; tuttavia, la teologia del *contemptus mundi* farà sì che, in pratica, tale aspetto positivo venga trascurato. La teologia protestante, principalmente luterana e calvinista, rivaluterà la pratica del lavoro, ma non per se stesso, bensì come luogo di ascesi intramondana; inoltre, la rivoluzione industriale e il razionalismo dilagante teorizzeranno una cultura universale del lavoro, che lo concepisce come l'origine di tutti i valori. Ma qui viene a galla la discrepanza tra cultura e struttura del lavoro, poiché la cultura contemporanea del lavoro è stata la fucina della "questione sociale", con tutti i suoi sfruttamenti e ingiustizie sofferti, *in primis*, dai lavoratori. Marx rifiuta questa situazione, anche se la vede come "levatrice" di una nuova e definitiva epoca dell'umanità: la società senza classi, liberata dal lavoro. Le pagine che Donati dedica a Marx non sono un'aggiunta puramente erudita: è vero che la teoria economica marxiana è obsoleta e che la pratica del socialismo reale sembra irreversibilmente tramontata; tuttavia, le idee marxiane continuano a influire sulla cultura del lavoro e, perciò, il libro analizza accuratamente gli aspetti riscattabili e quelli da rigettare.

Il percorso storico offerto fa capire alcune delle caratteristiche della concezione odierna sul lavoro. Esse si possono così riassumere: le contraddizioni, ogni volta più palesi, di una cultura "lavoristica" rendono palese l'errore dei presupposti di tale cultura, quali sono la polarizzazione del lavoro nella sfera pubblica, la valutazione della persona soltanto per il suo *status* lavorativo e il pensiero che la razionalità economica è il modello di tutta la razionalità sociale. Oltre alle contraddizioni, un'altra caratteristica dell'odierno mondo del lavoro è la consapevolezza che la disoccupazione si rivela sempre meno un fenomeno funzionale e sempre più un fenomeno paradossale: possono crescere contemporaneamente la disoccupazione e la ricchezza di un paese, la richiesta di lavoro e la richiesta di

lavoratori, ecc.; ciò implica la necessità di ripensare i fondamenti dell'economia, del lavoro e della società in termini più ampi (più umani) di quelli esclusivamente funzionali. Emerge così lo spartiacque fra le culture secolarizzate e quelle umanistiche del lavoro; le prime intendono il lavoro come attività strumentale, di cui si potrebbe fare a meno se si dispongono di altri mezzi di vita (rendita o benefici assistenziali); le culture umanistiche del lavoro lo considerano come un'attività che, in se stessa, contribuisce allo sviluppo dell'umanità propria e altrui: questo punto di vista individua un modo di vivere il lavoro che va oltre i dilemmi suddetti nel mondo del lavoro; se ciò corrisponde effettivamente alla nascita di nuove strutture sociali è quanto l'A. analizza in seguito.

Il cap. 4, infatti, esamina i cambiamenti attuali nei significati del lavoro e il loro impatto sulla riorganizzazione della società. Un primo punto da studiare è la disoccupazione: essa è considerata dalla cultura secolarizzata del lavoro come una necessità funzionale; tuttavia, la morfogenesi del lavoro esprime tendenze che portano a considerarlo più autonomo, flessibile ed espressivo; si impongono così nuove forme di contrattualità che possano canalizzare questi processi e ritengano la disoccupazione non come un'ineluttabilità economica, bensì come un male umano che occorre debellare. Ciò è intimamente legato con il discorso sulla "personalizzazione del lavoro"; affinché esso non sia mistificatorio deve partire da due domande fondamentali: perché (si deve) lavorare? perché (si deve) "fare bene" il proprio lavoro?; soltanto se le risposte sono finalizzate allo sviluppo della persona nelle sua integra verità, si può pensare in una personalizzazione del lavoro. A questo riguardo può aiutare l'uso della "bussola" AGIL per impostare l'organizzazione societaria del lavoro al fine della sua umanizzazione e di diminuire (e, se possibile, annullare) la in/dis-occupazione: la dimensione strumentale (A) non è più il criterio-guida che dà senso alle altre relazioni, ma deve essere in rapporto e, in certo senso, sottoposta (non soppressa) al modello culturale e valoriale del soggetto lavoratore (L); e tutte e due vanno integrate con le politiche pubbliche (G) e le norme di scambio sociale (I). Le soluzioni valide per la vita lavorativa debbono tener conto di tutte queste dimensioni e dei loro nessi. Un altro tema qui analizzato è il significato del "diritto al lavoro", tema specialmente discusso e che difficilmente può ottenere una risposta adeguata nei modelli secolarizzati o *lib/lab* poiché essi non sanno bene quale senso *umano* dare al lavoro; soltanto in una visione umanistica il lavoro viene configurato come "sistema di senso" e come relazione cruciale per la comunità, ed è possibile definire e fondare solidamente il diritto-dovere al lavoro. L'ultimo punto di questo capitolo studia le varie vie alla modernizzazione del lavoro: il prof. Donati mostra come i percorsi delle economie meno sviluppate verso la globalizzazione non debbono essere per forza omogenei: il traguardo può essere molto simile, ma non necessariamente uniforme in quanto ogni cultura ha le proprie caratteristiche, sicché qualcosa sarà omogeneizzato e qualcosa sarà differenziato.

Il lavoro che “consuma” società e il lavoro che “fa” società è il tema del cap. 5. È una materia che ha riempito intere biblioteche, con risposte che dipendono dalle diverse scuole di pensiero; in modo schematico si può dire che per il “liberalismo”, l’economia capitalista produce più società di quanta ne consuma, mentre i sostenitori del “socialismo” la pensano contrariamente. Oggi, però, si sta sviluppando un nuovo processo di differenziazione nella vita economica, la cui comprensione richiede una rappresentazione relazionale del capitale: non debbono considerarsi come capitale soltanto i fattori strumentali, ma si deve tener conto anche del capitale politico, di quello sociale e di quello culturale umano, secondo la bussola AGIL. Si fa strada così pure il capitale relazionale, fatto dai nessi fra le diverse sfere che creano propri beni relazionali. In modo simile, si evidenzia nel mondo del lavoro una tendenza alla differenziazione con il diversificarsi delle economie che, oltre alle attività proprie dei vari settori, richiede il lavoro che li raccorda, cioè un lavoro relazionale e di rete. Non è facile, tuttavia, gestire questo passaggio: la modernità non è in grado di farlo come dimostra la “deriva lavoristica” delle organizzazioni *non-profit*. Occorre, pertanto, superare il paradigma economicista per accettare una nuova cultura del lavoro come azione relazionale, una normatività nell’ambito privato sociale che favorisca l’autonomia statutaria, un diffuso apprezzamento delle relazioni di solidarietà sociale e un diverso modo di presentare e giudicare il “bilancio sociale”. Così sarà possibile far emergere un patrimonio sociale in grado di produrre società invece di logorarla.

Si arriva, a questo punto, al nocciolo della proposta del prof. Donati: il lavoro come relazione sociale (cap. 6). Ancora oggi si tende a considerare il lavoro come una prestazione all’interno dei rapporti sociali; la tesi del capitolo è mostrare le nuove modalità di osservare e di valorizzare il lavoro dove esso appare come una relazione che media la sfera privata e quella pubblica e, al contempo, evidenziare che tale visione è la più idonea per superare i problemi che si presentano nel mondo lavorativo. L’A. si avvale di quattro argomenti: il primo riguarda le trasformazioni empiriche del lavoro che è sempre più socialmente mediato e accentua i legami tra i produttori e gli utilizzatori del prodotto (bene o servizio), i cui rapporti crescono in interattività e sono perfino reversibili. Il secondo analizza la morfogenesi delle occupazioni e delle professioni: c’è in corso un’espansione di nuovi profili e stili lavorativi che la legislazione e le istituzioni esistenti non riescono a gestire per mancanza di visione relazionale; occorre, di conseguenza, che legislazione e istituzioni si adeguino a capire il lavoro come una relazione che non è meramente strumentale, ma anche significativa e intenzionale. Il terzo assunto si riferisce all’emergere dei contratti relazionali, teorizzati soprattutto a partire degli anni settanta: è un tipo di contrattualità che deve far fronte a condizioni di crescente durata e complessità nelle transazioni; in essi quel che conta, più dell’accordo originale, è lo sviluppo della relazione contrattuale come tale, vale a dire, si tratta di accordi pattuiti fra persone che, assieme, vogliono realizzare una

propria intenzionalità, culturale, motivazionale, ecc., oltre che materiale; tali contratti sono consoni con l'emergere del lavoro societario. L'ultimo argomento si basa sul parallelismo tra lavoro e denaro: l'A. ne fa una profonda analisi e conclude che così come si può parlare di un capitale relazionale che non annulla, ma diversifica il capitale strumentale, si può anche parlare di lavoro in senso relazionale; visto in questo modo, il lavoro può essere valorizzato al massimo grado, come relazione dotata di senso *sui generis* in ciascuna delle diverse cerchie sociali. Da tutto ciò si desume la possibilità e la validità di un'economia relazionale, da non confondersi con un'economia di privato sociale benevolente; si tratta di un'impostazione non ridotta al compromesso mercato-Stato tipico della modernità, ma che tende a far affiorare molti e differenti "economie" intese come reti e modelli di scambio con valore economico distinto secondo un proprio codice simbolico.

Nella lunga conclusione, il prof. Donati fa un paragone tra lavoro *lib/lab* e lavoro societario per meglio comprendere il lavoro che "emerge". Al fine di riscattare il lavoro dalle sue attuali patologie, tra cui la in/dis-occupazione, occorre liberarlo dalle concezioni reificanti proprie delle culture antiche e moderne, nonché dalle elaborazioni estetizzanti e soggettivistiche postmoderne; queste dottrine non sono in grado di capire il lavoro come relazione sociale, né riescono a dare a chi lavora un significato culturale adeguato e sufficiente alla sua attività e a ciò che ne deriva; di conseguenza, consumano anziché generare società: qui si trova il limite strutturale delle soluzioni che propongono. L'A. analizza alcune delle recenti proposte sul tema del lavoro dell'Unione Europea, e sebbene si trovano sulla strada dell'umanizzazione, sono ancora proposte molto timide in questo ambito e assai legate all'ideologia *lib/lab*. È necessario favorire l'emergere del lavoro associato in senso reticolare, che fa perno sulle relazioni sociali trasformando continuamente i vincoli in risorse; esso è il frutto di un intreccio di soggetti che agiscono come produttori-distributori-fruitori secondo logiche che mettono capo a una grande diversità di significati e di interessi che vengono condivisi nella produzione di beni e servizi a forte contenuto relazionale. Tale nozione vede meglio di altre come il lavoro possa assumere caratteri spirituali, in quanto lo considera un mezzo di servizio; perciò l'idea del lavoro relazionale, in cui si esplicano tutte le dimensioni sociali dell'esistenza propriamente umana è qualcosa che le grandi religioni mondiali e le grandi correnti di pensiero umanistico possono condividere.

Completa il libro un'ampia bibliografia che testimonia anche la serietà dell'opera recensita. La fatica del prof. Donati è di grande qualità; non sempre facile da leggere, ma sempre con spunti validi e possenti sollecitazioni al pensiero e all'azione; è, insomma, un libro di speciale interesse per qui si dedica allo studio e alla pratica del mondo del lavoro.

J. ECHEVARRÍA, *Itinerari di vita cristiana*, Edizioni Ares, Milano 2001, pp. 206.

Siamo di fronte ad un libro in cui ogni capitolo rispecchia un pensiero teologico profondo. Il fatto di appartenere al genere “di divulgazione” — nel senso di non essere annoverato tra i libri “scientifici”, pieni di note a piè di pagina — non toglie che costituisca una lezione di riflessione sintetica su ciò che i teologi spirituali chiamano vita dello spirito. In questo libro, il Prelato dell’Opus Dei, Mons. Javier Echevarría, affronta i temi essenziali del cristianesimo e risponde alla domanda: che cosa significa essere cristiano nel XXI secolo? Rivolto ai credenti, a chi è nel dubbio e ai non credenti, il volume non sfugge all’attenzione del teologo impegnato nella comprensione e nella conseguente costruzione teoretica della struttura basilare del rapporto personale e fecondo tra l’uomo e Dio. Tenteremo di far emergere in queste linee la valenza teologica della sintesi che l’autore ci offre.

L’infinita ricchezza della persona e della vita di Cristo — Dio trascendente in mezzo agli uomini — non può essere esaurita dall’uomo nel suo tentativo d’imitare il modello, nemmeno considerando l’irripetibile singolarità di ogni persona e la molteplice possibilità di situazioni che la storia comporta: la constatazione di questa realtà ci porta a respingere un unico modo di vivere la pienezza cristiana e ad affermare invece l’esistenza di diversi *itinerari di vita cristiana* nel processo d’identificazione con Cristo. Già il titolo del libro vuol esprimere una pluralità che non contraddice — anzi, esige — i tratti in comune, le caratteristiche essenziali e le dimensioni proprie di un camminare che voglia essere cristiano.

Partendo da questa premessa implicita nel titolo, l’autore presenta l’essenza di questi itinerari in diciannove capitoli strutturati attorno a tre nuclei che costituiscono le parti del libro: “le fonti dell’esistenza cristiana”, “il cammino dell’incontro con Dio” e “con Cristo nella storia”, oppure — nella mia personale interpretazione — “l’essere”, “l’agire” e “la missione” del cristiano

Questo percorso logico e naturale da inizio con la considerazione della sorgente dell’identità cristiana. Mons. Echevarría spiega in cinque capitoli che il cristiano è figlio di Dio, *Ipsse Christus* per l’azione dello Spirito, ha per madre Maria — la madre di Gesù — ed è nato alla vita soprannaturale nella Chiesa e tramite la Chiesa raggiunge la sua pienezza. Un mancato rapporto di fede e di amore — teoretico ed esistenziale — con ognuna delle Tre Persone divine, con Maria o con la Chiesa, squalificherebbe ogni pretesa d’identità cristiana: sono dimensioni basilari della vita spirituale del discepolo di Cristo. Andiamo un passo alla volta: la filiazione divina rivelata nel Vangelo «è un tesoro che non ha paragone [...]. Se gli uomini fossero consapevoli di questa realtà, il nostro mondo sarebbe ben diverso: [...] perché il sapersi figli di Dio Padre comporta come conseguenza immediata la fraternità» (p. 9). Tocca a noi scoprire l’affetto paterno di Dio, nonostante nell’at-

tuale situazione culturale «a tanti giovani manca una vivida immagine del padre — e talvolta della madre — capace di orientarli ad assimilare a fondo la realtà della filiazione divina» (p. 10). «Dio è Padre: ci comunica la vita, si occupa con infinito affetto di tutto quello che ci riguarda, ha cura di noi in ogni momento, ci segue giorno per giorno con una provvidenza le cui strade a volte rimangono per noi nascoste e persino incomprensibili, ma sulla quale ci dobbiamo appoggiare sempre con fiducia» (p. 12). La consapevolezza di questa realtà marca profondamente la vita del cristiano, che inizia a comportarsi da figlio e trova nel Figlio il modello cui ispirarsi. «L'esistenza dei figli di Dio può quindi riassumersi nell'impegno che colmava l'anima del beato Josemaría: *conoscere Gesù Cristo, farlo conoscere, portarlo ovunque*. Ecco lo specifico dell'identità cristiana: la comunione con Cristo e la missione di comunicare quel tesoro, la luce che Egli ci ha portato, a tutte le persone e a tutti gli ambienti. Questa chiamata, questa vocazione, Dio la rivolge a ogni cristiano dal momento del Battesimo: essa riguarda tutti, non una piccola minoranza» (p. 21). Poi, «in virtù dell'azione dello Spirito nelle nostre anime, ci viene comunicato quello che non potevamo raggiungere: la conoscenza di Dio e del suo Amore e, in definitiva, la comunione con le tre divine Persone» (p. 30). «Quando l'anima mossa dallo Spirito Santo, incanala tutta la sua esistenza secondo le esigenze dell'amore, quello che Dio le può chiedere non lo considera un insieme di rinunce, di oneri, di sacrifici, bensì un insieme di occasioni favorevoli per trovare Dio e unirsi maggiormente a Lui» (p. 33). Infatti, l'unione con Dio mediante la presenza del suo Spirito in noi, riempie l'anima d'ottimismo nel constatare di avere l'onnipotenza divina al servizio della propria santità: «Se fossimo consapevoli della forza di Dio presente in noi grazie all'invio dello Spirito Santo, comprenderemo sempre meglio che Dio rende possibile con la sua grazia, quelle mete che la nostra debolezza ci presenta come irraggiungibili» (p. 36).

Alla domanda sul ruolo svolto da Maria nella vita del cristiano l'autore risponde: «È questo un sigillo impresso da Dio stesso alla sua Chiesa e, in quanto tale, un elemento fondamentale della nostra fede. La centralità di Maria nell'economia della salvezza, centralità fondata su quella di Gesù, fu stabilita da Dio quando la scelse come Madre del Figlio Incarnato e quando affidò a Lei, ai piedi della Croce, la cura di ciascuno di noi» (pp. 37-38). Inoltre, la «santissima vergine è il 'capolavoro' della Trinità, come afferma il *Catechismo della Chiesa cattolica*, e per noi è anche il miglior modello della sequela di Cristo» (p. 40). «La via verso la santità, che costituisce una sola cosa con l'imitazione e l'identificazione con Cristo, passa così attraverso l'amore e la domestichezza filiale con la Vergine Santa [...]. La certezza di sapere che si interessa a ogni nostra preoccupazione e l'impegno di ricorrere costantemente a Lei, è una luce di fondo che illumina la vita dei figli di Dio» (p. 43). Resta da segnalare «una delle convinzioni più caratteristiche della coscienza cristiana: cioè, che nessuno è cristiano per conto suo; si è cristiani nella Chiesa e mediante la Chiesa» (p. 45). La Chiesa, con le parole di san Cipriano

riprese dal Concilio, è «un popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» e, quindi, in essa «si rispecchiano la bontà e la santità di Dio, perché Dio agisce nella Chiesa e mediante la Chiesa. Come conseguenza, l'atteggiamento spontaneo del cristiano verso la Chiesa si esprime nell'amore: un amore sincero e profondo; un amore filiale, pieno di fiducia, di gratitudine, di fede nella presenza della forza di Dio nella predicazione e nei sacramenti. Un cristiano non deve mai parlare della Chiesa con indifferenza, e ancor meno con distacco, come se si trattasse di una realtà estranea al proprio essere, alla quale si guarda e che si critica dal di fuori [...]» (p. 47). Conseguenze pratiche del senso ecclesiale del cristiano saranno la sua responsabilità e partecipazione nella missione della Chiesa e l'unione con il Papa e con i vescovi, che esercitano all'interno della Chiesa l'autorità ricevuta dal suo fondatore.

Abbiamo scelto volutamente alcuni paragrafi in cui si trovano espressioni come “ecco lo specifico”, “elemento fondamentale”, “convinzione più caratteristica” e altre simili non riportate, per rispecchiare e sottolineare che gli argomenti trattati in questi primi cinque capitoli appartengono al DNA del cristiano, all'ontologia del suo essere: il cristiano è figlio di Dio, fratello di Gesù, tempio dello Spirito Santo, figlio di Maria e membro vivo e attivo del Corpo mistico di Cristo. Non potrebbe rinunciare ad alcuna di queste dimensioni senza che venisse meno l'essenza cristiana. Dalla consapevolezza della propria identità il cristiano coglie la grandezza dell'immeritata condizione — momento soggettivo della vocazione cristiana — e la traduce in un'esistenza coerente con la santità a cui decide liberamente di aspirare quale sviluppo naturale della grazia battesimale.

La seconda parte del libro — “Il cammino dell'incontro con Dio” — fa riferimento ad alcuni momenti, situazioni e valori particolarmente significativi nella vita del cristiano e che segnano il suo agire. Si parte, ovviamente, dalla conversione giacché ad essa esortò il Precursore e lo stesso Gesù iniziò la sua missione pubblica tra gli uomini con questa premessa. «La conversione è chiaramente necessaria per disporci a ricevere Gesù, il Salvatore [...]. Il comportamento cristiano deve avere le sue radici in un atto di umiltà, mediante il quale, riconoscendo i nostri limiti, ci mettiamo docilmente e pieni di fiducia nelle mani di Dio, in modo che la sua grazia ci purifichi da ogni impedimento e ci faccia entrare in comunione con Lui. Il “convertitevi” di Cristo continua a risuonare con identica esigenza da venti secoli, in ogni giorno della nostra epoca» (p. 60). L'itinerario del cristiano esige un atteggiamento di permanente e rinnovata conversione anche perché deve fare i conti con la presenza del peccato nella propria vita. Nonostante la negatività di questa ingombrante realtà, alla radice c'è qualcosa di positivo: «La realtà del peccato come offesa a Dio, l'evidenza che le nostre azioni possono offenderlo, implica che il Signore ci ama [...]. Dio non è un Creatore indifferente alla sorte delle sue creature, delle quali si dimentichi o che guardi da lontano, insensibile ai loro sentimenti e alle loro vicende. No: è un Dio che ama [...], che si rallegra del nostro

affetto e al quale dispiace ogni nostra mancanza di amore. [...] Poiché ci ama, desidera per noi non una cosa qualsiasi, ma il nostro bene. [...] Peccare implica, allo stesso tempo, offendere Dio e danneggiare noi stessi» (pp. 69-70). Ma l'ultima parola non compete al peccato, ma alla grazia: «Dalla Croce, Gesù ha implorato e ottenuto il perdono del Padre per tutti (p. 76)»; a noi non resta che accostarci con gratitudine alla Confessione, il sacramento della gioia.

Per incontrare Dio e per poter agire da cristiano bisogna inoltrarsi per cammini di orazione. Nel terzo capitolo di questa seconda parte, l'autore rileva l'importanza dell'orazione, «cioè di impiegare alcuni momenti della giornata affinché le parole del Vangelo, l'intera vita di Cristo prendano possesso dell'anima e il cuore impari a conoscere sempre più profondamente la grandiosità dell'amore di Dio che si manifesta, per agire di conseguenza» (p. 80). «Se non ci si addentra per sentieri di orazione, la fede non cresce, anzi, si atrofizza, e quello che si doveva ricevere come fonte di gioia si presenta come un carico pesante e un fardello insopportabile» (p. 83). «L'anima che prega formula spontaneamente al Signore la domanda decisiva uscita un giorno dalle labbra di san Paolo: "Che cosa devo fare, Signore?", qual è la tua Volontà? Che cosa desideri? Che cosa ti fa piacere? Come ha scritto il beato Josemaría, l'orazione "è il momento delle sante intimità e delle ferme decisioni". [...] Orazione e vita vanno uniti nel nostro camminare nel mondo» (p. 88). Ma «il Maestro sapeva che il cammino della nostra vita è lungo, che alla fatica del corpo si aggiungono altre difficoltà e altri pericoli; si rendeva conto che noi, suoi discepoli, abbandonati alle nostre risorse, non potremmo arrivare al termine di quella strada. E rimase al nostro fianco per aiutarci a superare tutti gli ostacoli, sostenendoci come alimento delle nostre anime» (p. 90). La ragion d'essere dell'Eucarestia, argomento del nono capitolo, è radicata nell'amore e soltanto con l'amore potremo coglierne la grandezza. In questo sacramento Dio ci fornisce delle forze necessarie al viaggio: «la fede, la speranza e la carità, virtù che strutturano il vivere cristiano, si danno appuntamento nell'Eucarestia e crescono in riferimento a tanto grande tesoro» (p. 91). «Partecipando alla Santa Messa, il fedele si avvicina alla Santa Croce e si identifica con il Crocifisso; ricevendo la Comunione, si trasforma in Cristo, si *cristifica*» (p. 99).

Gli ultimi quattro capitoli di questa seconda parte toccano argomenti *a se stanti*, che possono sembrare sconnessi, ma che hanno in comune l'esigenza dell'amore come chiave di lettura e d'interpretazione. In primo luogo ci si parla della solitudine nella sua doppia valenza: quella ritenuta «una male tipico della cultura individualistica, quella visione dell'uomo come essere totalmente autosufficiente, che non ha bisogno degli altri» (p. 100), e che tiene nell'amore la sua migliore medicina. «Solo l'amore — non il desiderio egoistico, bensì l'amore di benevolenza: il volere il bene dell'altro — strappa l'uomo dalla solitudine. Non basta la semplice vicinanza, né la conversazione abitudinaria e superficiale, né la collaborazione meramente tecnica in progetti o imprese comuni. L'amore nelle diverse

forme — coniugale, paterno, materno, filiale, fraterno, di amicizia —, è il requisito necessario per non sentirsi soli» (p. 101). Ma c'è un'altra solitudine coltivata dallo stesso Gesù, che è raccoglimento, silenzio interiore, tranquillità e calma «per arrivare sino al fondo del proprio spirito e qui conoscere sé stesso e incontrarsi con Dio» (p. 104). Questa seconda solitudine trova il modo di arginare gli effetti devastanti della prima: «il cristiano che cammina con fede, che sa non privarsi del necessario raccoglimento e che vince la solitudine nell'orazione, percepisce la continua chiamata a mettere in atto tutto quanto può per evitare che qualcuno subisca il peso dell'isolamento, l'arezza dell'incomprensione o il gelo dell'indifferenza» (p. 105). L'argomento seguente riguarda il valore cristiano della corporeità umana che deriva dal fatto che il Figlio di Dio abbia assunto un corpo di uomo. «Il corpo umano è parte integrante e, allo stesso tempo, espressione della persona creata a immagine e somiglianza del Dio invisibile. La corporeità manifesta ciò che siamo e ciò che sentiamo: emozioni e passioni, dolori e gioie, speranze e timori» (p. 109). Quindi, «poiché la creatura umana è composta di anima e di corpo, tutta la persona — nella sua materia e nel suo spirito — deve essere santificata» (p. 113). L'esortazione dell'Apostolo «glorificate Dio nel vostro corpo» ha come conseguenza il «rispetto per il corpo in quanto tale, considerato nella sua visibilità [...]: il pudore, la modestia, il ritegno, il riserbo a mettere in mostra il proprio corpo o quello degli altri» (p. 114). «Nel vasto panorama della valorizzazione del corpo, della purezza del cuore, dell'orientare la vita all'amore e alla donazione — anziché alla soddisfazione di sé stessi e all'egoismo —, noi cristiani ci troviamo davanti a una grande sfida: aiutare con la parola, e specialmente con l'esempio, a capire la vera grandezza del corpo umano [...]» (p. 118). Il passo al seguente argomento — «paternità e maternità: un dono e un compito» (cap. 12) — risulta naturale. Si parte dalla constatazione che nella società attuale la paternità e la maternità sono diventati valori in ribasso, poco attraenti: «generare un figlio non viene considerata una cosa indiscutibilmente buona e desiderabile, ma una scelta fra molte altre possibili. Si ammette che dare la vita a un altro è qualcosa di incomparabile; ma si ritiene che generare ed educare un altro figlio comporti un compito complesso e rischioso, davanti al quale si fa un bilancio delle soddisfazioni che comporta e dei sacrifici che esige, per concludere poi che non ne vale la pena» (p. 122). Invece, «concedere la facoltà di procreare è stato un atto di grande fiducia da parte della sapienza divina» (p. 123), che vuole nell'uomo la stessa logica che ha originato la creazione, «cioè l'amore, la volontà di perseguire il bene dell'altro, il desiderio di donare e di rendere partecipi altri del bene che si possiede; in una parola, il dono di sé» (p. 123). Per questo, «la missione vocazionale alla paternità e alla maternità costituisce un aspetto fondamentale del cammino di santità cristiana degli sposi» (p. 125). Resta, per finire, la trattazione di una componente inevitabilmente presente nel cammino della vita: «la sofferenza, la malattia e la morte» (cap. 13). Le parole di Gesù «chi non porta la propria croce e non viene dietro di me, non può

essere mio discepolo» segnalano, senza mezzi termini «che il cristiano deve essere disposto a spendere la propria vita con la stessa disposizione alla donazione che ebbe Gesù; cioè, ad amare l'esistenza concreta che Dio vuole per lui, con le difficoltà e i brutti momenti che può comportare» (p. 127). «Poco si sarebbe lasciato illuminare da Cristo Crocifisso chi, di fronte alla sofferenza, non concepisce altro atteggiamento che quello della ribellione o della rabbia» (p. 129). «L'angoscia davanti alla realtà del dolore, l'inquietudine intellettuale davanti al perché del dolore, rimangono e rimarranno finché resteremo sulla terra», ma per il discepolo di Cristo «il dolore, nelle sue molteplici espressioni [...] diventa ascisa d'identificazione con Cristo, via per la progressiva realizzazione della nostra condizione filiale, segno che Dio ci accetta come figli e ci invita a partecipare all'opera della redenzione» (pp. 134-135).

È nella terza e ultima parte del libro — “con Cristo nella storia” — dove, a mio avviso, l'autore lascia di più l'impronta della sua personale riflessione sulla vita cristiana. In parte perché il Prelato dell'Opus Dei non può evitare — anzi, ne è fiero e ci avverte nella presentazione — di esprimersi in fedeltà all'eredità spirituale ricevuta dal beato Josemaría Escrivá, fortemente marcata dalla convinzione dell'inseparabilità in Cristo tra Incarnazione e Redenzione, e in conseguenza, tra essere e missione anche nel cristiano. In parte pure perché la tradizione spirituale non ci ha tramandato un'adeguata visione della partecipazione di ogni battezzato alla missione della Chiesa, specie per quanto riguarda le responsabilità dei fedeli laici, dottrina opportunamente sviluppata dopo l'ultimo concilio e profeticamente anticipata dal beato Josemaría fin dal 1928. Tale dottrina suscita sempre interesse ad ogni concrezione o approfondimento e la sua trasmissione costituisce oggi una delle priorità pastorali della Chiesa. Infatti, assumere pienamente la propria identità sbocca nell'apertura ad un senso di missione, di compito da svolgere, in cui il cristiano scopre la ragione della propria esistenza. Il percorso “con Cristo nella storia” — lungo sei capitoli — inizia con la comprensione del significato del tempo: «Dio eterno si fa presente e interviene nella storia umana. E questa storia, osservata nella prospettiva delle azioni divine che si attuano nel succedersi dei giorni, si rivela come storia di salvezza [...] Con Gesù incomincia un'era nuova e definitiva. Le diverse epoche vivono di Lui e a Lui rimandano» (pp. 143-144). E così tra la prima venuta del Figlio di Dio e quella seconda che segnerà la fine della storia si colloca il tempo del cristiano che è tempo della Chiesa: «Il tempo della Chiesa è, anzitutto, annuncio continuo di Cristo, conservazione della sua memoria che viene trasmessa alle successive generazioni. [...] La Chiesa annuncia Cristo. Nella Chiesa, tutti abbiamo ricevuto la missione di annunciare Cristo. Vescovi e presbiteri lo fanno mediante la predicazione della Parola. Padri e madri, quando insegnano a pregare ai loro figli e trasmettono, nell'intimità del focolare domestico, un modello di comportamento cristiano. Teologi e pensatori, riflettendo sulla rivelazione divina e mettendola in relazione con le scienze e le culture. Mae-

stri ed educatori, mediante la loro stupenda collaborazione intesa a formare una personalità completa nei loro alunni. Uomini e donne delle più svariate professioni, mediante la testimonianza cristiana nelle loro parole e nelle loro azioni, per comunicare la luce e il significato dell'esistenza che vengono da Cristo Gesù» (pp. 145-146). Nei testi appena riportati mi sembra di trovare il nocciolo del messaggio che l'autore intende trasmettere in questi capitoli. Ogni cristiano deve annunciare Cristo e il modo e le possibilità vengono segnalati nei successivi titoli: "con la forza della carità" (cap. 15), con "la santificazione del lavoro" (cap. 16), con "distacco, padronanza, generosità" nell'uso dei beni temporali (cap. 17), consapevole di vivere la sua vocazione nella società ("la vocazione del cristiano nella società": cap. 18), con gioia ("l'essenza della gioia": cap. 19). Il cristiano non può considerarsi un estraneo nella terra degli uomini, bensì un cooperatore di Dio nella costruzione del mondo: «l'uomo e la donna di fede sono consapevoli del servizio che prestano ai loro concittadini quando cercano di pensare e di agire in conformità con le proprie convinzioni, poiché in questo modo contribuiscono a rafforzare la dignità della persona umana che, in definitiva, ha il suo fondamento [...] nell'apertura a Dio e nella chiamata alla comunione con Lui» (p. 194).

Il risultato finale è un libro di denso contenuto, ma di facile lettura. Presenta all'uomo di oggi la dottrina spirituale trasmessa dalla tradizione, ma in dialogo con la cultura del momento, con l'archetipo umano dominante e talvolta in chiaro contrasto con le idee cristiane; appunta soluzioni o vie da seguire, senza eludere gli ostacoli. In questo senso, ci sono interessanti spunti per l'approfondimento teologico di alcune intuizioni, ad esempio, sulla solitudine, sul valore e significato della corporeità, sulla crisi delle nascite, ecc. Inoltre, mentre si progredisce nella lettura, va prendendo corpo l'idea che la proposta di atteggiamenti e di comportamenti cristiani in grado di risolvere i problemi attuali dell'umanità sarebbe il modo migliore di difendere e diffondere la fede. Serve oggi presentare la vita cristiana in tutta la sua completezza e bellezza, che vuol dire esigenza, ma anche potenza e capacità di trasformare il mondo. In questo senso il libro è pervaso di una visione positiva, di quel ottimismo cristiano che nasce non dall'ingenuità, ma dalla virtù della speranza, dalla forza conferita dalla esperienza di essere dalla parte vincente, dalla parte di Cristo.

V. Bosch

B. ESTRADA, «*Lieti nella speranza*». *La gioia nel Nuovo Testamento* («Studi di Teologia» 8), Ed. Università della Santa Croce, Roma 2001, pp. 328.

Il libro sulla "gioia nel Nuovo Testamento" del prof. B. Estrada, docente di esegesi neotestamentaria presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, affronta lo studio di una categoria biblico-teologica variamente ripresa in diversi lavori settoriali (cfr. le monografie di N. Beaupère, S. Loffreda, G. Lorusso, G. Ferraro), ma poco elaborata nella sua completezza teologico-letteraria (cfr. E.G. GULIN, *Die Freude im Neuen Testament*, voll. 2, Helsinki 1932-36; recentemente W.G. MORRICE, *The Joy in the New Testament*, Exeter 1984). La finalità del presente volume è quella di offrire una panoramica complessiva della categoria della gioia, riletta attraverso la pluralità dei testi e dei contesti neotestamentari, con l'intento di soffermarsi «su uno dei punti che mette in evidenza l'unità» degli scritti presi in esame. Il metodo seguito privilegia l'analisi sincronica e progressiva delle principali attestazioni terminologiche riguardanti l'espressione del gioire (soprattutto lo studio dei termini più rilevanti quali: ἀγαλλιᾶν/ἀγαλλίασις, εὐφραίνειν/εὐφροσύνη, χαίρειν/χαρά, μακάριος ἰλαρός/ἰλαρότης, σκιρτᾶν, «cercando di vedere ogni brano all'interno della sezione narrativa o retorica di cui fa parte, il contesto immediato della pericope in cui si fa riferimento alla gioia» (p.13). Partendo dalla ricerca lessicale del vocabolario della gioia, suffragata dall'indagine veterotestamentaria (TM/LXX), si passa alla rassegna ragionata dei contesti neotestamentari secondo il loro sviluppo canonico: i racconti dell'infanzia di Gesù, i detti e i fatti della vita pubblica, la predicazione della Chiesa primitiva, la letteratura paolina ed apostolica fino all'opera giovannea, punto di arrivo della ricerca. L'opzione metodologica di base assunta dall'autore privilegia l'orientamento didattico-descrittivo del materiale analizzato, con il risultato di presentare in una forma accessibile la ricchezza e l'immediatezza del tema, evitando di entrare nelle problematiche storico-redazionali delle singole pericopi prese in esame, al fine di favorire una "lettura unitaria e lineare" del messaggio teologico.

Il volume abbraccia l'intero arco degli scritti neotestamentari articolando l'analisi in sette capitoli, preceduti da un'introduzione (pp. 13-16). Nel capitolo I: "Il linguaggio della gioia nella Bibbia" (pp. 19-54) si rilevano in primo luogo le radici verbali del vocabolario veterotestamentario e le diverse sfumature con le quali vengono descritte le manifestazioni della gioia (in modo particolare il verbo פָּרַח "rallegrarsi" e il corrispettivo greco^{LXX} εὐφραίνειν, più raramente reso con *chaitrein*). Dal molteplici uso linguistico attestato negli scritti veterotestamentari emerge come l'espressione del gaudio affonda le sue radici teologiche nella contemplazione del Dio creatore, nel mistero della sua "presenza" nel popolo eletto, per via del patto di alleanza, che è garanzia di promessa dei doni messianici e fon-

data speranza di felicità e prosperità futura. Si passa quindi all'analisi di tre principali vocaboli neotestamentari (*ἀγαλλιᾶν/ἀγαλλίασις, εὐφραίνειν/εὐφροσύνη, χαίρειν/χαρά*) che sono espressione di gioia nel contesto della "nuova alleanza". Il capitolo II: "I racconti dell'infanzia di Gesù" (pp. 55-65) affronta lo studio dei testi matteani e lucani che rilevano il tema della gioia e la sua reinterpretazione messianica, avendo presente la complessità letteraria e teologica della sezione dell'infanzia di Gesù (cfr. Mt 2,10; Lc 1,14.29.46.58; 2,1-14). L'autore mette in luce come «l'efficacia del messaggio evangelico e i frutti della salvezza comincino ad apparire allorché si accoglie il lieto annuncio della nascita del Messia» (p. 65). Nel capitolo III: "I vangeli sinottici" (pp. 67-111) le espressioni della gioia vengono riassunte secondo tre ambiti contestuali: il primo ambito è costituito dai macarismi, che rappresentano una forma letteraria privilegiata per esprimere l'idea del gaudio. In questa ottica vengono visitati i testi delle beatitudini posti a confronto nei differenti contesti sinottici (Mt 5,2-12; Lc 6,20-26); il discorso di rivelazione di Gesù che culmina con il macarismo di Mt 11,6 (cf. Lc 7,23), il *logion* di Lc 10,14-24 (cf. Mt 11,25-27; 13,16s.), la lode rivolta alla Madre del Signore (Lc 11,27s.) e la confessione di Pietro (Mt 16,17-19). Un secondo ambito di analisi è fornito dal materiale parabolico da cui traspare il messaggio della gioia: il seminatore (in particolare Mt 13,20-21; Mc 4,16-17; Lc 8,13); il tesoro nel campo (Mt 13,44-46); il servo fedele (Mt 24,45-51; Lc 12,42-46); i talenti (Mt 25,14-15.20-23; Lc 19,11-27); le tre parabole della misericordia (Lc 15,1-32; cfr. Mt 18,12-14). Infine per quanto riguarda l'ambito dei racconti, vengono evidenziate le espressioni di esultanza in Lc 19,37-40 (ingresso di Gesù a Gerusalemme), le apparizioni del risorto (Mt 28,8-10; Lc 24,39-43) e l'episodio dell'ascensione (Lc 24,50-53). L'indagine pone in evidenza la centralità della categoria della gioia, la quale riveste un ruolo strutturale inclusivo sia nel vangelo matteo che in quello lucano e come tale tema trova nelle parabole una speciale risonanza teologico-narrativa, a conferma della natura e della prospettiva cristologico-escatologica di tali testi.

Nel capitolo IV: "Gli Atti degli Apostoli" (pp. 113-134) si studiano le attestazioni gioiose attraverso l'impiego di termini quali: *ἀγαλλιᾶν/ἀγαλλίασις, χαίρειν/χαρά*, riassumibili nei seguenti contesti: il primo sommario della vita comunitaria (At 2,42-46), la gioia nelle tribolazioni (At 5,40-42), la missione di Filippo (At 8,5-8.36-40), Barnaba ad Antiochia (At 11,22-26), la liberazione di Pietro (At 12,11-17), la missione di Paolo e Barnaba (At 13,47-52), il concilio di Gerusalemme (At 15,1-4.30-32), Paolo e Barnaba a Filippi (At 16,25-34). Il filo conduttore che permette una visione d'insieme della categoria della gioia in Atti è fornito dalla risposta coraggiosa e lieta dei cristiani di fronte alle prove e alle sofferenze apostoliche. L'evangelizzazione graduale dei popoli è accompagnata dall'azione dello Spirito Santo che sostiene i discepoli nella testimonianza missionaria, i quali pur in mezzo a tribolazioni sanno gioire e lodare Dio per il dono della salvezza (At 5,41; 13,52). In tal modo i racconti degli Atti costituiscono palese-

mente una realizzazione del messaggio evangelico delle beatitudini, concretamente sperimentato nell'esistenza itinerante della comunità cristiana.

Il capitolo V: "Il Corpus Paulinum" (pp. 135-233), più ampio ed articolato, affronta l'analisi della categoria della gioia prendendo in esame l'intero epistolario paolino (fatta eccezione per Ef e 2Ts dove il tema non compare) e, ad un altro livello, la lettera agli Ebrei. La gioia, motivata dall'esperienza del vangelo (cfr. 1Ts 1,6-8; Fil 1,15-20) e dalla risposta di fede della comunità (cfr. 1Cor 12,24b-27; 2Cor 1,23-2,4; Fil 2,1-4; Col 1,9-12; Rm 12,3-8; 16,17-20) o dei singoli protagonisti (cfr. 2Cor 7,4-9.13-16; Fil 2,25-30; Flm 7; 2Tm 1,2-5), diventa "stile di vita" e convincente manifestazione della salvezza operata da Dio, in Cristo Gesù, mediante l'azione dello Spirito infuso nel cuore dei credenti (cfr. Gal 5,16-22; Rm 14,14-22). Soprattutto in questo capitolo il lettore potrà cogliere in una visione d'insieme la ricchezza e la profondità della categoria della gioia che esprime in forme e contesti diversi la realtà teologica dell'essere "in Cristo" e la conseguente dinamica della vita ecclesiale (cfr. Gal 4,15-20; 1Cor 13,4-7; 2Cor 8,1-4; 9,6-9). Annota l'autore: «Non si potrebbe lasciare da parte la gioia nelle difficoltà e nelle sofferenze. Paolo la vede come qualcosa di necessario che si trova nel suo cammino di evangelizzatore. La ragione ultima della sua gioia sta nella condivisione del destino di Gesù Cristo che ha vinto il male e la morte» (p. 232). Insieme al motivo soteriologico, la gioia comporta una chiara motivazione escatologica che non solo illumina il presente ecclesiale (cfr. Col 1,24-25; 2,4-5; Rm 15,7-13), ma diventa espressione di speranza nella manifestazione finale della gloria di Cristo (cfr. Eb 10,32-34), anticipo della felicità ultima che attende il cristiano al termine del suo cammino.

Il capitolo VI: "Le altre lettere neotestamentarie" (pp. 235-254) rileva la presenza della categoria della gioia nella lettera di Giacomo (cfr. Gc 1,1-4.12; 23-27; 4,7-10) e in 1Pt (1Pt 1,3-9; 3,13-17; 4,12-16), mostrando come in questi due scritti del periodo subapostolico si sottolinei l'aspetto della vocazione cristiana e della vita battesimale nella prospettiva operativa secondo il modello cristologico. Infatti le espressioni di esultanza e di gaudio, interpretate alla luce del contesto tipicamente parenetico, non sono mai dissociate da un sano realismo ecclesiale che implica l'impegno personale dei credenti: la perfetta letizia nelle prove (Gc 1,1-4.12), la quotidiana lotta contro il male e la resistenza al demonio (Gc 4,7-10), il valore della fede gioiosa che si misura nelle tentazioni (1Pt 1,6-9), la beatitudine generata dalla coraggiosa sofferenza per la giustizia (1Pt 3,14), la capacità di rallegrarsi e di esultare, anche se si viene insultati per il nome di Cristo (1Pt 4,13-14). La gioia è anche qui intesa in forma di promessa escatologica e costituisce la ragione ultima della speranza dei credenti.

Infine il capitolo VII: "Il Corpus Ioanneum" (pp. 255-297) completa l'indagine tematico-argomentativa partendo dalla densità teologica del IV vangelo ed approdando, attraverso le lettere giovanee, al messaggio conclusivo dell'Apoca-

lisse. L'autore parla di un "salto ontologico" del IV vangelo rispetto ai sinottici, presentando la categoria della gioia come un tipico tema rivelativo del mistero filiale di Gesù, luce del mondo per coloro che credono. Tale rivelazione è indicata già nei predecessori del Cristo (Abramo, cfr. Gv 8,54-59; Giovanni Battista, cfr. Gv 3,26-30), ma è portata a compimento da Gesù stesso nella graduale obbedienza alla "sua ora" che è l'ora del Padre (cfr. Gv 14,27-31). La logica della gioia richiede da parte dei discepoli l'esercizio del comandamento nuovo dell'amore fraterno (cfr. Gv 15,7-12) perché essi possano sperimentare la felicità donata da Dio, pienezza di amore e di luce, che è diversa dall'esultanza del mondo (cfr. Gv 16,20-24). Fede e gioia sono dimensioni intimamente connesse nella rivelazione giovannea che richiede al credente la totale adesione al messaggio e alla persona del Risorto (l'esempio di Tommaso, cfr. Gv 20,28-29). Il quadro parentetico delle lettere giovannee presenta la categoria della gioia nella dinamica della comunione ecclesiale (cfr. 1Gv 1,4; 2Gv 12), mentre la prospettiva simbolico-rivelativa dell'Apocalisse contrassegna la categoria della gioia come espressione della liturgia celeste (cfr. Ap 11,10-13; 12,10-12) e mediante l'ampia utilizzazione dei macarismi (Ap 19,1; 20,6; 22,7.14), presenta il gaudium come premio per quanti sono rimasti fedeli e sono ammessi perciò alle nozze dell'agnello (cfr. Ap 19,6-9).

Nelle riflessioni finali che compendiano la presente monografia si sottolineano tre linee ermeneutiche riassuntive proprie della categoria della gioia: a) la gioia come espressione rivelativa dell'evento cristologico, prefigurato nell'Antico Testamento e portato a compimento nel mistero di Gesù Cristo, crocifisso e risorto; b) la gioia come capacità di saper interpretare l'esistenza cristiana nella logica delle beatitudini e del "rovesciamento delle sorti" operato da Dio; c) la gioia come tensione escatologica che esprime nel singolo credente e nella comunità intera l'attesa della beatitudine finale.

L'itinerario biblico-teologico proposto dal prof. Estrada risulta valido per la solidità dell'analisi e fruttuoso per la ricchezza propositiva dei contenuti emersi. Il metodo scelto dall'autore solleva qualche perplessità per il modo di procedere nella selezione dei brani e nella conseguente analisi sincronica, che implica la conoscenza delle singole problematiche letterarie appena accennate nel decorso dell'esposizione, con il rischio di dare al lettore l'impressione di un'opera giustapposta e parzialmente unitaria. L'autore ne è consapevole e cerca di collegare i diversi testi con abilità narrativa, mediante agganci tematici e brevi sintesi riassuntive. Nondimeno il risultato finale rimane apprezzabile, a testimonianza della passione con la quale l'autore si è cimentato in una ricostruzione biblico-teologica non semplice. La chiarezza e la vivacità del linguaggio, la presentazione lucida ed essenziale dei temi che descrivono il dinamismo della gioia cristiana, la sapiente continuità delle riflessioni teologiche svolte su un materiale così vario e vasto, rivelano una non comune competenza didattica che va ascritta al merito del presente volume. Siamo persuasi che questa nuova fatica costituisce un sicuro aiuto non

solo per chi già opera nel campo della ricerca biblica, ma auche per quanti desiderano aprofundieren das Messias der Saera Sarrura e sperimenrare la sua effiaia.

G. De Virgilio

M.F. FELDKAMP, *Pius XII. und Deutschland*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000, pp. 236.

Zu der in der Modernen und Postmodernen weit verbreiteten „Hermeneutik des Verdachts“ gehört es, ganz im Sinne der Aufklärung Denken und Handeln der katholischen Kirche zu „dekonstruieren“ und damit auf außerreligiöse Motive und Ursachen zu reduzieren. Bevorzugtes Objekt dieser Instrumentalisierung für politische und mediale Zwecke ist seit dem Erscheinen von *Rolf Hochhuths* „Stellvertreter“ 1963 die Person Papst Pius XII. und ihr Verhältnis zu den Juden. Auf sie werden sattem bekannte Klischees gegen die Kirche projiziert, um definitiv die geschichtliche und kulturelle Deutungshoheit der Träger von Medienmacht zu erweitern.

Ohne die umfangreiche Aktenpublikation „Actes et Documents“ 1965-1981, hg. von *P. Blet, A. Martini, R.F.A. Graham, B. Schneider* und weitere Quellenpublikationen heranzuziehen, erscheint dieser Papst aus schnöden materiellen Interessen (*Hochhuth*), einer antikommunistischen Strategie (*S. Friedländer*) oder aus einem wohlwollenden Einverständnis mit dem antisemitischen Vernichtungswillen des Nationalsozialismus (*J. Cornwall, „Hitler’s Pope“*, London 1999) heraus gehandelt haben.

Methodologisch abgesicherte Analysen von *D. Albrecht, P. Blet, U. von Hehl, H. Hürten, K. Reppen, U. Reusch, H. Schambeck, G. Schwaiger* u.a. konnten den diffamatorischen Charakter dieser in Medienkampagnen kolportierten Geschichtslegenden widerlegen, finden aber außerhalb der Forschung zu wenig Beachtung, als dass ein an der objektiven geschichtlichen Wahrheit orientiertes Bild Pius XII. in der an Geschichte interessierten Öffentlichkeit Raum greifen könnte.

Einen Beitrag hierzu kann die oben angezeigte Darstellung von *Michael F.Feldkamp* liefern, zumal die Tätigkeit des am 2. März 1876 in Rom geborenen Eugenio Pacelli als Apostolischer Nuntius in München und Berlin (1917-1929), als Kardinalstaatssekretär (1929-1939) und als Papst Pius XII. (1939-1958) Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist.

Seine kuriale Karriere (Kap. 1) begann Pacelli als kirchenrechtlich hochqualifizierter Mitarbeiter Pietro Gasparis in der Kardinalskommission zur Schaffung des *Corpus Iuris Canonici* (CIC), seit 1903 als Minutant im Staatssekretariat, als *Sottosegretario* seit 1911 und als Sekretär seit 1914 in der Kongregation für Außerordentliche Kirchliche Angelegenheiten. Zugleich brillierte Pacelli als Frankreichkenner in staatskirchenrechtlichen Fragen nach der 1905 erfolgten Auflösung des Konkordats von 1801 in Frankreich und bei den Konkordatsverhandlungen mit Serbien.

In seine Tätigkeit als Apostolischer Nuntius in Deutschland (Kap. 2) fallen seine diplomatischen Demarchen im Zusammenhang mit der unparteiischen Friedensinitiative von Papst Benedikt XV. vom 1. August 1917 mit ihrem konkreten Friedensprogramm. *Feldkamp* kann nachweisen, dass Pacelli zu dem wachsenden internationalen Ansehen des Heiligen Stuhles beigetragen hatte. So lag es in der Logik der Entwicklung, dass er 1920 als Reichsnuntius berufen wurde. Für *Feldkamp* war die Errichtung der Reichsnuntiatur kurz nach dem Ende der Monarchie „Beleg für den aufkommenden Pluralismus und für ein verändertes Staat-Kirche-Verhältnis, das durch die Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 ermöglicht wurde“ (S. 43). Besonders war der katholischen Zentrumsparterie an einem völkerrechtlichen Fundament der Beziehungen zwischen dem Deutschen Reich und dem Heiligen Stuhl gelegen. Auch die Reichsregierung hatte ein lebhaftes Interesse daran, da sie sich über die Vermittlungen der Reichsnuntiatur u.a. ein besseres Verhältnis zu den Siegermächten der Entente erhoffte.

Pacelli führte von Berlin aus auch intensive Verhandlungen über den deutschen Botschafter in Moskau, U. von Brockdorff-Rantzau, mit der neuen sowjetischen Regierung, um für die katholische Kirche unter kommunistischer Herrschaft Rechtssicherheit zu erlangen, scheiterte aber an der Intransigenz des Außenministers Tschitscherin in Fragen des Religionsunterrichts, der Errichtung von Priesterseminaren, der Einsetzung von ausländischen Geistlichen und der Unterstützung dieser Priester durch den Heiligen Stuhl (S. 49-53).

Im Zentrum von Pacellis Tätigkeit standen aber in dieser Zeit die Konkordatsverhandlungen mit einzelnen Ländern und mit dem Reich. Die Kurie nutzte dabei die verfassungsrechtlich und politisch günstige Situation. Im innerkatholischen „Verfassungsstreit“ um die Beurteilung der Novemberrevolution 1918/19 und um die Frage der Akzeptanz der Weimarer Demokratie blieb der Nuntius neutral, auch wenn er zusammen mit den deutschen Bischöfen die Trennung von Kirche und Staat nach der Weimarer Verfassung (Art. 10 [1], 137, 138 und 143-149) kritisierte. Gleichwohl erkannte er, dass im Unterschied zur Regelung in der laizistischen III. Republik Frankreichs 1905 eine antikirchliche Intention in Deutschland mit dieser Trennung nicht beabsichtigt war. Da vorerst aufgrund der starken Position der SPD im Reichstag ein Reichskonkordat nicht möglich war,

verfolgte die Kurie das Ziel, mit konkordatsbereiten Ländern zu völkerrechtlich verbindlichen konkordatären Abschlüssen zu kommen.

Das mit Bayern, - seit mehr als hundert Jahren unterhielt es diplomatische Beziehungen zum Heiligen Stuhl, - nach zähen Verhandlungen am 29. März 1924 unterzeichnete Konkordat wurde zum Prototyp für weitere Konkordate, die die Kurie in der folgenden Zeit mit deutschen Ländern abschloss.

Da Pacelli seit 1925 als Nuntius auch beim Land Preußen akkreditiert war, führte er dort unverzüglich Konkordatsverhandlungen, die am 10. Februar 1925 zu erfolgreichem Abschluss führten. Es gelang ihm dabei, die Kulturkampfbestimmungen zu reduzieren, - ein Verdienst, das *Feldkamp* auf sein Verhandlungsgeschick und seine hervorragende Kenntnis der politischen und staatsrechtlichen Verhältnisse in Deutschland zurückführt (S. 61).

Mit dieser Sachkenntnis brachte Pacelli, seit dem 7. Februar 1930 Kardinalstaatssekretär, am 12. August 1932 das Badische Konkordat im Kloster Hegne bei Konstanz zum Abschluss, wobei allerdings die Schulartikel des Bayerischen Konkordates wegen der badischen Simultanschule nicht völlig zum Zuge kamen.

Feldkamp unterstreicht, dass das Papsttum bei Anerkennung des Pluralismus als Strukturprinzip der modernen Demokratie den Lehr- und Jurisdiktionsprimat gegenüber dem Staat und der Ortskirche behauptete bzw. wieder zurückgewann.

Ende 1929 belohnte Papst Pius XI. Pacelli nach 13jährigem Wirken in Deutschland mit dem Kardinalat und der Ernennung zum Kardinalstaatssekretär im folgenden Jahr, kurz nachdem die Lateranverträge den Heiligen Stuhl auf ein völkerrechtlich solides Fundament gestellt hatten (Kap. 3). Pacelli führte sein Amt so, dass er dazu neigte, um mit Ernst von Weizsäcker zu sprechen, „die Geschäfte auf sich zu konzentrieren“ (nach *Feldkamp*, S. 69). Zu seinen engsten Mitarbeitern gehörten Sr. Pascalina Lehnert seit 1918 und Pater R. Leiber S.J. seit 1924.

Schon in der Zeit seiner Nuntiatur in Deutschland ging Pacelli zum Nationalsozialismus eindeutig auf Distanz. *Feldkamp* belegt gegen *Cornwall*, dass er im Verbund mit den deutschen Bischöfen und mit Pius XI. auch nach 1930 von dieser Position nicht im geringsten abrückte. Ausführlich schildert er die Begegnung mit H. Göring im Staatssekretariat 1931 und H. Brüning's Besuch bei Pius XI. und Pacelli im gleichen Jahr. Dabei weist der Autor die nachträglichen Vorwürfe *Brüning's* zurück, Pacelli sei einer Fehleinschätzung der NSDAP erlegen.

In seiner Weisung vom 28. September 1932 an den Substitut G. Pizzardo schätzte der Kardinalstaatssekretär die Regierung Franz von Papen durchaus realistisch als Vertreter der „Partei der preußischen Junker, die vom Geist des Protestantismus erfüllt sind“ (nach *Feldkamp*, S. 77) ein.

Aus der Erkenntnis, dass Pacelli die innenpolitische Lage in Deutschland am Vorabend der Machtübernahme Hitlers richtig einschätzte, verbietet es sich, in der Zustimmung der Zentrumsfraktion zum Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933 den Preis für den Abschluss des Reichskonkordates mit der Regierung Hitler zu sehen und zu unterstellen, die Kurie habe Druck auf das Abstimmungsverhalten dieser Fraktion in der Kroll-Oper und auf die Selbstauflösung der Zentrumspartei ausgeübt. Bereits die nationalsozialistische Propaganda hatte ein Junktim zwischen Hitlers Offerte zum Abschluss eines völkerrechtlichen Vertrags mit dem Heiligen Stuhl und der Zustimmung der Zentrumspartei zum Ermächtigungsgesetz konstruiert, - eine irriige Behauptung, der der evangelische Kirchenhistoriker *K. Scholder* in seiner Kontroverse mit *K. Repgen* noch in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts aufsitzen sollte. Dagegen sah die Kurie im Reichskonkordat von Anfang an, gerade auch im Falle seiner Verletzung durch den NS-Staat, eine Rechtsgrundlage für Proteste, wie der Kardinalstaatssekretär gegenüber dem britischen Geschäftsträger beim Heiligen Stuhl, A. Kirkpatrick, am 19. August 1933 betonte (vgl. *Feldkamp*, S. 96). Im bevorstehenden Kirchenkampf verfügte sie mit dem „Pacelli-Konkordat“ (*Feldkamp*, S. 97) über „eine einzigartige völkerrechtliche Verteidigungslinie“ (ibid), die es der Kirche in Deutschland ermöglichte, sich gegen die anlaufende Kirchenverfolgung zu behaupten, eine Einschätzung, die auch der Scholder-Schüler *Gerhard Bestier* in seinem Werk „Die Kirchen und das Dritte Reich“, Berlin 2001, teilt. Freilich blieb ihr aber ein „unfruchtbares und gefährliches Martyrium“ nicht erspart, wie Thomas Mann zunächst am 1. Oktober 1933 noch annahm (nach *Feldkamp*, S. 97).

In den Verhandlungen um den Artikel 31 des Reichskonkordats („Vereinsartikel“) musste die deutsche Bischofskonferenz spätestens nach der Aufnahme der „Sittlichkeitsprozesse“ im Mai 1936 gegen katholische Priester und Ordensleute einsehen, dass der NS-Staat zu einem für die Kirche akzeptablen Kompromiss nicht bereit war.

Pius XI. wurde am 18. August 1936 von der Bischofskonferenz gebeten, auf die prekäre Lage der katholischen Kirche in einer Enzyklika hinzuweisen, die über die bisherigen Proteste hinausreichen sollte. Die dann maßgeblich von Pacelli geprägte Enzyklika „Mit brennender Sorge“, die am Palmsonntag, den 21. März 1937 von allen Kanzeln verkündet wurde, verurteilte auf dogmatischer Grundlage in aller Schärfe die NS-Ideologie und die staatlichen Übergriffe gegenüber der Kirche. In dem sich anschließenden Notenwechsel wurde sie vom NS-Regime als päpstliche „Kampfansage“ aufgefaßt. Laut *Feldkamp* hatte „der Vatikan mit der Veröffentlichung der Enzyklika seine Möglichkeiten und Mittel ausgeschöpft, gegen die nationalsozialistische Kirchenpolitik vorzugehen. Seine moralische Autorität blieb gewahrt“ (S. 111).

Eine weitere römische Verurteilung der NS-Rassenideologie erfolgte im April 1938: Die katholischen Universitäten und Fakultäten sollten auf der Grundlage der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre die ideologischen Irrtümer des Nationalsozialismus ablehnen.

Parallel zu Feldkamps Studie erschien in Paderborn 2001 *Anton Rauschers* (Hg.), „Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938)“ mit Entwürfen zu einer Enzyklika gegen Nationalismus und Rassismus „Societatis unio“, mit deren Abfassung Pius XI. am 22. Juni 1938 die Jesuitenpater *John LaFarge*, *Gustav Gundlach*, *Gustave Desbuquois* und *Heinrich Bacht* beauftragt hatte. Das Staatssekretariat und mit ihm Pacelli waren mit der geheimen Abfassung dieser Enzyklika kaum befaßt.

Gundlach ging von einer breit angelegten Gesellschaftsanalyse aus: Der Atomisierung moderner liberaler Gesellschaften, die zum Totalitarismus neigten, setzte er die naturrechtlich verankerte katholische Soziallehre entgegen. *LaFarge* analysierte die geistesgeschichtlichen Wurzeln von Rassismus und Antisemitismus.

Bis September 1938 lagen in Paris angefertigte Fassungen jeweils in englischer, französischer und deutscher Sprache vor. Laut *Rauscher* zeichnete *Gundlach* für die Urfassung in deutscher Sprache verantwortlich (S. 24-31), die am deutlichsten formulierte, dass der Rassismus mit der Lehre der katholischen Kirche unvereinbar sei. *Rauscher* unterzog die aus den Nachlass *Gundlachs* überlieferte deutsche Fassung des Textes (S. 76-107) einer redaktionsgeschichtlichen Analyse, zu der er 6 Briefe *Gundlachs* an *LaFarge* (*Rauscher*, S. 171-187) heranzog.

Der Jesuitengeneral Vladimir Ledochowski legte die Entwürfe dem Schriftleiter der „Civiltà Cattolica“, nicht aber dem schwer kranken Papst vor. Ursache hierfür war das am 6. November 1938 gegen den dezidierten Widerstand des Heiligen Stuhls verabschiedete „Gesetz zum Schutz der italienischen Rasse“, das einen schweren Verstoß gegen Artikel 34 des Konkordats von 1929 darstellte, und die Reichspogromnacht vom 9./10. November 1938, die es maßgeblichen Kreisen in der Kurie wenig plausibel erschienen ließen, die Enzyklika gegen den Rassismus zu publizieren. Mit dem Tode Pius XI. am 10. Februar 1939 war die weitere Arbeit an den Entwürfen in Frage gestellt.

Feldkamp urteilt: Ihre „Veröffentlichung hätte ihre weltweite Bedeutung geschmälert, da sie unweigerlich in eine Reihe mit den auf einzelne Staaten begrenzten Enzykliken... gestellt worden wäre“ (S. 117). Grundsätzlich sollte der Rassismus theologisch widerlegt und zurückgewiesen werden, der ja auch damals in den USA und in Südamerika grassierte. „Die hehre Absicht, ein weltumfassendes Konzept gegen Rassismus zu entwerfen, wurde zu ihrem Verhängnis“ (*Feldkamp*, S. 117).

Von einer „unterschlagenen Enzyklika“ (G. Passelecq / B. Subecky, „L'encyclique cacheé de Pie XI, Paris 1995) kann aus zwei Gründen nicht gesprochen werden: Nach den Usancen der Kurie werden nach dem Tode eines Papstes dessen Akten verschlossen und versiegelt. Zum anderen flossen in die von dem am 2. März 1939 zum Papst Pius XII. gewählten bisherigen Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli verfaßte erste Enzyklika „Summi Pontificatus“ vom 20. Oktober 1939 mit Hilfe *Gundlachs* Grundgedanken der katholischen Soziallehre aus der geplanten Enzyklika „Societatis unio“. *LaFarge* veröffentlichte Textpassagen dieser Enzyklika in der Neuauflage seines Buches „International Justice“ 1943 und in seinem Beitrag über den Rassismus in der „New Catholic Encyclopaedia“.

Aus heutiger Sicht mag angesichts der damals anlaufenden systematischen Judenvernichtung die Nichtveröffentlichung der Enzyklika als Manko erscheinen. Zurecht verdeutlicht aber *Feldkamp*: „Die Nichtveröffentlichung jedoch in eine vatikanisch-jesuitische Verschwörungstheorie einzubinden, ist nicht belegbar und scheint genauso weit hergeholt wie der Erklärungsversuch eines latenten Antisemitismus der Kurie und insbesondere des Kardinalstaatssekretärs Pacelli“ (S. 118). Zudem weist *Feldkamp* darauf hin, dass der Vatikan trotz der Lateranverträge zunehmend unter den Druck der faschistischen Regierung geriet.

Im Zusammenhang mit Hitlers Reise nach Rom am 3. Mai 1938 widerlegt *Feldkamp* die Legende, Pius XI., habe durch seine Abreise nach seiner Sommerresidenz Castel Gandolfo einer Begegnung mit dem Diktator ausweichen wollen.

Im vierten Kapitel referiert der Autor adäquat den Stand der Forschung zur unparteiischen Rolle Pius XII. im Zweiten Weltkrieg, die Voraussetzung dafür war, um Leidenden und Verfolgten wirksam helfen zu können und um die Möglichkeit von Friedensinitiativen offen zu halten. Dabei ging der Papst, wie bereits *K. Repgen* feststellte, an die äußerste Grenze des völkerrechtlich gerade noch Möglichen. Eindrucksvoll wird vor dem Hintergrund der Überlegungen Pius XII. die päpstliche Hilfe für die Juden in Rom und in den von Deutschland besetzten Gebieten dargestellt.

Das fünfte Kapitel behandelt die Nachkriegszeit, die von drei überzeugten katholischen Politikern maßgeblich gestaltet wurde. Der deutsche Bundeskanzler K. Adenauer, der französische Ministerpräsident und Außenminister Robert Schuman und der italienische Ministerpräsident Alcide de Gasperi stellten die Weichen zur Integration Westeuropas auf christlicher Grundlage. Adenauer brachte mit seinem ersten Staatsbesuch 1951 in Rom bei Pius XII. und de Gasperi diese Verankerung der Bundesrepublik Deutschland in der christlichen Wertegemeinschaft Europas sinnfällig zum Ausdruck. Pius XII. seinerseits setzte die christliche Tradition fort, in Europa die Trägerin einer „Zivilisationsbotschaft der

Kirche“ (nach *Feldkamp*, S. 168) zu verstehen. Dabei war das Staatssekretariat realistisch genug, die Kriegsgefahr als Folge der Ost-West-Antinomie richtig einzuschätzen. Das exzellente Verhältnis zwischen dem Heiligen Stuhl und der Bundesrepublik Deutschland konnte auch durch die Frage der Anerkennung des Reichskonkordats nicht nachhaltig belastet werden.

Die weltweite Teilnahme an den Trauerfeierlichkeiten nach dem Tode Pius XII. am 9. Oktober 1958 zeigte dessen Ansehen und universale Ausstrahlung weit über den Rahmen der Kirche hinaus. Viele jüdische Organisationen bekundeten daher ihren Dank für die Rettung verfolgter Juden während der NS-Herrschaft. Golda Meir würdigte in einem Telegramm den verstorbenen Papst: „Als in dem Jahrzehnt des nationalsozialistischen Terrors unser Volk ein schreckliches Martyrium überkam, hat sich die Stimme des Papstes für die Opfer erhoben. Das Leben unserer Zeit wurde von einer Stimme bereichert, die über den Lärm der täglichen Streitigkeiten deutlich die großen sittlichen Wahrheiten aussprach“ (nach *Feldkamp*, S. 173).

Im abschließenden sechsten Kapitel beschreibt der Autor die Geschichte der Vorwürfe wegen des vermeintlichen „Schweigens“ Pius XII., die in ihrer Grundstruktur ihre Anfänge in der sowjetischen Kriegspropaganda und in der Polemik des 1954 in der DDR erschienen Werks von *M.M. Scheinmann* „Der Vatikan im Zweiten Weltkrieg“ hatte.

Westliche Literaten und Publizisten waren sich nicht zu schade, der Stereotype einer geheimen Allianz zwischen dem Vatikan und dem NS-System, der die Juden angeblich geopfert wurden, den Arm zu leihen.

Richtig schließt *Feldkamp* seine Darstellung: „Die Schuldzuweisungen an Pius XII. sind ungeeignet, die primär Verantwortlichen, die Nationalsozialisten, für den Holocaust zu entlasten und die Aufmerksamkeit von den eigentlichen Akteuren abzulenken“ (S. 190). Das vorliegende Werk ist mit seinem abschließenden reich dokumentierten Anmerkungs-, Quellen-, Literatur- und Stichwortapparat nicht nur ein vorzügliches Arbeitsinstrument für Forschung und Lehre in der Universität. Ihm ist sehr zu wünschen, dass es auch im Geschichtsunterricht auf breiter Basis seinen Eingang findet, um die jüngere Generation gegen geschichtliche Legendenbildungen zu immunisieren.

Nimmt man das neu erschienene Werk von *Ralph McInerni*, „The Defamation of Pius XII“, South Bend, Indiana. 2001, hinzu, so kann der öffentlich geführte Diskurs besonders um die Rolle dieses Papstes im Zweiten Weltkrieg endlich objektiviert werden, um ihm so historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die ihm zusteht.

A. GONZÁLES MONTES (dir.), *Las Iglesias Orientales*, BAC, Madrid 2000, pp. 804.

El presente volúmen de la BAC reúne un conjunto prestigioso de autores que desean dar a conocer ese inmenso mundo de las Iglesias de Oriente. Celebramos el hecho de no haber olvidado las Iglesias orientales antiguas (más conocidas por precalcedonianas). Por lo tanto, el título del libro —“Las Iglesias Orientales”— está claramente justificado y no merece otro adjetivo que limite, de algún modo, el ámbito de lo que pretende presentar.

No son muchas las publicaciones sobre el Oriente cristiano en castellano. Los años 50 y 60 del pasado siglo asistieron a algunos trabajos sobre oriente. Por ejemplo, el estudio sobre la relación del beato Juan XXIII con las Iglesias Ortodoxas (Madrid 1961), las obras de Gordillo (en latín), y un amplio conjunto de traducciones de teólogos extranjeros como Congar, Le Guillou, Thils u otros. Desde entonces, y hasta hace poco más de diez años, han sido M. Garijo Guembe y muy pocos más los que han contribuido al enriquecimiento de la teología de lengua española en este dominio. En los últimos años hemos asistido al despertar de un renovado interés por “el otro pulmón” de la Iglesia en el ámbito de lengua castellana. Sin pretensiones de exhaustividad, y por razones de espacio, indicamos sólo algunos autores. Así apareció —por ejemplo— el trabajo de Fontbona i Misé, en la década pasada, analizando el influjo de Afanassieff en Zizioulas y Tillard. José Ramón Villar presentó también, a finales de los años ochenta y en la década de los noventa, varios estudios sobre el diálogo católico-ortodoxo, en los que se aprecia una serie de elementos sobre la teología oriental. El trabajo de Codina (*Los caminos del Oriente cristiano*, 1997), se sitúa más en la línea de una introducción al mundo oriental, como la segunda parte del libro que analizamos. En el ámbito portugués apareció en 1994 el libro de J. Eduardo Borges de Pinho, intitolado “*A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*” (“La recepción como realidad eclesial y tarea ecuménica”). Se trata de un excelente trabajo sobre una realidad que ha sido objeto de debate entre oriente y occidente y que tiene obvias repercusiones ecuménicas y eclesiológicas.

En este marco, la felicitación al director de esta obra colectiva, Mons. Adolfo González Montes —profesor de Salamanca y hasta ahora obispo de Ávila— es más que merecida. Tanto por la oportunidad de este trabajo como por la elección de los autores de las distintas partes, y más si tenemos en cuenta las dificultades que él mismo dice que ha tenido que superar (p. xi).

El libro está dividido en tres partes. En la primera, bajo el título “Roma y el oriente cristiano”, se presenta la actitud de los papas del siglo XX ante el oriente desde una perspectiva católica y un comentario a la Carta apostólica *Orientalis lumen*, realizado por un reconocido teólogo ortodoxo. Esta primera parte tiene un carácter más introductorio e histórico, con el objetivo de dibujar el marco en el

que las relaciones ecuménicas se han desarrollado y señalar algunos temas fundamentales.

La segunda parte de la obra, dividida en seis capítulos, está completamente dedicada a presentar la tradición bizantina. Los primeros tres capítulos de esta parte se dedican a presentar la teología, la liturgia y la historia. En ellos se ha intentado mirar tanto al área griega como al área eslava (rusa). Los tres capítulos siguientes presentan el diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa desde el inicio del Concilio Vaticano II hasta nuestros días.

Las Iglesias orientales antiguas (tanto ortodoxas como católicas) y el diálogo teológico realizado hasta ahora con ellas se presentan en la tercera parte.

Examinemos estas partes del libro más detenidamente. El primer capítulo es el único con dos autores: los profesores M. Sanz y J. Cruz. Son de elogiar la buena presentación histórica del magisterio y el cuidado al presentar la idea de unidad de la Iglesia en los distintos pontífices; tema difícil de exponer cuando hay que tratar de los orientales unidos y desunidos a Roma. Nos parece acertada la opción de tratarlos separadamente, puesto que se trata de problemáticas distintas. En todo caso, son realidades con un horizonte común. En efecto, la acción de los Papas por los orientales unidos a Roma es vista como la verificación de la veracidad de sus intenciones ecuménicas. En lo que respecta a la lucha contra la latinización de los católicos orientales también encontramos actitudes y decisiones que son muy variadas (tanto por su éxito como por su intención). La variedad alcanza también la forma cómo se entendió a los ortodoxos y a sus estructuras respectivas, y los reflejos que tales actitudes han tenido en los orientales unidos a Roma.

Diríamos que la unidad y la catolicidad (que sobresalen en cada una de estas cuestiones) son una tarea de la Iglesia y han pedido —siguen pidiendo— una respuesta que respete la legítima diversidad, y fomente la unidad. En esta perspectiva, el *afecto oriental* de los Papas del siglo XX se nos presenta como un esfuerzo de discernimiento continuado; es el relato de un cuidado y atención que no tiene parangón en la historia de otras comunidades cristianas. En todo caso, se trata de un tema aún hoy difícil de resolver en la acción concreta (cfr. p. 80).

Los autores han preferido señalar los límites de una acción de gobierno y mostrar sus logros con relación a planteamientos anteriores, sin juzgar con la clave hodierna las medidas tomadas por los pontífices. La relación de una determinada acción en favor de la realidad oriental y la idea de Iglesia de los pontífices está gloriada en la idea de unidad que preside al pontificado de cada uno.

Quizá el lector deseara un poco más, pero la decisión de privilegiar la acción oriental en detrimento de mayores consideraciones eclesiológicas tiene sus ventajas, al centrar más el trabajo en el “*affectus orientalis*” de los Pontífices Romanos. Se trata de una válida apertura de un libro que busca responder a los deseos del Papa Juan Pablo II de que la realidad de las Iglesias de Oriente sea más conocida por los fieles latinos.

El segundo capítulo lleva la firma del actual decano de la Facultad de Teología de St. Vladimir —J. Erickson—, que nos presenta un comentario a la Carta *Oriente Lumen*, desde un punto de vista ortodoxo. Subrayamos, de este comentario, la postura ortodoxa ante las Iglesias orientales católicas, puesto que el autor ofrece los datos suficientes para entender los sentimientos de los jerarcas ortodoxos ante tales iglesias (cfr. pp. 118s). Invitamos también el lector a realizar una comparación entre el planteamiento de Erickson y el de Mons. E. Fortino, que trata de la cuestión en las pp. 569s. Los dos coinciden al explicar cómo los ortodoxos entienden la existencia de las Iglesias Orientales Católicas, relacionado estrechamente con un modo de concebir la Iglesia próximo al exclusivismo eclesiológico. Al cambiar la manera de entender la Iglesia, los interrogantes de los ortodoxos crecen, cuando observan que tales iglesias dejan de tener su eje de comprensión en una función “instrumental”, para pasar a ser vistas como verdaderas y propias iglesias. En nuestra opinión, es siempre muy clarificador entender bien qué queremos decir cuando hablamos de “iglesias hermanas”. Una homogenización de esta expresión (aplicándola tanto a la Iglesia Ortodoxa como a la Iglesia romana o a las Iglesias orientales católicas) puede llevarnos a perder la misma tensión hacia la unidad que nos es pedida por Cristo y que el Espíritu Santo sigue animando en la vida de la Iglesia y del mundo.

También conviene subrayar que todo el comentario de Erickson gira alrededor de una convicción básica: en todo el proceso histórico de separación entre oriente y occidente ha sido el occidente el que fue pasando por distintas necesidades y vicisitudes. No sabríamos decir si eso es considerado por Erickson como un hecho positivo o negativo, o si la Iglesia Católica recibe un enriquecimiento en ese paso histórico por el segundo milenio. Lo que sí es cierto es que el autor —y nosotros también— se congratula con el giro eclesiológico ocurrido en el siglo XX en el seno de la teología católica.

Señalamos también con interés la glosa que el autor realiza sobre la presentación de varios rasgos de la espiritualidad oriental. Ahí queda patente la queja de un ortodoxo que vive en la diáspora y en permanente contacto con la sociedad occidental: la espiritualidad oriental también se hubiera podido describir en la carta *Oriente Lumen* sin tener que recurrir al monaquismo (p. 123). En todo caso, el autor reconoce que el monaquismo oriental tiene un lugar dentro de la Iglesia ortodoxa que es distinto del que tiene en la Iglesia latina. Deseamos, junto con Juan Pablo II y con Erickson, que occidente reciba la riqueza de oriente, y, a la vez, que oriente acoja lo que hay de valioso en la espiritualidad occidental, no porque lo considere occidental, sino porque lo considere genuinamente cristiano. Tanto una cosa como la otra, obviamente, suponen una renovada conversión común a Cristo por parte de unos y otros.

La segunda parte del libro, dedicada a la tradición bizantina, se abre con el tercer capítulo, a cargo del Dr. Sebastia Janeras. Se trata de una extensa y muy

completa introducción a la teología ortodoxa. Ha sido un acierto, por parte del autor, comenzar por una introducción histórica, porque la Ortodoxia no se entiende sin la historia de las iglesias ortodoxas. Le sigue una presentación de la historia de la teología ortodoxa y una panorámica de sus autores más renombrados. Como viene siendo ya habitual entre muchos autores, también Janeras considera que Jomiakov es un auténtico portavoz de la Iglesia Ortodoxa (p. 181). Éste tiene el mérito de haber abierto las puertas de la espiritualidad de los Padres en un ambiente teológico caracterizado por el primado de la razón, aunque varios autores —incluso ortodoxos— coinciden en afirmar que Jomiakov también tiene un influjo idealista no despreciable, y unas ideas eclesiológicas que difícilmente se podrían calificar de genuinamente ortodoxas (esto es indicado por el autor más adelante, en la p. 231). En todo caso, hay que reconocer que Jomiakov abrió a la teología ortodoxa una vía teológica que reunía en sí el pensamiento y la espiritualidad, muy al sabor de la tradición antigua de la Iglesia Ortodoxa.

En la tercera parte de esta introducción, Janeras estudia los aspectos fundamentales de la teología ortodoxa, deteniéndose particularmente en la liturgia y las cuestiones relacionadas con el “mundo sacramental”.

En el cuarto capítulo, Pospelovsky reseña los momentos más importantes de la historia de la Iglesia Ortodoxa rusa. El autor es ortodoxo y tiene en su haber varios trabajos sobre este tema. Esta parte del libro tiene la ventaja de dar una visión de la historia de la Iglesia normalmente muy desconocida en Occidente. Es de señalar que Pospelovsky sabe distinguir la Iglesia de Roma de los errores y abusos que tanto ella como la Iglesia Ortodoxa han sufrido en el siglo de las luces. Este modo de presentar los influjos “occidentales” en el mundo oriental es relativamente distinto de lo habitual, porque, debido a su rigor, está en condiciones de distinguir la Iglesia de occidente y las ideas occidentales, tantas veces sufridas por la misma Iglesia Católica.

Además, el autor describe la historia del florecimiento del pensamiento cristiano en los albores de la revolución bolchevique, los cismas habidos durante la dictadura de Lenin y el impresionante cambio ocurrido en la vida de la Iglesia Ortodoxa rusa con la revolución. Saca de ahí lecciones que nos pueden conducir a una mejor comprensión de la realidad eclesial y evangelizadora de la Iglesia rusa, de sus problemas y de sus aciertos, y de la repercusión que tales hechos, decisiones y omisiones tuvieron hasta nuestros días (v. especialmente las pp. 302-312, donde se describe la situación actual, aunque —obviamente— sin referencia al sínodo de agosto del 2000).

El capítulo cinco es del Dr. Parenti. Estudia la difícil situación de la liturgia oriental actual y de sus posibles reformas de acuerdo con el espíritu que anima a las iglesias de oriente. Queda siempre la impresión de una cierta indisposición al cambio, quizá motivada por el gran influjo monástico en la liturgia oriental. En ese

sentido, las iglesias orientales están ante un reto que decidirá el futuro de su movimiento evangelizador y celebrativo.

Los siguientes tres capítulos son, respectivamente, del Prof. Pedro Rodríguez, de Mons. Adolfo González Montes y de Mons. Eleuterio Fortino. El profesor P. Rodríguez trata de los inicios del diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa y del recorrido realizado hasta la relación de Bari (1986-87). Mons. A. González Montes estudia el diálogo posterior, desde Bari hasta el documento de Balamand (1993), avanzando hasta los últimos eventos de 1995. Mons. E. Fortino trata monográficamente del uniatismo, que es la cuestión que ha polarizado el diálogo en los últimos años. Quién lea estas líneas entenderá que estos tres capítulos presentan una unidad temática que quizá hubiera permitido una publicación autónoma. Son, en su conjunto, lo más unitario que se haya escrito describiendo el diálogo católico-ortodoxo. En esa línea, su interés va más allá de la lengua castellana. Por esto no los comentaremos aquí por separado.

Como era de esperar de autores que llevan ya muchos años consagrados al estudio del ecumenismo, el trabajo demuestra una claridad de exposición de los temas en diálogo que se agradece. Así, y empezando en el Concilio Vaticano II, vamos recorriendo los distintos pasos del diálogo hasta el momento presente, caracterizado por la diversidad de posturas ante las Iglesias Orientales Católicas, llamadas "uniatas" por nuestros hermanos separados. El estudio es detenido y ponderado; tiene en cuenta tanto los hechos externos al mismo diálogo como la misma dinámica interna en la que se desarrolló. La consideración de los hechos externos es de gran importancia, puesto que éstos han jugado un papel relevante en el alejamiento mutuo. Esto mismo lo comprobamos al leer estos trabajos.

Subrayamos dos temas que siguen pesando en el diálogo entre las dos Iglesias y aquí han merecido una detenida atención (especialmente por parte del prof. P. Rodríguez y de Mons. A. González-Montes). El primero es la relación entre la fe y las expresiones de la fe, sean éstas litúrgicas, dogmáticas, de praxis pastoral u otras; sean claramente del primer milenio o debidas a un progreso posterior realizado según la tradición. El segundo es la falta de acuerdo intraortodoxo sobre el estatuto eclesial de la Iglesia Católica, el cual guarda estrecha relación con el espinoso tema del "uniatismo" (detenidamente tratado por Mons. Fortino) y con el reconocimiento del bautismo celebrado en la Iglesia Católica. Mientras estos temas sigan sin recibir una respuesta satisfactoria para las dos Iglesias, el diálogo ecuménico seguirá bajo hipoteca. Deberá, por lo tanto, basarse más y más en el diálogo de la caridad y en el "ecumenismo de la santidad", por usar unas palabras recientemente evocadas por el Papa Juan Pablo II. Ese fundamento del diálogo en la caridad lleva a recordar que la unión plena es don de Dios que se recibe con humildad y agradecimiento, y no es fruto de acuerdos más o menos acertados. En ese sentido, los tres autores no olvidan los dos ámbitos en que este diálogo debe continuar, si quiere llegar a buen puerto.

Nos detenemos ahora en un tema, de los varios que se estudian en estos tres capítulos: la comunión intratrinitaria en cuanto modelo de la comunión que debe existir en toda la Iglesia y entre las diversas iglesias particulares. Se trata de un tema rico de consecuencias pero también con sus límites, como subraya el Prof. Pedro Rodríguez: “Hay, en todo caso, en todo este razonamiento —así nos lo parece—, una suerte de univocidad en el paso de la Trinidad a la Iglesia, que parece olvidar que entre la criatura (y la Iglesia lo es) y el misterio íntimo de su Creador no cabe más que una analogía, en la que la diferencia es más fuerte que la semejanza.” Y la propuesta que hace es realizar ese paso a través de la economía, es decir, desde la mediación cristológica (cfr. p. 409). Para que esto sea posible, nos parece que sería necesario que la visión de la sacramentalidad de la Iglesia encontrara una base común a católicos y ortodoxos. Esa base de entendimiento tendría que ir más allá de la presencia de la salvación escatológica en la historia y entender qué implicaciones tiene el hecho de que la Santísima Trinidad quiera contar con la acción humana libre como colaboradora en el designio salvífico. Una manifestación concreta de este problema es la forma cómo la tradición se articula orgánicamente en las declaraciones de la Iglesia. Se trata de un tema indicado por la Consulta americana, como viene justamente referido por Mons. González Montes (cfr. p. 502).

En lo que respecta al estudio de Mons. Fortino sobre el “uniatismo”, y continuando lo que quedó dicho al comentar el segundo capítulo del libro, cabe señalar el gran conocimiento de la situación y del planteamiento ortodoxo por parte del autor. Compartimos con él la convicción de que es fundamental destacar el papel que han de tener las Iglesias orientales católicas en este difícil problema. No es posible atisbar una solución sin tenerlas en cuenta en el diálogo con la Iglesia Ortodoxa, y ahí se presenta el delicado problema del reconocimiento, por parte de los ortodoxos, de la “eclesialidad” de estas iglesias. Hay que reconocer que Balamand (1993) es sólo el inicio del diálogo sobre este tema, por lo que es de esperar que las soluciones encontradas sean mejoradas con el tiempo, tanto por parte católica, como por parte ortodoxa.

La tercera parte del libro está dedicada a las Iglesias orientales antiguas, católicas y ortodoxas. En el cap. IX el prof. Pablo Gefaell describe con precisión conceptual y detalle el mosaico de iglesias orientales antiguas. En nuestra opinión, es un acierto presentar la historia de cada una de estas iglesias, puesto que se trata de un elemento fundamental de la misma autoconciencia que ellas tienen de sí mismas, que es muy desconocida en occidente. En lengua castellana la presentación de estas iglesias no iba mucho más allá de una consideración estadística más o menos comentada. En cuanto a los tristes acontecimientos concomitantes a la evangelización en India, pensamos que se trata de un fenómeno complejo en el que factores ajenos a la fe han jugado un papel no desdeñable. Por eso, esta delicada cuestión necesitaría un estudio más completo, pues también puede ser vista

como una expresión más de una mentalidad que existía también en otros agentes misioneros cristianos, incluso no católicos.

En relación al último capítulo de este libro, recomendamos una lectura detenida de la parte dedicada al diálogo entre las Iglesias ortodoxas y los ortodoxos orientales (pp. 655-670). Ante todo, esa sección puede suscitar algunos interrogantes, una vez que el libro que estamos analizando privilegia la relación de la Iglesia Católica con las Iglesias Orientales (sean estas ortodoxas o antiguas iglesias orientales). De hecho, las relaciones y el diálogo que las iglesias de oriente tienen entre sí no es objeto directo del libro y podría no haber sido tratado como tal por el prof. Villar. ¿Por qué incluirlo? Porque en ese diálogo "intraoriental" se encierran perspectivas interesantes para el diálogo ecuménico. En efecto, se pone de manifiesto la relación entre la fe expresada y los concilios (p. 669), la cuestión de la terminología cristológica y del reconocimiento de los sacramentos celebrados en las antiguas iglesias orientales, por citar algunos de los temas. El prof. Villar muestra con claridad que aún hay necesidad de estudiar y vencer muchos obstáculos en el camino hacia la unidad. Pero, con este estudio sobre el diálogo "intraoriental", nos hace ver que los progresos realizados en el diálogo entre las iglesias ortodoxas y las antiguas iglesias orientales muestran signos de esperanza y vías a recorrer en el diálogo con la Iglesia Católica (p. 717).

En este momento el diálogo ecuménico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa atraviesa una crisis. Por lo que ya hemos dicho, estamos convencidos de que la vía a seguir no pasa *sencillamente* por la cuestión eclesiológica. En efecto, en el núcleo de muchas cuestiones está la relación entre la fe y la formulación de la fe. Es decir, el mismo estatuto de la teología ortodoxa y católica difieren. El diálogo teológico entre las dos iglesias encuentra siempre una diversidad de principio que es difícilmente subsanable sólo con un tratamiento eclesiológico. Por eso, es deseable que haya una colaboración mayor por parte de la teología fundamental occidental en esta materia.

Por otro lado, el "mundo ortodoxo" aún está en fase de asimilación del trabajo teológico realizado por los ortodoxos de la diáspora. La recepción del trabajo de éstos pondrá en contacto a muchos ortodoxos con la experiencia de la fe del cristianismo occidental. Así podrían recibir en su horizonte vital una clave para discernir entre lo que es específicamente cristiano y lo que es el modo oriental de vivir la vida en Cristo.

Siempre es difícil decir qué es oriental (u occidental) y qué es específicamente cristiano. El libro no resuelve esta cuestión, pero, al manifestar como son las Iglesias de oriente, nos proporciona un punto de partida para, por nosotros mismos, realizar ese discernimiento. Esperamos que, en un futuro, se edite alguna obra en castellano que sea el segundo paso en la misma dirección.

En nuestra opinión, este libro está pensado para el fiel católico con un mínimo de formación teológica y que nunca ha tenido acceso a una obra donde se

explique qué son y como son esas Iglesias que nos parecen tan lejanas. No se trata, por lo tanto, de un libro de erudición inaccesible. Por el contrario, el libro responde al deseo pastoral del Papa Juan Pablo II de que todos los fieles cristianos lleguen a conocer cada vez mejor ese tesoro escondido —más olvidado que escondido— de las Iglesias de Oriente. En ese sentido, sin perder para nada la talla teológica que tiene, el estilo de este libro permite que se le considere como un valioso instrumento de acción pastoral. Los autores han sabido compaginar en él el rigor teológico y la claridad, acercando su trabajo a todo el pueblo de Dios. Por eso consideramos que este trabajo es un ejemplo a seguir en el futuro en cuanto al modo de presentar la teología oriental en países de occidente.

M. De Salis

M. MASINI, *Spiritualità biblica. Temi e percorsi*, Paoline, Milano 2000, pp. 520.

Mario Masini, docente di esegesi biblica presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum di Roma, ha voluto offrire in questo volume, dedicato ad un ampio pubblico, una prospettiva complessiva dei temi e dei percorsi della spiritualità biblica; non tanto, come asserisce finemente l'autore, per comunicare qualcosa di spiritualità biblica e cristiana, ma perché il lettore possa «riapprendere che lo Spirito santo è "il teologo di Dio" e nel contempo "il Maestro interiore del cristiano". È dallo Spirito santo infatti che la spiritualità prende nome e sostanza, sotto la sua guida procede e per la sua grazia cresce» (p. 6).

I «temi», ritenuti da Masini quali strutture teologiche centrali e paradigmatiche della spiritualità biblica a partire dai quali possono derivare altri sviluppi, i «percorsi», vengono evidenziati nei seguenti sette soggetti teologico-biblici: la Parola di Dio, l'alleanza, il messianismo, il popolo di Dio, Gesù, i discepoli di Gesù, i testimoni della risurrezione. Questi poli tematici non costituiscono però sezioni indipendenti fra di loro: fra essi esiste una profonda unità che, secondo l'autore, è nel contempo cristologica e trinitaria. Masini concepisce infatti i temi e i percorsi biblici come una raggiera da cui, da un centro focale, partono i raggi. Il centro è la Trinità, verità prima e suprema della rivelazione cristiana. Le altre realtà bibliche che si diffondono da essa riguardano le promesse, le profezie e le speranze, adempiute sebbene sempre in attesa di un compimento escatologico, nonché il popolo di Dio viandante sulla terra. Questo popolo è presentato nelle sue due fasi di svolgimento storico: come pellegrino verso il Cristo annunziato e nella sua successiva progressione nella sequela di Cristo Signore.

L'opera, quindi, nei suoi diciassette capitoli, percorre un itinerario tematico che pone in evidenza il ruolo centrale della Parola di Dio e la sua manifestazione

in Cristo. L'autore è inoltre consapevole che, «poiché Cristo costituisce il principio unificante di tutte le Scritture e il fine verso il quale esse si protendono, in tutte esse è possibile, anzi doveroso, raccogliere, sia pure con innumerevoli sfumature, un'unica spiritualità. E dunque, la spiritualità biblica può essere designata anche come spiritualità cristologica, cristocentrica, anzi "cristica", in tal modo evidenziando che essa è assolutamente convergente verso Cristo, perché egli costituisce l'intero "sì" di Dio (cf 2Cor 1,20)» (p. 16). Da questo principio deriva che è «da Cristo e dal suo mistero di Figlio di Dio incarnato-crocifisso-risorto e datore dello Spirito santo» che la spiritualità cristiana deve attingere «ogni suo orientamento e impegno» (p. 12).

Partendo, quindi, dal dato fondante la spiritualità biblica, cioè dalla «Parola di Dio» in sé e incarnata, l'autore passa in seguito a presentare i percorsi che derivano dalle nozioni basilari dell'alleanza e del messianismo, temi ritenuti strutturali perché attraversano per intero e stringono in unità il testo biblico, e successivamente quegli altri che ne conseguono dagli altri temi teologici. L'insieme si snoda, a mano a mano, secondo il seguente itinerario d'idee. A una riflessione programmatica sui molteplici modi in cui Dio ha parlato nella storia umana e sulle varie tipologie dei credenti secondo il loro rapporto di fede e vita con la Parola di Dio (cc. 1-2), segue la trattazione riguardante la dialettica della storia salvifica, sorta dall'alleanza fra l'amore gratuito di Dio, che ha affidato alla comunità eletta la legge che conduce alla libertà e che ha annunciato le promesse riguardanti la posterità, la terra e le benedizioni a tutte le genti, e il costante rifiuto da parte del suo popolo (cc. 4-5). La categoria dell'alleanza viene poi esaminata nella sua dimensione neotestamentaria, dove essa raggiunge la massima pienezza come alleanza nuova ed eterna stabilita da Cristo nel suo sangue. Attraverso l'Eucaristia, la nuova alleanza diventerà un «memoriale» perenne per tutte le generazioni (c. 6). A completare questo quadro incentrato nell'alleanza si affianca il tema del messianismo. Le attese, le speranze e le aspirazioni vissute dall'intera umanità grazie alle promesse messianiche erano portatrici dell'annuncio di un Messia vincitore delle avversità del maligno, discendente della stirpe regale di Davide e nato dalla Vergine (cc. 7-14). Tale messianismo si è compiuto nella persona di Gesù, il Figlio di Dio nato uomo, Cristo e Signore (c. 15), la cui missione fu affidata ai suoi discepoli, ai quali venne chiesta una scelta radicale di vita in quanto testimoni della perenne attualità dei valori evangelici (cc. 16-17). In definitiva, «i percorsi propongono al lettore vie tutte da vivere per procedere verso il traguardo. Un traguardo che la grazia dello Spirito rende possibile e che tuttavia ci oltrepassa sempre, perché il suo pieno raggiungimento viene soltanto da particolari carismi dello Spirito» (p. 20).

Dal percorso tematico segnalato si intravede che l'opera di Masini si presenta largamente stimolante per l'intreccio contenutistico e argomentativo. L'autore, inoltre, si è avvalso di un linguaggio chiaro, non eccessivamente tecnico, e ha cercato di configurare le diverse tematiche alla luce del suo rapporto con il conte-

sto culturale antico-orientale e con la letteratura giudaica generale. Ha forgiato così un lavoro aperto, con abbondante materiale e riflessioni, ma non meno incoraggiante per un avvicinamento personale alla spiritualità cristiana. L'opera, corredata da un'introduzione sul concetto di spiritualità e di spiritualità biblica, riporta anche un indice dei testi biblici citati e una bibliografia riguardante gli autori e i testi utilizzati (pp. 505-520). Certamente, l'itinerario che segue Masini non può non essere, come lo stesso autore premette, se non riassuntivo e orientativo (cf p. 18). Il lettore avverte subito una trattazione piuttosto sommaria di alcune questioni che appartengono all'essenza della spiritualità biblica: la paternità divina, l'uomo in quanto figlio di Dio nel Figlio, la situazione creaturale dell'uomo, il rapporto creazione-grazia-peccato-salvezza, l'uomo come immagine di Dio, gli elementi fondanti dell'antropologia cristiana, la preghiera cristiana, la struttura ecclesiologica e la dimensione sacramentale della nuova economia di salvezza, la vita cristiana come vocazione alla santità, la carità come vincolo della perfezione, il rapporto fede-speranza-carità e diversi altri. La linea intrapresa dall'autore può rendere anche difficile percepire la ricchezza tematica peculiare che indubbiamente potrebbe offrire la trattazione dei libri biblici presi nella loro unità costitutiva; si pensi, per esempio, alla ricchezza tematica contenuta nel libro dei salmi, nel Vangelo di Giovanni o nella lettera ai Romani. Tutto questo tuttavia può ritenersi il necessario contributo da pagare al pregio che può avere una visione complessiva dei temi biblici sulla spiritualità cristiana incentrata su alcune questioni basilari. Il presente volume, perciò, nonostante i suoi limiti, non può non costituire un punto di riferimento valido per tutti coloro che desiderano percorrere un itinerario di spiritualità cristiana fondata su una più ampia conoscenza della Parola di Dio.

M. Tabet

MONASTERO BENEDETTINE S. RAIMONDO, *Madre M. Teresa Maruffi (1780-1855): un carisma claustrale a servizio dell'educazione*, Fondazione di Piacenza e Vigevano, Piacenza 2001, pp. 202.

«Rinnovare la memoria di un carisma di fondazione significa non solo ritrovare un orientamento più chiaro e rinvigorire le energie di una comunità religiosa e monastica, ma anche aiutare la stessa Società civile che la circonda a rivivere quei valori umani e cristiani di cui è stata impregnata per essere maggiormente in grado di trovare le soluzioni più adeguate e le vie più sicure per affrontare i complessi problemi del futuro».

Con queste parole si apre il lavoro di suor Maria Elena Conca, giovane benedettina del Monastero Cassinese S. Raimondo di Piacenza. Parole che motivano e

fondano questa importante ricerca condotta nel paziente, tenace e intelligente studio e nella consultazione di inediti documenti conservati nell'archivio del monastero stesso. È la prima biografia scientifica della contessa Maria Luigia Villa Maruffi, in religione suor Maria Teresa Maruffi, nata a Piacenza nel 1780 e morta in quella provincia, nel Monastero di Bardi, nel 1855. Questo lavoro, presentato come tesi è stato discusso nell'anno accademico 1999/2000 per il conseguimento del Magistero in Scienze Religiose all'Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Appollinare nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce (Roma). Il libro è strutturato in cinque capitoli: il primo e il secondo ripercorrono la vita e l'opera di M. Teresa Maruffi, fondatrice, nel 1835, del Monastero Benedettino Cassinese di Piacenza, mentre vengono mostrati, rispettivamente nel terzo e nel quarto capitolo, interessanti aspetti del suo carisma e della sua spiritualità. Il suo esempio di santità, mediante una feconda opera educativa e pastorale sostenuta da uno stile di vita radicalmente contemplativo, continua da oltre 170 anni, come viene bene evidenziato nel capitolo quinto, ininterrottamente e secondo le esigenze dei tempi a vantaggio di una piena promozione umana di tutta la Società civile.

Madre Teresa Maruffi, persona concreta e con una grande sapienza profetica e carismatica assimilata dallo stile di san Raimondo e di santa Franca Cistercense, nel cammino quotidiano ha vissuto e interpretato la storia del suo tempo con fiducia e vigore cogliendo, orientando e agendo con originalità irripetibile sulle diverse esigenze del popolo piacentino. L'intento e il desiderio di Teresa Maruffi era quello di fondare a Piacenza un monastero di clausura benedettina a servizio dell'educazione impartita ai ceti più alti, future classi dirigenti della società, ma anche alle ragazze di civile condizione e soprattutto alle fanciulle indigenti che sarebbero state ammesse a frequentare gratuitamente la scuola pubblica della comunità monastica. Due tipi di scuola diverse per venire incontro alle esigenze di ciascuna ragazza nelle sue particolari condizioni sociali ed economiche. Si realizzava così, in concreto, la pratica delle opere di misericordia spirituali e corporali, soprattutto verso gli ultimi.

La giovinezza della contessa Maria Luigia Villa Maruffi, trascorre nell'agio e nell'amore della sua numerosa famiglia e la ricca e solida tradizione cristiana dei suoi genitori forgia il suo forte e generoso carattere. È così che nella pura e libera ricerca della volontà di Dio e accogliendo generosamente la chiamata dello Spirito Santo a seguire lo stesso stile di vita di Cristo, donna Maria Teresa fa la Professione Solenne come monaca nel Monastero Benedettino di Santa Maria della Neve il 13 aprile 1801 all'età di 21 anni. Il felice inizio nel monastero però viene bruscamente interrotto il 13 settembre 1810 data del decreto imperiale nel quale si ordina, nel Ducato di Parma e Piacenza, la soppressione di tutti gli ordini religiosi. Dal 1810 al 1829, anno nel quale entra con le altre consorelle nel Monastero di San Raimondo, l'ex-monaca Maria Teresa rimane fedele, per 19 anni, in modo umile e

nascosto nel palazzo paterno, alla sua vocazione benedettina rinforzandola in modo straordinario e giungendo alla sua piena maturità, perfettamente disponibile a comprendere e a realizzare le vie del Signore in un periodo storicamente molto burrascoso. La situazione devastante, per la popolazione piacentina, creata dall'invasione francese, determina un periodo rivoluzionario nel quale fermenti sociali, ideali e spirituali sono l'occasione, anche per l'"ex-monaca", per progettare vie nuove e feconde, cristianamente ispirate, al fine di dare un nuovo vigore creativo ed originale alla vita religiosa e, di conseguenza, a tutta la realtà sociale.

Il contesto storico-sociale nel quale ebbe a muoversi la Maruffi era dunque molto difficile: una realtà contadina, in stragrande maggioranza analfabeta, diretta dai proprietari fondiari. L'inserimento del ducato piacentino nell'Impero napoleonico aveva abbassato notevolmente il tenore di vita delle popolazioni rurali che dovettero sopportare due gravi carestie nel 1815 e nel 1855. Inoltre durante le guerre di Napoleone Bonaparte molta manodopera valida era stata sottratta all'agricoltura e alla nascente industria locale. In questa tremenda realtà era dunque necessario cogliere i segni dei tempi per venire incontro, nel modo più adeguato possibile, alle esigenze storiche concrete della popolazione piacentina e donna Teresa comprende che l'unico modo per cambiare in profondità questo tipo di società agricola molto arretrata è l'istruzione: la piaga dell'analfabetismo colpiva infatti il 90% della popolazione femminile.

L'occasione tanto agognata dalla Maruffi di realizzare il suo progetto di fondare un monastero di clausura benedettina a servizio dell'educazione si presenta durante la Restaurazione, nonostante le chiusure e i pregiudizi politici che questo periodo nutre nei confronti della vita religiosa monastica. Proprio in questa situazione storica emergono con maggior chiarezza i gravi problemi da cui è travagliata questa società. I numerosi e vivi contatti dell'"ex-monaca" con la gerarchia e con un considerevole numero di religiose colpite dalla stessa misura persecutoria fanno emergere la consapevolezza e l'evidente realtà che la vita religiosa offriva un contributo irrinunciabile al bene comune e alla promozione umana. Accettando gli eventi storici come si presentavano e partendo proprio da essi, madre Teresa ha saputo intervenire adeguatamente sia da un punto di vista spirituale-carismatico che culturale-educativo. Sostenuta e incoraggiata dal vescovo, da eminenti personalità ecclesiastiche e dallo stesso papa Leone XII, nel 1831 Teresa Maruffi crea un'istituzione educativa: il Pio Collegio Maruffi, riconosciuto dal governo di Maria Luigia d'Austria e dall'autorità ecclesiastica. Nel 1834 il governo ducale approva civilmente il Monastero di San Raimondo e la fondatrice nel 1835 riceve dalla Santa Sede l'erezione canonica dello stesso: era il primo monastero rifondato a Piacenza dopo le soppressioni napoleoniche!

Il cammino per arrivare a questo scopo conosce gravi difficoltà, ma l'interessamento nel quale coinvolge l'autorità religiosa e le autorità civili determinano la nuova istituzione monastica che viene salutata con entusiasmo dalle stesse auto-

rità politiche e da tutto il popolo piacentino, che videro in essa la garanzia di una autentica ed eminente testimonianza di santità cristiana, di un contributo irrinunciabile al bene comune e insieme di una concreta promozione umana che a quel tempo, come d'altronde oggi, rappresentava un'urgente esigenza da rivitalizzare al più presto. Madre Maruffi, resa la sua comunità perfettamente autonoma anche nel governo, alla fine del 1844, nello spogliamento totale e mettendosi in ascolto della Parola di Dio, accoglie l'invito del parroco di Bardi, luogo d'origine del suo casato, e spinta dal vescovo Sanvitale, sull'esempio del padre Abramo, fonda con poche consorelle la scuola gratuita per fanciulle nel Convento di Santa Maria di Bardi (6 gennaio 1846) prendendo in consegna il Monastero dei Serviti, soppresso da Napoleone nel 1810. La sua generosità e la sua carità si fanno eroiche quando la fondatrice, sebbene molto malata e di fronte a gravi difficoltà, alcune Consorelle l'abbandonarono scoraggiate, decide di realizzare concretamente un nuovo clima educativo, promozionale e liberante attraverso l'istruzione, la formazione e l'autoeducazione delle ragazze povere della montagna così da portare una sana cultura senza la quale era impossibile vincere uno stato di cronica arretratezza. La Madre va così a colpire alla radice quei mali sociali che avevano nell'ignoranza e nella mancanza di educazione la loro più preoccupante e dolorosa manifestazione. Lei non solo educa ma forma, attraverso la santificazione personale, dei caratteri forti, liberi e responsabili anticipando quanto proclamerà il Concilio Vaticano II nella *Lumen gentium*.

Come evidenziato nell'opera di suor Maria Elena Conca, la figura di donna Maria Teresa Maruffi è meritevole di essere riproposta alla realtà ecclesiale come modello di cammino cristiano perfettamente evangelico. Il suo intuito davvero geniale di fare rivivere a Piacenza l'Ordine claustrale benedettino inserendovi una scuola per la promozione umana e cristiana delle giovani deve essere degno di grande attenzione perché nell'armonizzazione dello spirito claustrale e del servizio educativo, madre Maruffi ha incarnato un vero modello di carisma ecclesiale, fornendo un concetto di persona e di donna, davvero rivoluzionario rispetto alla concezione comune di allora.

L. Sasso

J. MORALES, *El Islam*, Rialp, Madrid 2001, pp. 238.

Dalla sua nascita, l'Islam come religione, come cultura e, ogni tanto, come fenomeno politico, è stato molto vicino al mondo che oggi tende a chiamarsi "occidentale"; tale vicinanza, però, è frequentemente sfociata in tensione e lotta. Da qualche decennio, e in modo crescente, il fenomeno si sta ripetendo, e ciò spiega la necessità di conoscere meglio cosa sia veramente l'Islam e di cercare un

dialogo più ravvicinato, poiché tanti problemi che sembrano insolubili, si potrebbero risolvere se ci fosse, da entrambe le parti, un po' più di buon senso e di buona volontà e si tentasse di migliorare la giustizia e la fraternità tra tutti. A questo riguardo salutiamo con gioia la nuova fatica del prof. Morales, che sarà di grande aiuto per meglio capire una realtà sulla quale esiste una grande quantità di informazione, ma non sempre accompagnata di qualità e di vera formazione. L'A. ha titoli sufficienti per rispondere a tale attesa; infatti, il prof. Morales, ordinario di teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra (Spagna), è un autore prolifico che ha spaziato su diverse tematiche sempre di grande spessore culturale come sono la teologia, la storia e la letteratura; adesso ci offre questo saggio che si occupa dell'ampio orizzonte di una civiltà nei suoi diversi lineamenti.

Il libro contiene due stili diversi e complementari: uno descrittivo, che comprende la stragrande maggioranza dell'opera; e uno analitico e valutativo, che si snoda principalmente nell'introduzione e nell'ultimo capitolo. La parte descrittiva inizia con la storia di Maometto, tentando di distinguere i dati storici da quegli altri meno attendibili. Poi descrive il Corano e la sua struttura, indicando la valenza che ha per i musulmani, e i suoi punti di contatto con la Bibbia ebraica e cristiana. Anche la Tradizione, cioè un insieme di detti attribuiti al Profeta, giocano un ruolo importante nell'Islam. Tuttavia, siccome tale religione non ha una gerarchia centralizzata, si sono sviluppate diverse scuole giuridiche nell'applicazione del Corano e della Tradizione alla vita della comunità. Dopo di che, l'A. sviluppa altri temi, il cui ordine non sempre appare logico. Si parla, ad es., delle cinque colonne della religione islamica, la prima delle quali è la professione di fede, punto fondamentale del buon musulmano; tale fede si sorregge sull'affermazione dell'assoluta unicità, trascendenza e preminenza di Dio, in modo non sempre facile da conciliare con la realtà del mondo e la libertà umana, aspetti però mai negati dal vero Islam. Un'altra colonna di questa religione è la preghiera, soprattutto quella di adorazione, che deve essere fatta cinque volte al giorno; segue l'elemosina, sia per aiutare le necessità della comunità islamica che per sovvenire i bisogni degli indigenti; rientra pure in questa categoria il digiuno nel mese di Ramadan, che fortifica contro le cattive inclinazioni e dispone ad accettare la volontà divina; l'ultima colonna è il pellegrinaggio a La Mecca, almeno una volta nella vita, per chi non è impossibilitato. Altri temi decritti dal libro recensito sono l'Islam come religione naturale propria del buon senso umano, il suo legame con Abramo, la dottrina islamica sull'escatologia, la pietà e la mistica musulmana, la guerra santa: il suo vero significato e le interpretazioni faziose che se ne fanno. Si studia pure il concetto di "comunità dei fedeli" che una nozione capitale nell'Islam, l'umanesimo proprio della cultura musulmana, il ruolo della donna, le leggi penali e la distinzione tra sunniti e sciiti.

Nelle pagine più specificatamente dedicate all'analisi e alla valutazione, l'A. sottolinea l'importanza dell'Islam come religione e come cultura: difatti, esso parla al cuore di un miliardo di persone, molte delle quali seguono i suoi insegnamenti di obbedire Dio, essere temperante e comportarsi onestamente con il prossimo. Certamente, non mancano delle ombre, ma la cui origine non si trova propriamente nella religione, anche se talune interpretazioni di essa le abbiano favorite. In tal senso va evitata sia un'idealizzazione che una denigrazione dell'Islam e dei valori musulmani; anzi, un cristiano dovrebbe riflettere qual è il significato di questa religione nella storia della salvezza. Così, nell'ultimo capitolo il prof. Morales, sebbene conscio della difficoltà, tratta di dare una visione panoramica del presente e del futuro dell'Islam: la stragrande maggioranza dei musulmani vivono nella parte "sud" del mondo; vedono l'Occidente come il regno dell'ateismo, del colonialismo, dell'ingiustizia, ecc. D'altro canto, i governanti dei paesi a maggioranza islamica non sempre sono esempio di virtù, e i diversi tentativi di sviluppo tramite il socialismo e i nazionalismi sono falliti. Tutto ciò ha creato un vuoto, che adesso si ricolma con una rinascita della religiosità musulmana, che però in taluni ambiti (di forte disagio sociale) è sfociata in un islamismo militante; se quest'ultimo continuerà a crescere o si sgonfierà dipende da fattori interni ed esterni al mondo musulmano. Ciò che si può dire è che l'Islam è stato per molti secoli una forza di moderazione e di equilibrio, e che in futuro può continuare ad esserlo, insieme con altre concezioni culturali e religiose, a patto che vengano eliminate le ingiustizie e i soprusi da qualsiasi origine.

Soltanto ci resta da dire che vale la pena di leggere e di meditare questo libro, e di farlo conoscere ad altre persone, poiché soltanto quando si apprende la realtà in tutta la sua portata siamo in grado di agire in modo opportuno per costruire un mondo più giusto, pacifico e dialogante.

E. Colom

J. MORALES, *Teología de las religiones*, Rialp («Manuales universitarios»), Madrid 2001, pp. 323.

El estudio de las religiones es uno de los campos científicos que más se han desarrollado en los últimos tiempos. El Cristianismo, desde sus inicios, siempre se ha relacionado con otras religiones. Sin embargo, desde la Declaración *Nostra Aetate* (1965) del Vaticano II las publicaciones de autores católicos, y cristianos en general, sobre otras religiones no han dejado de crecer. El Prof. José Morales (Universidad de Navarra, España), ofrece este manual «concebido y escrito como un libro básico para introducirse en la teología de las religiones» (p. 11). Y es que la abundantísima literatura existente hoy en día sobre historia de las religiones,

fenomenología de la religión, teología de las religiones, etc., no favorece una clara pre-comprensión teológica a la hora de estudiar o simplemente de convivir con seguidores de otras religiones. Dentro del ámbito de la teología cristiana, diversos autores se han ido deslizando hacia un indiferentismo religioso más o menos marcado que ha venido a desdibujar la absoluta singularidad de la mediación salvífica de Cristo. Muestra de estas vacilaciones es la Declaración *Dominus Iesus* (2000) de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En sintonía con esta Declaración — aparecida probablemente cuando la obra que comentamos se terminaba de redactar— la *Teología de las religiones* de José Morales pensamos supone una muy útil introducción clarificadora al problema de las religiones. Se trata, a nuestro juicio, de un manual claro, ordenado y didáctico, que huye de la erudición estéril y que afronta las cuestiones capitales con equilibrio y sobriedad, pero sin miedo a los juicios de valor.

La estructura de la obra es notablemente coherente. El primer capítulo se ocupa de presentar epistemológicamente la teología de las religiones en el ámbito de las ciencias teológicas. Morales la define como aquella «disciplina que analiza con criterios dogmáticos el sentido y el valor de las religiones de la tierra en su relación el Cristianismo» (p. 37). Lo decisivo en la teología de las religiones, que la diferencia de las múltiples ciencias que se ocupan de lo religioso, es su enfoque teológico, y por tanto normativo. No sólo es una presentación de las diversas tradiciones religiosas de la humanidad, sino una valoración teológica de las mismas a partir de la Revelación cristiana. Con estas bases, el segundo capítulo aborda el concepto teológico de religión, y hace una somera presentación de las nueve tradiciones religiosas no cristianas más importantes: Zoroastrismo, Hinduismo, Jainismo, Budismo, Confucianismo, Taoismo, Shintoismo, Judaísmo e Islam. En la primera parte de este capítulo, Morales expone la condición religiosa esencial en todo hombre y toda mujer, que no es reconducible únicamente a factores culturales, sociales, o político-económicos, sino que responde a un anhelo de diálogo con Dios, puesto en el corazón de cada persona por el mismo Creador.

El capítulo tercero aborda la historia de la actitud cristiana ante las diversas religiones. Se trata de una panorámica quizá demasiado esquemática, pero que intenta resaltar los planteamientos más significativos en los diversos periodos de la historia de la Iglesia. A nuestro juicio este capítulo podría haberse desarrollado un poco más. Si bien es cierto que la parte de los Padres y del siglo XIX está bien tratada (siempre teniendo en cuenta que se trata de un manual) todo el periodo medieval, renacentista y de los siglos XVI y XVII es excesivamente breve. A título de ejemplo habría valido la pena haber tratado la figura de Raimundo Lulio (†1315), considerado en otras partes del texto; o haber considerado el esfuerzo de tantos misioneros que en América, después de 1492, intentaron un diálogo con las culturas y religiones indígenas, como el franciscano Bernardino de Sahagún (1499-1590) o el jesuita José de Acosta (1540-1600), por indicar dos autores señeros.

En el capítulo cuarto Morales presenta el *status quaestionis* de la reflexión teológica y del magisterio sobre la teología de las religiones. De particular interés resultan las valoraciones de los diferentes autores posteriores al Vaticano II —P. Rossano, G. Da Costa, W. Pannenberg, J. Hick, R. Panikkar, P. Knitter, etc.— que orientan mucho a la hora de considerar las diferentes (y no pocas veces antagónicas) propuestas teológicas recientes. A continuación el lector encuentra tres capítulos que pueden ser considerados el núcleo especulativo del libro. El primero de ellos, el quinto, dedicado a la verdad, es importantísimo como criterio de discernimiento: «la teología cristiana de las religiones no debe eludir ni temer —dice Morales— la cuestión de la verdad, que debe tratarse por sí misma y estar presente de algún modo en todos los temas. Si esta cuestión no se tiene en cuenta apenas podrán tratarse cabalmente asuntos como la salvación, la revelación, el sentido del dialogo, las misiones, etc.» (p. 151). Pensamos que esta es una de la principales aportaciones teológicas del presente manual. El autor aborda en primer lugar la delicada cuestión de la capacidad humana de conocer la verdad, mediante la articulación entre pensamiento, lenguaje y mundo real. En su argumentación, Morales sigue de cerca la obra de F. Conesa y J. Nubiola *Filosofía del lenguaje* (1988). A continuación se exponen las relaciones entre religión, conocimiento y verdad: por una parte se afronta el problema en sí mismo, y por otra se abordan las declaraciones del magisterio de la Iglesia sobre la verdad del Cristianismo, y las pretensiones de verdad en otras religiones.

El siguiente capítulo se ocupa de la Revelación. Sucintamente, Morales presenta la concepción católica de Revelación en sentido estricto, como automanifestación de Dios en la Palabra y en la Historia de la Salvación. Después se da un repaso breve a la forma en la que algunas religiones se entienden a sí mismas como reveladas. Posteriormente, Morales se aventura a valorar si se puede hablar de Revelación en sentido estricto en el Hinduismo, Budismo e Islam. Para el caso del Hinduismo, sólo admite una revelación en sentido amplio, de forma que «sus escritos pueden llamarse *inspirados*, como puede hablarse de la inspiración de Platón o de Plotino y otros autores singularmente lúcidos y penetrantes, cuya sabiduría y visión de la realidad posee para la humanidad cierta condición de enseñanza revelatoria y perenne» (p. 192), es decir que se sitúan en un nivel puramente humano. Respecto al Budismo la cuestión es aún más clara, pues se trata de «la religión universal que mejor puede comprenderse sin apelar a una revelación. Su fundador la plantea como el resultado de una exploración autogestionada de las profundidades del espíritu humano» (p. 193). Más complejo es el caso del Islam, nacido cronológicamente después del Cristianismo y con indudables influjos judeo-cristianos. Para los musulmanes, el Corán supone la revelación suprema y definitiva de Dios. Sin embargo, viene a concluir Morales, no se puede admitir una Revelación estricta de Dios posterior a la predicación de Jesús y más perfecta que ésta. A todo lo más que se puede llegar es a considerar la actividad de

Mahoma «como fruto de una iniciativa divina providente, encaminada a recordar unas verdades fundamentales que habían sido olvidadas, y a elevar el nivel de religiosidad de pueblos enteros, sin que esto signifique una revelación formal» (p. 198).

No podía faltar un capítulo dedicado a la salvación, cuestión ya clásica en las aproximaciones teológicas a las religiones. Después de presentar la concepción de salvación en el Hinduismo, Budismo e Islam, el autor explica la doctrina soteriológica cristiana. Se ofrece también una visión crítica de algunos autores que, desde muy diversos puntos de vista, relativizan la unicidad y carácter absoluto de la salvación a través de Cristo: J. Hick, H. Küng, P. Knitter, R. Pannikar, J. Dupuis, etc. Finalmente, basándose sobre todo en *Redemptoris missio* (1990) y en el documento de la Comisión Teológica Internacional *El Cristianismo y las religiones* (1996), Morales concluye que las religiones pueden ejercer, en cuanto tales, una «cierta función salvífica», (siempre subordinada a la única mediación salvífica de Cristo), pero que hoy por hoy es muy difícil de precisar. En cualquier caso, afirma, «los valores y estímulos religiosos colectivos que las religiones no cristianas puedan contener no hacen de ellas ‘comunidades de salvación’ propiamente dichas, porque solamente hay una comunidad de salvación, que es la Iglesia» (p. 230).

El capítulo octavo, dedicado al diálogo interreligioso, se inicia con una clarificación en torno al concepto de diálogo, y se subraya la necesidad de vincular el diálogo con la búsqueda de la verdad. Después de ilustrar la función del antes “Secretariado para los no cristianos” (1964), hoy “Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso”, Morales resume las enseñanzas centrales de los documentos magisteriales al respecto. Cierra el capítulo una muy interesante panorámica histórica del diálogo del Cristianismo con el Islam, Hinduismo y Budismo, y se presentan las realidades actuales y las perspectivas de futuro. De particular interés resultan las páginas dedicadas al Islam. Morales se pregunta «si la conversación cristiana con los musulmanes tiene más de monólogo que de diálogo, y si la apertura real y recíproca de ambas religiones sería todavía un sueño utópico». Y concluye: «Pero este diálogo encierra valor por sí mismo, como signo de buena voluntad presente y de logros futuros, aunque sean escatológicos, y es independiente de sus resultados empíricos» (p. 250).

El capítulo noveno está dedicado a las misiones. Morales repasa las tendencias difusivas en las religiones no cristianas, particularmente presentes en el Budismo y en el Islam. A continuación el manual presenta una sucinta, casi telegráfica, historia de las misiones cristianas. El resto del capítulo se ocupa, principalmente, de la teología de la misión. Nos parece de particular interés la exposición del pensamiento de tres grandes teólogos del siglo XX: H. De Lubac, J. Danielou e Y. Congar, muy sugerentes en su modo de concebir la misión en la Iglesia. Como en otros capítulos, Morales traza una panorámica del magisterio de la

Iglesia sobre la cuestión. Termina con unas perspectivas de futuro de la misión “ad gentes”.

El capítulo conclusivo se titula “Hacia una teología de las religiones”. Retomando una de las primeras ideas del libro, Morales señala que se ha llegado a una situación de estancamiento y de crisis en la proliferación de escritos sobre las religiones: «La variedad de enfoques religiosos, epistemológicos e históricos han conducido a una situación de desconcierto y ambigüedad en cuyo marco resulta difícil para muchos comprender la teología de las religiones como una disciplina propiamente normativa. Aparecen en su lugar propuestas y alternativas que no pueden considerarse teológicas en el sentido correcto del término, porque la teología ha devenido en ellas una simple ciencia de las religiones, sin suficiente capacidad de discernimiento en cuanto al fondo de las cuestiones planteadas. Estas cuestiones no pueden examinarse ni contestarse adecuadamente desde la fenomenología o la historia comparada de los mundos religiosos» (p. 294). Ante este panorama, Morales aboga por fundamentar la teología de las religiones en torno a las Personas de la Santísima Trinidad. En este sentido, debe ponerse siempre de relieve que la fe en Jesucristo es lo que distingue a la Iglesia de otras tradiciones religiosas. Respecto al papel del Espíritu Santo, su acción fuera de los límites visibles de la Iglesia no puede plantearse —explica Morales— de forma “centrífuga”, sino “centrípeta”, impeliendo a todos los hombres hacia Cristo, único Salvador. En definitiva, si se quiere fundar la teología de las religiones sobre la verdad, no se puede renunciar a la que es la Verdad suprema, la Trinidad Beatísima. Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que no permanezcan aún cuestiones abiertas a la discusión teológica, como «el sentido providencial que las religiones encierran en los designios divinos en relación con el Cristianismo» (p. 306). Aunque quizás, viene a decir Morales, aun no están maduros los tiempos para poder dilucidar ésta y otras delicadas materias. El libro se cierra con una bibliografía selecta (además de la que se propone al final de cada uno de los capítulos) y un indispensable índice onomástico.

Como balance final pensamos que nos encontramos delante de un manual verdaderamente útil e interesante, en el marco de la copiosísima bibliografía hoy existente en torno a las religiones. Nos permitimos dos observaciones de cara a sucesivas ediciones: hacer más claras las citas a obras colectivas; y conceder más atención a la parte histórica del manual, sobre todo en lo que se refiere a la actitud del Cristianismo frente a otras religiones. Felicítamos, en fin, al autor por esta importante contribución, y esperamos que sean muchos los lectores que encuentren en este manual una guía particularmente apta para adentrarse en la comprensión teológica del valor de las religiones no cristianas.

M. MÜLLER, *Die Opposition Papst Klemens' XIII. und des Gallikanischen Episkopates gegen die Unterdrückung der Gesellschaft Jesu in Frankreich 1761-1765*, Marburg: TectumVerlag (Microfiche-Edition) 1996, pp. 487.

M. MÜLLER, *Die Entwicklung des höheren Bildungswesens der französischen Jesuiten im 18. Jahrhundert bis zur Aufhebung 1762-1764. Mit besonderer Berücksichtigung der Kollegien von Paris und Moulins* («Mainzer Studien zur Neueren Geschichte»), Frankfurt/Berlin/New York u.a. 2000, pp. 526.

In zwei gewichtigen Arbeiten legt der junge Mainzer Historiker Michael Müller die Ergebnisse seiner Forschungen zur Geschichte der französischen Jesuiten im 18. Jahrhundert vor. Beide Studien entstanden — als Magister- und Dissertationsarbeit — im Rahmen des Historischen Seminars der Universität Mainz, beidemale unter Egide Peter Claus Hartmanns.

Wie die Titel es anzeigen, werden sowohl die inneren und äußeren Konstellationen um jene Societas Jesu beleuchtet, die spätestens seit der Veröffentlichung der Bulle Papst Clemens XI. *Unigenitus Dei Filius* von 1713, an deren Zustandekommen man in den Jesuiten die treibende Kraft gewittert hatte, harmlos formuliert, im Zentrum des allgemeinen intellektuellen Interesses und der öffentlichen Aufmerksamkeit des Königreiches standen. In dieser Polemik, in welcher nicht zuletzt Voltaire und Diderot sich an prominenter Stelle hervortaten, kam oft die Würdigung der eigentlichen, immensen Bildungsarbeit der Patres zu kurz, dies gilt, trotz der beträchtlichen Literatur, welche Müller eingangs in seiner zweiten Studie vorstellt (Entwicklung, 25-51), auch für die Historiographie. Dem abzuhelfen, dient der interessante Ansatz Müllers, focusartig zwei Collegien der Gesellschaft in dieser "Basisarbeit" der christlichen Erziehung zu analysieren, auf Grundlage des dauernden Auftrages des Ordens, aber gerade im Kontext einer zunehmend antikirchlichen Stimmung des "siècle des lumières", in welchem eben die Jesuiten, wie gesagt, als Inbegriff der Glaubensorthoxie und damit eo ipso als Hort der Reaktion, aber auch des päpstlichen-katholischen Universalismus — und damit ebenso automatisch als "unfranzösisch", kurz als Zielscheibe der aufgekärten Auswürfe dienten.

Es wäre nun vermessen, in einer einseitigen Rezension den Anspruch zu erheben, fast eintausend Seiten Forschungsergebnisse und ein Jahrzehnt Forschung nachzuvollziehen oder auch nur annähernd gerecht zu würdigen. Daher seien diese Ausführungen auf einige Hinweise beschränkt, welche der geneigte Leser, vielleicht — und im Sinne dieser beiden mehr als gelungenen Arbeiten: hoffentlich — in deren privater Lektüre ergänzen mag.

Hierbei ist an erster Stelle fraglos Müllers schier unglaubliche und heute mehr denn je selten gewordene Gelehrsamkeit in der alten und besten Bedeutung des Wortes hervorzuheben. Seine immense Quellen- und Literaturkenntnis, sowie die immer sprechend gewählten Belege und Zitate machen aus beiden Werken nicht nur Erörterungen im Sinne der Titel, sondern Prismen der französischen Geisteslandschaft des 18. Jahrhunderts allgemein. Mehr noch, gerade der gewaltige wissenschaftliche Apparat, der, vor allem im ersten Band (Opposition, 351-482: über 130 Seiten Quellen- und Literaturanhang!), der ja "nur" eine Magisterarbeit darstellte, geradezu unheimlich anmutet, machen beide Bücher zu Nachschlage- ja Standardwerken ihrer Zeit, der des Verfassers und auch für die behandelte. In dieser Hinsicht der universalen Wissenschaftlichkeit und der Berücksichtigung auch scheinbar abgelegener Studien, dürfen Müllers Arbeiten derzeit einen Sonderrang beanspruchen.

Gerade aber der Beleg, daß auch die vermeintlich belangloseste Quelle noch interessant sein kann, wenn der Ansatz stringent und konsequent ist, kann als zweite unleugbare Qualität der Studien gelten. Die vorurteilsfrei, wengleich von einer nicht zu verheimlichenden (warum auch?) Sympathie für die Societas Jesu getragene Darstellung des Collège Louis le Grand in Paris — von dem Cardinal de Beaumont nicht zu Unrecht 1763 behauptete, es sei "une des pépinières de l'Etat le plus féconde en grands hommes" — ist meisterlich und erfährt gerade im methodischen und darstellerischen Vergleich mit einem "Provinz"-Colleg seine volle Rechtfertigung. Doch liegt gerade in dieser Beobachtung die ganze Tragik der Jesuiten — daß nämlich ihr Apostolat zuvorderst nicht dazu diene, große Männer des Staates, sondern verantwortungsvolle, an Glauben, Kultur und Humanismus geschulte und durch sie geprägte Christen hervorzubringen. Diese wirkten dann, in wechselseitiger Prägung, im ebenfalls christlichen Gemeinwesen. Als die Einheit von Religion und Staat gelegnet wurde, fiel auch diese Verknüpfung, an ihre Stelle trat der nationale Kult des "grand homme", des Genies. Selbst der eifrigste Verteidiger der Jesuiten, eben der Erzbischof von Paris, erlag in seiner Würdigung bereits dem aufgeklärten Ethos vom "grand homme", der nichts mehr mit dem "gentil homme" des 17. Jahrhunderts und schon gar nichts mehr mit dem "bon chrétien" eines Hl. Vinzenz von Paul zu tun hatte. In ihrer Mission, in ihrem Kampf und in ihrem letztlich Untergang ist die Compagnie de Jésus somit ein Spiegelbild ihrer Zeit und deren Tragik, ja Tragödie. Sie ist nicht isoliert — nicht einmal dreißig Jahre nach der Vertreibung der Patres des Heiligen Ignatius, der einst auf dem Martyrerberg zu Paris seine Gesellschaft gegründet hatte, wird das Haupt des Allerchristlichen Königs vom Schaffot rollen, äußeres Ende einer Monarchie, die, wie die Societas Jesu, ihre Existenz im Spirituellen begründete.

Dieses gewaltige Drama, diesen Kampf zweier sich vollkommen widersprechender Geisteshaltungen und ihrer Konsequenzen in seiner nüchternen, wissen-

schaftlichen Art ohne Polemik nachzuzeichnen und dem Leser auf gründlicher Quellenbasis vor Augen zu führen, ist das große Verdienst Müllers. Die Analyse dieser Antagonie, deren Schnittlinien, wie der Autor zeigt, keinesfalls immer fein säuberlich verlaufen und viele so persönliche Dramen und Schicksale — wie etwa des Cardinals de Bernis, oder des großen Königs, Louis XV selbst — beinhalten, macht aus seinen beiden Studien einen einzigen Wurf. Große und kleine Geschichte ergänzen sich somit aufs beste, ohne jemals auch nur im geringsten den Versuchungen der “petite histoire” zu erliegen.

Daran, an Methodik, Auswertung und Ergebnis, wird — auch wenn dies ein abgedroschener Satz vieler Rezensionen ist — kein in Zukunft ernsthaft mit der (französischen) Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts Beschäftigter vorbeigehen können.

J.J. Schmid

F. OCÁRIZ BRAÑA, *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa («Biblioteca de teología» 24), Pamplona 2000, pp. 355.

La obra del profesor Ocariz, recoge una serie de artículos publicados entre los años 1974 y 1995. Su bien conocida y reconocida actividad docente y teológica le ha llevado a afrontar a lo largo de estos años, una amplia gama de temas y cuestiones que ponen de relieve, una vez más, la centralidad y la actualidad de la antropología teológica.

Aunque se trata de textos publicados en ocasiones diversas, y con características y temáticas variadas, tienen en común la perspectiva dogmático-especulativa desde la cual han sido abordados temas tan importantes como los que aquí se recogen.

Otro importante elemento unificador y predominante, dentro de la variedad de temas y de enfoques en esta obra, es el “horizonte metafísico”, al que alude el Cardenal Ratzinger en el prólogo. Citando palabras de la Encíclica *Fides et Ratio* (n.83), afirma que “la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada”.

Las nociones metafísicas fundamentales que subyacen a las diversas temáticas tratadas, son las del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, en especial la noción de *participación*, tan central en el pensamiento del Aquinate, y tan necesaria hoy para la teología y la filosofía. Según el Cardenal, la doctrina de la participación resulta particularmente apta para “profundizar especulativamente en el estudio de la naturaleza y de la persona, de la gracia y de la gloria, pues permite

captar el acto de ser de la persona humana como participación en el Ser divino y, en su carácter de *mediante trascendental* entre lo finito y lo infinito, como *punto de comunicación*, entre lo natural y lo sobrenatural” (prólogo, p.15; vid. Cap. I, II y IV). En efecto, de acuerdo con Santo Tomás, el profesor Ocáriz afirma que supuesta la naturaleza espiritual del hombre (*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet, subsistens in rationali natura*), el constitutivo de su personalidad “es el acto de ser, que es la perfección última y actualidad fundante de la naturaleza y de todas las determinaciones accidentales de la persona (cap. II, p.47).

La estructura elegida para dar conexión y unidad a los diferentes artículos, refleja una perspectiva cristológica de fondo, en la que destaca como hilo conductor la condición filial del hombre, hecho partícipe por la gracia divina de la filiación de Jesucristo, hijo de Dios por naturaleza. Así lo ponen de manifiesto los títulos que encabezan las cuatro partes del libro: I. Creación y dignidad personal del hombre; II. Filiación divina en Cristo; III. Vida de los hijos de Dios; IV. La consumación escatológica en Cristo.

Junto a la perspectiva cristológica presente en todas las cuestiones tratadas, aparece otra dimensión, inseparable de la primera, y que constituye el núcleo mismo de la antropología cristiana: el realismo trinitario. En las páginas de este volumen encontramos elementos de gran profundidad y rigor para adentrarse en los aspectos trinitarios que fundan y dan sentido a toda reflexión en el seno de la antropología cristiana: baste pensar en el misterio de la gracia que nos “introduce” en calidad e hijos en las mismas relaciones de conocimiento y amor de las Personas divinas y que hace que, la persona humana, así “agraciada”, divinizada, llegue al Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo que es el Amor infinito, nexo y Amor Personal entre el Padre y el Hijo (vid, cap. III a VI). No deja de ser una verdad sorprendente considerar que “la infinita eficiencia divina se manifiesta de modo especialmente admirable cuando no ‘termina’ en la producción de un efecto ‘exterior a Dios’, sino en la participación de la persona creada en la Vida trinitaria” (prólogo, p.14). Como afirmó Juan Pablo II, “mediante la gracia recibida en el bautismo el hombre participa del eterno nacimiento del Hijo del Padre, puesto que se convierte en hijo adoptivo de Dios: hijo en el Hijo” (cap. III, p.93). Esta realidad que el autor aborda en el capítulo III desde una perspectiva prevalentemente metafísico-teológica, conduce como consecuencia inseparable a la consideración de María como Hija, Madre y esposa de Dios y a la reflexión sobre el misterio de su mediación materna (cap. VII).

Las múltiples implicaciones y consecuencias del misterio insondable de la divinización se ponen de relieve en el plano existencial, haciendo posible y *visible*, una vida cristiana cuyo objeto primordial es el descubrimiento de la vocación a la santidad en Cristo (cap. X), la conciencia de la fuerza liberadora de la fe (cap. XIV) la primacía de la libertad guiada por una clara concepción de la persona

humana y su destino (cap. XIV y XV), la posibilidad real de santificar el trabajo y toda la realidad creada (cap. XII), orientadas en el plan salvífico de Dios hacia su consumación plena en la gloria, cuando nuestros cuerpos mortales hayan resucitado, a semejanza de la resurrección de Cristo (caps. XVI y XVII).

Una última constatación resulta imprescindible y es la fuente de inspiración que el autor de este libro ha encontrado en el pensamiento y en la vida del beato Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei, en especial en sus enseñanzas sobre la filiación divina del cristiano, la santificación del trabajo y el valor perennemente válido del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, tantas veces recomendando por el magisterio pontificio.

La teología, si quiere permanecer fiel a sí misma, ha de cultivar aquella actitud de veneración y contemplación del misterio de lo divino tan presente en la vida y en las palabras de los santos. Yendo más allá de la consideración y del análisis especulativo, el estudioso ha de poseer la convicción de que los grandes maestros de la teología han sido siempre hombres contemplativos, que han sabido conjugar la sabiduría que ofrece el estudio de la fe, con la experiencia viva de esa fe hecha realidad.

C. Bermúdez

Pagina bianca

P.G. ALVES DE SOUSA, *Patrologia Galaico-Lusitana*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2001, pp. 163.

Excelente idea la de reunir todos los Padres de la Iglesia del área galaico-portuguesa en un volumen tan cuidado como el presente, que hace el número trigésimo tercero de los casi cuarenta de que se compone la *Colecção Estudos Teológicos*, nacida para abarcar las grandes áreas de las diversas disciplinas del curriculum superior de Teología en lengua portuguesa. El autor nos era ya conocido tanto por sus estudios patrísticos, sobre todo acerca de S. Juan Crisóstomo, como por su labor de docencia en distintas universidades, en alguna de las cuales ha participado también como miembro de los cuadros de gobierno.

El proyecto de reunir los escritores eclesiásticos de los primeros siglos de este área, surge como solución a los complicados vericuetos a que se sometía la investigación sobre el tema, pues los datos debían buscarse en diccionarios, enciclopedias, compendios, revistas, etc. La inmensa y desperdigada bibliografía se encuentra aquí reunida en unas pocas páginas, fruto de una inmensa labor de búsqueda, junto a breves indicaciones sobre la vida de los autores estudiados, al estilo de Quasten, como el autor reconoce en la introducción (p. 11).

Se trata de una recopilación de quince autores, figuras de la historia del cristianismo occidental, que a excepción de Egeria, tienen una reconocida relación, sea por su origen, sea por su vida, con poblaciones que hoy se encuentran en Portugal. Cronológicamente se sitúan, excepción hecha de Isidoro de Beja, dentro de los límites generalmente reconocidos para el periodo patrístico: Potamio de Lisboa, Egeria e Itacio de Faro en el siglo IV, Baquiaro, Balconio, Avito de Braga, Orosio e Idacio de Chaves en el V, Profuturo, Apringio de Beja y Martín y Pasasio de Dume en el VI, Juan de Biclara y Fructuoso de Braga en el VII.

Especial atención merece en la obra Martín de Dume, o de Braga, al que se dedican más de cuarenta páginas. Allí, como en toda la obra, la diferenciación

entre conocimientos seguros e hipótesis es clara y las opiniones del autor bien fundadas. Cuando debe advertir que hay una interpretación que, dejada aparte, tiene implicaciones de difícil explicación, lo hace en modo respetuoso con la opinión contraria. Estas características son las que hacen que se pueda afirmar que la obra es equilibrada.

La bibliografía de cada apartado ha sido cuidada con esmero. La triple división en ediciones y traducciones, estudios y estudios complementarios hace de esta parte de la obra un instrumento muy útil para comprender cuáles son los estudios de primer orden acerca de cada tema.

Únicamente se echa en falta en esta obra un índice de nombres y materias, aunque su ausencia está compensada con un índice general muy detallado en el que aparecen elencadas todas las obras mencionadas en el estudio. En fin, pese a este pequeño inconveniente, se puede considerar la obra como un complemento útil a los diversos manuales de Patrología que se encuentran en el mercado y esperamos que pueda ser también un punto de arranque para que muchos de sus lectores se adentren en el fecundo terreno de la Patrología Galaico-Lusitana.

J. Leal

L. CANFORA - N. G. WILSON - C. BEVEGNI, *Fozio. Tra crisi ecclesiale e magistero letterario*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 82.

Nel marzo del 1999 l'Accademia Roveretana degli Agiati e l'ITC-isr, Centro per le Scienze Religiose di Trento, hanno organizzato un convegno a Rovereto sull'eredità dell'opera di Fozio. Il presente volume raccoglie tre dei lavori allora presentati, riguardanti diversi aspetti dell'opera e della carriera del controverso patriarca costantinopolitano del sec. IX.

Il primo contributo è quello del professor Canfora dell'Università di Bari, dal titolo "Il rogo dei libri di Fozio". Si tratta di un'accurata analisi della notizia riportata dall'*actio octava* dell'VIII concilio ecumenico circa il sequestro e la distruzione di sette sacchi di opere foziane dopo la deposizione del patriarca. Seguendo la traccia di tre testi contemporanei (gli *excerpta* dell'originale, una copia di uso privato ed una traduzione letterale in latino) nonché di due manoscritti del sec. XIV, il prof. Canfora cerca di chiarire il significato del termine *chirografi*, poiché sotto questo nome sembra fossero comprese anche delle lettere scritte a Fozio, già patriarca, dai suoi allievi e riguardanti la letteratura pagana, intercambio culturale che il concilio condannò. Dalla lettura fatta dei canoni conciliari da parte di studiosi moderni emerge che le opere di Fozio allora bruciate comprendevano sia τόμοι che χειρόγραφα. Con questo rogo, dunque, andò persa prestissimo gran parte della produzione foziana risalente al suo primo patriarcato.

Sembra infatti che anche parte dei suoi commenti alla Sacra Scrittura siano stati distrutti proprio allora.

“Fozio e le due culture. Spunti dall’epistolario” è invece il titolo del lavoro del professor Wilson del Lincoln College di Oxford. Nella prima delle tre sezioni in cui è suddiviso il suo intervento, lo studioso britannico presenta le coordinate dell’epistolografia nell’antichità classica e la loro trasmissione nel periodo bizantino, caratterizzato in particolare dall’interesse per l’epistolario di epoca romana e, più generalmente, dall’attaccamento ai modelli. Una prima considerazione che viene messa in luce riguarda la sorprendente scarsità di studi finora realizzati sull’epistolario foziano. Nella seconda sezione, si indicano le caratteristiche generali delle duecentonovantanove lettere del patriarca costantinopolitano a noi pervenute, come pure l’erudizione che ne traspare per la citazione degli autori e destinatari — chierici e laici — delle missive. Sono di grande interesse le citazioni testuali con cui il prof. Wilson illustra la sua esposizione. Nella terza ed ultima parte, l’autore si sofferma sulla presenza di elementi di cultura classica nelle epistole foziane, sottolineando una fatto a prima vista paradossale: Fozio e i suoi contemporanei, infatti, pur considerando, almeno teoricamente, la superiorità del cristianesimo rispetto alla tradizione classica, nondimeno ricorrono frequentemente a quest’ultima e, in particolare, ai suoi miti. È da sottolineare, però, che anche in tali occasioni emerge sempre il senso “umanistico” di Fozio e la sua capacità di ricavare dalla mitologia il suo elemento moralizzante.

Lo studio del professor Bevegni dell’Università di Genova, infine, avente per titolo “Fozio, Eunomio e i Padri Cappadoci. I «codici» 137 e 138 della *Bibliotheca*”, è forse il contributo più interessante, che spicca per profondità e rigore. Esso ci offre un’introduzione ad una delle principali opere di Fozio, la *Bibliotheca*. L’autore si concentra, in particolare, sui codici 137 e 138 in cui il Patriarca raccoglie le schede delle opere dei Padri Cappadoci e di Eunomio. Nello studiare questi codici, emergono aspetti di grande interesse. Il primo di essi si riferisce al *modus operandi* foziano: il criterio usato da Fozio per elaborare quest’opera, infatti, risulta alquanto sorprendente, dal momento che non sempre vi si trovano elencate tutte le opere degli scrittori recensiti, ma, al contrario, si riscontrano talora clamorose lacune, come per quanto concerne la produzione di Gregorio di Nazianzo, fatto che condurrebbe a dubitare della diretta conoscenza di questo Padre da parte del patriarca. Dal modo di lavorare di questo erudito personaggio si intravede però anche la sua creatività e originalità, resa evidente, fra l’altro, dalla maniera in cui egli fa uso di miti inediti o rielabora liberamente le fonti.

Nel suo insieme questa raccolta di studi costituisce un valido aiuto per introdursi alla conoscenza — con dovizia di particolari — di questo intenso e delicato momento del Patriarcato di Costantinopoli.

E. COLOM, *Curso de Doctrina Social de la Iglesia*, Palabra, Madrid 2001, pp. 299.

Se trata, como el propio título indica, de un breve *Curso* sobre la Doctrina Social de la Iglesia. Ya en la presentación del libro el autor clarifica el contenido —y en cierto sentido justifica así también su propia extensión— señalando que el hecho de haber empleado la palabra *curso* y no *manual* responde a una opción por exponer con hondura ciertos argumentos, dejando de lado otros temas (como la cultura, las ideologías, etc.) que, con propiedad, encontrarían también lugar dentro de lo que más exactamente podría llamarse *manual* (de Doctrina Social).

De todas formas, y en sintonía con lo que todavía hoy constituye para muchos teólogos el esquema de exposición de un manual de teología moral, el libro queda dividido en dos grandes partes: una primera de carácter general y otra más especial, donde se abordan algunos temas y problemáticas más puntuales. La elección de la parte especial ha recaído en este caso sobre argumentos como la familia y la sociedad, la economía y el trabajo, la ecología y la población, la política y los derechos humanos, la organización del Estado y, temas como el patriotismo, la emigración, la paz, etc. que el autor ha reagrupado, en el último capítulo, bajo el título de “cuestión social a escala mundial”.

Sin entrar en el contenido de cada una de estas partes especiales (pienso que la propia elección y modo de exposición —por binomios, en la mayoría de los casos— son ya ciertamente significativos) los comentarios que siguen se orientan más bien a la parte general, pues es el enfoque de fondo que el prof. Colom ha dado a este Curso lo que lo hace especialmente actual e interesante y, me atrevería a afirmar, en cierto sentido, “novedoso”. Me refiero concretamente a la idea de engarzar las exigencias sociales del Magisterio con la llamada universal a la santidad. Idea que ya aparece en las primeras páginas del libro cuando se dice que “la enseñanza social de la Iglesia es una obligación grave de la *sequela Christi*, del esfuerzo por alcanzar la santidad a la que todos estamos llamados” (p. 10). “Un compromiso social eficaz supone, por tanto, tomarse en serio la propia vocación a la santidad” (p. 20). Tal idea encuentra su fundamento en el misterio de la Encarnación: con Ella el Hijo de Dios ha querido unirse en cierto modo a todos los hombres y a todas las actividades humanas (cfr. *Redemptor hominis*, n. 13).

Por tanto, cualquier honrada actividad o ocupación —aunque no sea propiamente “tildada” de religiosa— ni nos “separa”, ni queda al margen de la propia santificación personal; es más, nuestra santificación llega a depender de la santificación de los demás hombres y de la propia transformación —santificación— de esas actividades terrenas, del mundo (cfr. *Lumen gentium*, n. 9). “El cristiano que descuida sus deberes temporales descuida sus deberes para con el prójimo, e incluso para con Dios, y pone en peligro su salvación eterna” (*Gaudium et spes*, n.

43); “descuida”, si se puede hablar así, su *sequela Christi* que, concretamente, se traduce en “crecer personalmente en la virtud de la caridad” (p. 21).

Como consecuencia inmediata de esta idea se insiste, se recalca, la necesidad de una “unidad de vida” —expresión que aparece por primera vez en el Magisterio en el decreto *Presbyterorum ordinis*—. Unidad de vida que rompe con toda posible separación entre fe y vida. Esta verdad forma como el “otro eje” sobre el que se sustenta el libro: aunque no se diga explícitamente, de la lectura de sus páginas se desprende que el autor piensa en el interlocutor de tales exigencias sociales como en alguien que debe esforzarse no sólo por compatibilizar, sino por engarzar, todas sus actividades (religiosas y las no propiamente tales) en una perfecta “unidad”. “Unidad de vida”, por tanto, que exige algo más que una mera coherencia personal; exige un continuo crecimiento en la virtud de la caridad, virtud necesaria no sólo para alcanzar la propia unidad de vida, sino también como “indispensable elemento unitivo de la sociedad” (p. 22).

Destaca, por último, el hecho de abordar y “resolver” algunas cuestiones teológicas de cierta envergadura (autonomía de las realidades terrenas, la relación del fin personal con el fin de la sociedad, la existente entre legalidad y moralidad, entre justicia y caridad, etc.) con gran sencillez. “Sencillez”, en este sentido, no como equivalente a superficialidad, sino más bien a *simplicidad*; la simplicidad que a veces se llega a conseguir —y el prof. Colom aquí transmite— después de haber pensado y enseñado, durante años, esta materia; es entonces cuando uno logra comunicar lo que en principio parecía complejo y arduo con facilidad.

Por tanto, lo que el lector encontrará en este libro es algo que va más allá de una seria recopilación y selección de aquellas intervenciones magisteriales más significativas en torno al tema social; estamos ante una cuidada síntesis, fruto de años de docencia, elaborada en torno a esa idea madre o fundamental (y su inmediata “consecuencia” de la “unidad de vida”) que dota de cierta “novedad” e interés al clásico texto de doctrina social.

Pienso que el presente trabajo resultará muy útil e interesante no sólo a todos aquellos que deseen o deban preparar un curso sobre esta materia; sino también —utilizando una expresión magisterial— a “todo hombre de buena voluntad” que se muestre interesado o quiera conocer las enseñanzas de la Iglesia sobre el amplio mundo de “lo social”.

E. Camino

G. DE VIRGILIO, *Il messaggio dei Vangeli sinottici*, San Paolo, Ciniello Balsamo (Milano) 2000, pp. 81.

Il presente volume appartiene alla collezione “La Bibbia nelle nostre mani” diretta da Carlo Ghidelli e Antonio Girlanda. Il suo scopo è offrire alcuni elementi per una rapida conoscenza della Bibbia in vista di un rinnovamento dell’apostolato biblico.

Sono già stati pubblicati vari volumi sull’Antico Testamento, sul Nuovo Testamento e altri che offrono strumenti e sussidi per il lavoro. Nella maggior parte, gli autori sono noti esegeti e biblisti italiani, tra questi A. Pitta, A. Sacchi e B. Marconcini.

Giuseppe De Virgilio è professore di Sacra Scrittura e di Teologia Biblica all’Istituto Abruzzese-Molisano di Chieti. L’obiettivo del testo è quello di presentare una visione del messaggio dei vangeli sinottici nella prospettiva della Teologia Biblica. Per questo non sono necessari i classici temi di introduzione generale ai vangeli — autore, data, storicità dei vangeli, ecc. —.

Oltre a una breve introduzione, in cui l’autore espone le intenzioni e la struttura dell’opera, il volume è composto di quattro capitoli: uno più generale, dedicato agli aspetti della teologia sinottica, e altri tre che offrono sulla presentazione di ogni vangelo sinottico in particolare. Segue una breve conclusione.

Nel primo capitolo, l’autore, attraverso uno schema chiaro e strutturato, espone i due principi generali che guidano lo studio sui vangeli sinottici: tenere presente che si sta facendo teologia, pertanto una riflessione sulla Rivoluzione messa per iscritto nei libri ispirati e riconosciuti come tali dalla Chiesa; considerare la necessità di procedere ad un’analisi scientifica del testo tramite la conoscenza dei vari studi esegetici sviluppati attraverso una pluralità di metodi. Sulla base di tali dati sarà possibile passare dal significato del testo al messaggio teologico unitario, compito proprio della teologia biblica.

In seguito, vengono trattati sinteticamente alcuni aspetti letterari relativi ai vangeli: uso della parola *euaggélion*, genere letterario, formazione del testo.

Nei capitoli seguenti De Virgilio analizza ogni vangelo (Mt, Mc, Lc) seguendo le quattro tappe proposte alla fine del primo capitolo: contesto, cornice, struttura, prospettive teologiche. Sottolinea così la ricchezza teologica di ciascuno:

- a) Contesto: compie una presentazione del dibattito sul vangelo e della sua evoluzione negli ultimi anni, nonostante sia sintetica non tralascia un riferimento agli autori che hanno contribuito alla ricerca esegetica, tra gli altri G. Bornkamm, W. Wrede, E. Käsemann.
- b) Cornice: sottolinea i principali indizi letterari che riflettono il modo particolare che ciascun autore sacro ha scelto per organizzare il materiale primitivo. Viene presentata poi la specifica elaborazione redazionale di ogni vangelo sinottico.

- c) Struttura: si tratta dell'articolazione interna del materiale evangelico. Non sono chiare le differenze stabilite tra questa tappa e l'anteriore. Tante volte gli elementi si intrecciano e si illuminano vicendevolmente.
- d) Prospettive teologiche: presentazione sintetica del messaggio che emerge dall'analisi di ogni vangelo.

Al termine, in una breve conclusione, si compie la valutazione del percorso intrapreso. Non viene proposta un'analisi tematica unitaria dei tre vangeli sinottici, come ci si potrebbe aspettare dal titolo del libro; si ribadisce piuttosto come la varietà delle prospettive degli evangelisti converge nella stessa persona di Gesù Cristo.

Sono illuminanti le seguenti parole dell'autore, che ricordano inoltre la dottrina contenuta nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum* e nella Istruzione della Pontificia Commissione Biblica *Sancta Mater Ecclesia*: «ciascun evangelista, sulla base della tradizione orale e scritta, ha consegnato alla propria comunità i testi dei vangeli insieme alla propria personale rilettura teologica. Sussiste un vincolo indissolubile e una continuità viva tra l'annuncio kerygmatico e la teologia sinottica» (p. 75).

Una breve nota bibliografica chiude il volume. Si percepisce la mancanza di un elenco di testi magisteriali che funga da sussidio per chi comincia un percorso di studio della Bibbia.

Il libro ha il pregio di seguire un metodo lineare; è chiaro nel comunicare al lettore che il livello di analisi in cui si svilupperà la riflessione sarà letterario e insieme teologico, volendone sottolineare le intime relazioni.

B.A. de C. Sampaio

O. DURAND, *La lingua ebraica. Profilo storico-strutturale*, Paidea, Brescia 2001, 236 pp. 236.

Il presente volume del docente di Filologia semitica e di Dialettologia araba all'Università di Roma "La Sapienza", Olivier Durand, autore di diversi scritti di linguistica semitica, offre in questa sua nuova opera un disegno storico della lingua ebraica dalle sue origini fino allo strutturarsi della lingua odierna dello stato d'Israele. L'autore, con un ampio abbinamento di dati, percorre gradualmente in quattro capitoli i principali periodi storici dello svolgersi della lingua ebraica: biblico, mishnico, medievale e contemporaneo. Altri due capitoli, di carattere introduttivo, riguardano le affinità e le parentele dell'ebraico con le altre lingue semitiche antiche e la storia della scrittura. Il capitolo conclusivo, intitolato "il senso di una storia, di una rinascita e di una identità", fa infine una riflessione d'in-

sieme sullo studio realizzato. La bibliografia critica acclusa ad ogni capitolo e quella più ampia collocata alla fine completano il volume. Dal punto di vista formale, quindi, si avverte solo la mancanza di un indice di autori e forse quello analitico.

Nella trattazione delle diverse tappe storiche della lingua ebraica, Durand, dopo una prima presentazione del contesto culturale-storico del periodo considerato, passa a mostrare le più salienti particolarità grammaticali e lessicali della lingua in quel determinato momento storico. Lo stile espositivo è chiaro, nonostante la tecnicità della materia, e si offrono degli esempi per ogni argomento. Questo sforzo didattico da parte dell'autore fa sì che la sua grammatica storico-evolutiva, la prima apparsa in lingua italiana, meriti un posto di rilievo nella bibliografia moderna sul tema studiato. Certamente, essa non va rivolta ad un pubblico qualsiasi. Sia la materia di studio che l'eventuale utilizzo della grafia propria delle diverse lingue semitiche che concorrono nella spiegazione presuppongono un lettore iniziato validamente nell'argomento.

Oltre alla mancanza già accennata di un indice di nomi e il lungo *excursus* che Durand sviluppa sull'identità nazionale del popolo d'Israele (cap. 7), che a noi sembra richiederebbe una più ampia e articolata trattazione e un contesto letterario più adeguato che non quello di un libro dedicato allo sviluppo storico della lingua ebraica, il libro merita di essere bene accolto da tutti coloro che si dedicano alla materia.

M. Tábet

J. FERNÁNDEZ AGUADO (coord.), *La ética en los negocios*, Ariel, Madrid 2001, pp. 262.

Cinco son los autores y cinco los capítulos que componen esta obra. Si el lector tratase de buscar una unidad entre las distintas intervenciones, de seguro no la encontrará en el orden en que éstas se encuentran expuestas ni, tampoco, en los temas desarrollados; la unidad reside, simplemente, en el título. Es el título, al hablar de ética y negocios, el que logra agrupar escritos tan dispares pero que, al mismo tiempo, poseen *algo* en común: el hecho de tratar —de mencionar o describir— muchos de los problemas éticos que, cotidianamente, acontecen en el mundo de los negocios. Problemas que ponen en evidencia la necesidad e idoneidad de la preposición escogida en el título: *en*. Tal preposición constituye, no sólo, el punto de encuentro o enganche entre dichos problemas, sino también el punto de partida, la idea que ha animado a los autores a escribir el libro. Estamos, por tanto, ante algo más que una mera constatación o denuncia de situaciones injustas

más o menos complejas; cada autor trata de aportar su grano de arena, de sembrar su “grano de ética” en las muchas veces áridas tierras del *business*.

El primer capítulo, del prof. Fernández Aguado, es en el que —por decirlo llanamente— encontramos “más ética y menos negocios”. Se trata, en definitiva, de un breve resumen de lo que, en general, podríamos calificar de “cuestiones fundamentales de ética” o “elementos éticos básicos”. Me refiero a temas como el mismo concepto de ética, la libertad y las virtudes, las fuentes de moralidad, el papel de la conciencia, las acciones de doble efecto, etc. Y, el autor, los expone con cierto carácter o con tendencia —finalidad (?)— práctica ya que parecen dirigidos, más que con miras a dar fundamento y razón de ellos mismos, a la actuación. El lector al que se pretende llegar —el lenguaje y el estilo lo confirman— no es el “estudioso de ética”, sino más bien el empresario o alguien que “está metido” en negocios. Se trata, por tanto, de una exposición descriptiva más que analítica con un contenido tal que justifica su posición en el conjunto de la obra: como primer capítulo, ayuda a situar o iluminar las siguientes intervenciones, más centradas ya en problemáticas más puntuales (que sobre la ética).

El capítulo segundo, de la prof. Gómez-Acebo, lleva por título “Aportaciones éticas de la mujer en la gestión empresarial: a la ética desde la vida”. De las diversas cuestiones que aquí se tocan, destaca el esfuerzo, en sintonía con la intervención anterior, por presentar una ética engarzada en el concepto y crecimiento de la persona, y no en la resolución —más menos acertada— de puntuales problemáticas.

En el tercer capítulo, el prof. Aguilar, de un modo muy esquemático, expone y reflexiona sobre diferentes cuestiones éticas planteadas en el contexto de la *nueva economía*; tales como, los atentados contra la intimidad (el comercio de datos personales); los derechos de autor (registro de nuevos nombres, copia de material informático); la retribución de directivos (*stock options*); etc. Aunque el estilo es más descriptivo, con referencias a casos concretos y numerosos ejemplos, en algunos casos, la misma manera de exponer el problema, aporta cierta luz, ciertas ideas, para su resolución. Como el mismo señala, si bien aparecen ahora en un contexto nuevo y más sofisticados, muchos de estos “problemas nuevos” son, en el fondo, “problemas viejos”.

En el capítulo cuarto, el prof. Fontrodona se centra en el tema de los códigos éticos: su naturaleza, el papel de las normas en la vida social, la propia naturaleza de la empresa, análisis de algunos códigos ya existentes, etc. son argumentos de obligada referencia, a modo de “contexto”, para “captar” mejor su propuesta: aquellos principios que, según el autor, se presentan como fundamentales a la hora de pretender elaborar un código de ética en un mundo global. Tales principios serían: el personalista (primacía y valor de la persona humana —en sí misma—), el del bien común y el del orden de responsabilidades (que en su núcleo —tal como aquí se describe— responde al tradicional principio de subsidiariedad).

Y, en el último capítulo, el prof. Fernández Fernández ofrece una reflexión que con sus palabras, diremos, trata “sobre la dimensión ética de los problemas técnicos en la gestión de empresa”. Así pues, tras un análisis de la naturaleza de la empresa y breve recorrido histórico de los últimos años de lo que ha sido la “dimensión moral” de la gestión de empresas, nos encontramos ante algunos problemas éticos referentes a las distintas áreas empresariales, principalmente, en tres sectores: el *marketing*, la gestión de recursos humanos y el estricto ámbito financiero.

E. Camino

L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma, settembre 1999), Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2001, pp. 342.

Il volume, che porta lo stesso titolo del noto documento pubblicato nel 1993 dalla Pontificia Commissione Biblica (=PCB), raccoglie gli Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e svoltosi in Vaticano dal 16 al 19 settembre 1999. Tale Simposio si era prefisso il compito di approfondire alcune tematiche non del tutto sviluppate nel documento summenzionato, tenendo conto inoltre del contesto attuale della riflessione teologico-ermeneutica, caratterizzata da rapidi cambiamenti metodologici e epistemologici. Dopo appena sette anni, infatti, nuove istanze sono apparse nel campo degli studi biblici e le nuove prospettive apertesi reclamano con insistenza una più attenta analisi dei principi e dei fondamenti dell'esegesi e della teologia biblica. L'organizzazione del Simposio fu affidata ad uno *Steering Committee* formato dai Padri Prosper Grech OSA (professore al Pontificio Istituto Biblico e all'Institutum Augustinianum), Jean Noël Aletti SJ e Horacio Simian-Yofre SJ (del Pontificio Istituto Biblico) e il Rev. Marc Ouellet (della Pontificia Università Lateranense). Questi studiosi, su richiesta della Congregazione per la Dottrina della Fede, elaborarono anche un'"Introduzione" al volume come guida per cogliere in modo sintetico i risultati raggiunti più significativi (cf p. 6).

L'opera si apre con una breve ed essenziale presentazione firmata dal card. Joseph Ratzinger e da mons. Tarcisio Bertone (rispettivamente Prefetto e Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede). Seguono poi l'Introduzione curata dallo *Steering Committee* (bilingue italiano-inglese come la presentazione) e le 12 relazioni previste, alcune delle quali vengono accompagnate da "reazioni", cioè brevi comunicazioni sull'argomento in questione. Conclude il tutto l'elenco

dei partecipanti presenti al Simposio — presenti su invito della Congregazione —, con la specificazione dell'università o del centro accademico di appartenenza. Essi provengono da aree di studio diversificate e alcuni appartengono a confessioni non cattoliche.

Da un punto di vista formale, non c'è dubbio che l'opera raggiunge un massimo di qualità. La Presentazione spiega a sufficienza i motivi che indussero a organizzare il Simposio; l'Introduzione costituisce una sintesi preziosa dei temi svolti dai diversi relatori, offrendo una valutazione dell'insieme del lavoro; gli interventi sono in genere di notevole chiarezza e spessore teologico. Per quanto riguarda il contenuto, gli argomenti privilegiati comprendono un ampio spettro tematico che si estende su quelle questioni che si trovano al centro della problematica biblica. In sintesi, essi sono: il significato ermeneutico dell'ispirazione nel contesto dei nuovi metodi d'interpretazione del testo biblico (G. Borgonovo), i diversi modelli d'ispirazione e la problematica riguardante il rapporto fra ispirazione e verità della Bibbia (H. Gabel; K.R. Trembarth), la relazione esistente fra cultura e testo biblico (H. Simian-Yofre) e tra Sacra Scrittura e i libri sacri delle altre religioni (B. Forte), il significato teologico-ermeneutico della Scrittura come canone (J.A. Sanders; Ch. Dohmen), la considerazione del canone in quanto criterio ecclesiale per l'interpretazione della Scrittura (M. Seckler; A. Schenker), il rapporto fra "intentio textus" e "intentio auctoris" (E. Arens), il significato ermeneutico della "regula fidei" (P. Grech; S. Agourides), la possibilità dell'elaborare una teologia biblica veterotestamentaria (Th. Söding; P. Beauchamp), il discorso riguardante "le alleanze" di Dio con il Popolo d'Israele e il rapporto fra "antica" e "nuova alleanza" (N. Lohfink; A. Venhoye), ed infine, la problematica concernente l'unità e la diversità del kerigma evangelico originario (G. Segalla) e dei concetti neotestamentari (J.A. Fitzmyer). Come emerge da questo elenco di temi, gli argomenti affrontano istanze diversificate e non è possibile nello spazio dedicato ad una recensione entrare in dialogo con ognuno degli interventi. Nell'insieme, tuttavia, si osserva una viva presa di coscienza da parte degli studiosi del bisogno di far valere nella ricerca biblica attuale le esigenze ermeneutiche inerenti al testo biblico derivanti dalla sua singolarità di essere vera Parola di Dio; consapevolezza che ha spinto i diversi collaboratori del volume a superare criticamente vecchi schemi che erano stati talvolta assunti semplicisticamente (ad esempio, come evidenza Borgonovo, l'uso unilaterale e acritico del metodo storico-critico) e ad intraprendere nuove vie per la ricerca futura dell'esegesi, in cui teologia, esegesi e pastorale si compenetrino, senza che vengano meno le sollecitazioni scientifiche delle rispettive scienze.

I membri dello *Steering Committee*, sensibili a queste istanze, nella loro Introduzione hanno voluto andare oltre la semplice presentazione sintetica delle singole relazioni e della valutazione d'insieme per individuare delle sfide nuove che dovrebbero entrare nello studio della scienza biblica moderna. È stato così

evidenziato il bisogno di un ulteriore approfondimento teologico in temi quali: a) il modo variegato con cui l'influsso dello Spirito illumina quel processo che, passando attraverso la molteplicità delle fonti e la trasmissione orale o scritta, raggiunge come momento forte l'ispirazione dell'autore (o autori) originario nelle diverse fasi della formazione del testo e continua finché il lettore non accoglie la rivelazione biblica; b) lo statuto epistemologico dell'ispirazione e della verità biblica alla luce e in dialogo col pensiero filosofico contemporaneo; c) la possibilità di trovare contenuti negli scritti religiosi di altre religioni che mostrino esperienze di autentico incontro tra gli uomini e Dio; d) il significato teologico da dare alla varietà degli elenchi canonici esistenti nelle diverse chiese e confessioni; e) lo statuto dei metodi d'interpretazione biblica ed il suo rapporto con la "regula fidei"; f) la questione della polisemia del testo biblico nonché del rapporto esistente tra autore ispirato, testo ispirato e lettura nello Spirito, e via dicendo. Sono quindi molti i temi su cui la teologia è chiamata ancora a dare una risposta valida, con la consapevolezza che qualsiasi punto di arrivo sarà sempre l'inizio di una nuova tappa di sviluppo e attualizzazione.

Da quanto abbiamo detto rifulge il valore dell'opera recensita, in cui troviamo una riflessione capace di stimolare in modo nuovo il pensiero teoretico dell'ermeneutica biblica.

M. Tábet

J.-I. SARANYANA, *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina (1975-2000)*, («Teología» 1), Promesa, San José de Costa Rica 2001, pp.147.

El libro presenta una panorámica de la teología feminista en América Latina. El prof. Saranyana alarga así los estudios que hace pocos años había realizado sobre la discusión medieval acerca de la condición femenina (1993 y 1997), y continúa su trabajo en torno al proyecto de investigación sobre la teología en América Latina, del que había ya publicado el primer volumen (1999). Como se dice en el prólogo, en efecto, este trabajo que ahora se publica se incluirá en el tercer volumen, dedicado al siglo XX.

El primer capítulo —*Estado de la cuestión*— está dedicado a esbozar brevemente las etapas fundamentales del feminismo y a precisar algunos conceptos. Se aclara así, por ejemplo, lo que se entiende por teología feminista latinoamericana, teología mujerista y ecofeminismo. La primera se inspira en el método de la teología de la liberación, la segunda sería propiamente una teología del género mientras que las corrientes ecofeministas se mueven en la óptica de las religiones ancestrales.

El segundo capítulo —*Prehistoria de la "Teología feminista" y primeros pasos de la "Teología de la mujer"*— presenta un bosquejo histórico de los principales hechos que precedieron a la maduración de la teología feminista en América Latina, desde la década de los cincuenta hasta 1981. Se pasa revista a algunos documentos del Concilio Vaticano II, del episcopado latinoamericano, de organismos internacionales, de congresos de teología y de números especiales de revistas teológicas.

El tercer capítulo —*Las conferencias feministas y los monográficos de las revistas teológicas*— estudia la teología feminista latinoamericana a partir de la década de los ochenta, época en que irrumpe con decisión en el mundo teológico. El capítulo aborda someramente los encuentros, simposios, conferencias y congresos más importantes que han tenido lugar en América Latina desde 1983 hasta el año 2000. El enfoque es cronológico y se ofrece una información, a veces más detallada, sobre la temática de los congresos y sobre el contenido de las ponencias y comunicaciones, que en algunos casos aparecieron en números especiales de diversas revistas latinoamericanas, en las que se publicaron las actas de estas reuniones.

El cuarto capítulo —*Dos libros de entrevistas*— es una presentación del contenido de dos libros, editados por Elsa Tamez. En el primero, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer. Entrevistas*, San José (CR) 1988, se recogen las opiniones sobre la mujer de algunos/as teólogos/as de la liberación. En el segundo, *Las mujeres toman la palabra. En diálogo con teólogos de la liberación hablan sobre la mujer. Entrevistas*, San José (CR) 1989, se ofrecen las opiniones de varias/os teólogas/os sobre el libro precedente.

El quinto capítulo —*Algunas monografías recientes*— ofrece una reseña crítica de algunos libros escritos por teólogas: *La mujer, espacio de salvación*, de María Teresa Porcile Santiso; *Teología a ritmo de mujer e Intuiciones ecofeministas*, de Ivone Gebara; y de *Teología feminista — Teología de la liberación. La praxis como método de la Teología latinoamericana de la Liberación y de la Teología feminista*, de Elina Vuola.

El sexto capítulo —*Magisterio*— recuerda algunos pronunciamientos del magisterio papal y episcopal, como son la catequesis de Juan Pablo II, entre 1979 y 1980, en torno al tema "varón y mujer". La Encíclica *Mulieris dignitatem*, algunos documentos relativos al sacramento del Orden y la mujer, así como el Documento de la Cuarta Conferencia General del Episcopado de América Latina, que tuvo lugar en Santo Domingo.

El último capítulo —*Conclusiones (1975-2000)*— ofrece una breve síntesis de los aspectos más destacables de cuanto el autor ha reseñado. Básicamente distingue entre la "teología de la mujer" y la "teología feminista". Estima que en el primer campo se observan unas excelentes contribuciones, aunque piensa que debería otorgarse una mayor atención a la tradición patristica y a las aclaraciones

del magisterio, especialmente desde el Concilio Vaticano II. La teología feminista latinoamericana despegó a partir de octubre de 1983 cuando tuvo lugar en San Antonio (Texas) el "IX Simposio Internacional de Historia de la Iglesia en América Latina". En opinión del autor, esta corriente confunde la fenomenología de la religión con la teología, y ofrece serias dificultades de tipo doctrinal. La "teología mujerista" conduciría a una difuminación de lo específico cristiano.

El libro que reseñamos es muy útil para el conocimiento de la historia del feminismo latinoamericano. Contiene una gran información sobre autores, convenios, corrientes, publicaciones, que no siempre son de fácil acceso. En este sentido tiene un planteamiento más informativo que sistemático. Desde el punto de vista tipográfico hubiera sido de desear una revisión más cuidada del texto, pues en ocasiones faltan algunas líneas o palabras (cfr. por ejemplo la p. 59, la nota 69) o hay referencias que no corresponden (así, v. gr., el reenvío al apartado e) que se hace en la p. 73 debería ser en realidad al apartado 5, o el que se hace en la nota 84, que debería ser al apartado 6). Se trata, en definitiva, de un libro muy útil, que ayudará a conocer y valorar estas corrientes cada vez más difundidas en el mundo teológico.

J.A. Riestra

I. SCHOCHET, *Il Messia. Il concetto di Messia e di era messianica nelle regole e nella tradizione ebraica*, Lulav (Judaica Pocket), Milano 2000² (orig. ingl. *Mashiach*, Merkos L'Inyonei Chinuch, New York 1986), pp. 118.

Questo libretto costituisce un compendio teologico di ciò che Maimonide considerava nella Mishnè Torà uno dei 13 Principi Fondamentali della fede ebraica, cioè la fede nel Messia e nella redenzione messianica. L'autore, rabbino della *Kielcer Congregation* e professore di filosofia all'Humber College (Toronto, Canada), autorità riconosciuta nel campo della filosofia e della mistica ebraica, ha utilizzato nella sua esposizione i testi più rappresentativi del pensiero ebraico e delle fonti più autorevoli, soprattutto della Torà scritta, del Talmud e dei Midraschim. Il Libretto è formato da 8 capitoli e da 5 appendici, preceduti da una prefazione e seguiti da una bibliografia essenziale. Gli 8 capitoli trattano rispettivamente dell'era messianica (la ricostruzione del Tempio di Gerusalemme, il raduno dei dispersi, la fine del male e del peccato, la conoscenza di Dio, il modo universale di adorarlo, la resurrezione dei morti, le beatitudini, la fine della malattia e della morte), dei segnali che precederanno la venuta del Messia, della sua personalità, del modo di anticipare la sua venuta e dell'obbligo di attenderlo. Le cinque

appendici contengono: la prima, i testi principali della Mishnè Torà sul Messia (i cap. XI e XII), e le altre, alcune riflessioni riguardanti la tradizione ebraica sul profeta Elia quale araldo della redenzione, l'aspettativa del Messia ben Josef, la ricostruzione del Tempio e il modo di anticipare la venuta del Messia. I temi trattati sono, quindi, quelli che si aspetterebbero da un'opera del genere. Il contenuto riflette bene il pensiero dell'ebraismo conservatore su uno dei temi più centrali della sua fede.

L'interesse particolare del libro sembra trovarsi, a nostro avviso, nella sintesi che l'autore ha saputo realizzare in base alle fonti del pensiero ebraico, le quali vengono citate esplicitamente. Un'importanza particolare riguarda la lettura che Schochet fa degli avvenimenti più recenti, i quali, sembrano corrispondere, secondo lui, ai segni annunciati dai profeti riguardo la venuta dell'era messianica. Certamente l'autore non è un millenarista e le sue riflessioni sono pacate e sfumate. Il suo tentativo pare piuttosto indirizzato a non far dimenticare al pubblico a cui si rivolge (il mondo della cultura ebraica) che la redenzione messianica dovrà avvenire e che tutti devono essere pronti; anzi, che è possibile affrettare tale venuta attraverso lo studio della Torà e una osservanza scrupolosa della legge. In questo senso, penso si possa affermare che se è vero che un lettore cristiano scopre nella lettura dell'opera di Schochet molti aspetti che distinguono la propria fede messianica da quella ebraica, soprattutto il fermo convincimento che il Messia, Cristo Gesù, sia già venuto in carne mortale e abbia già portato a termine l'opera della redenzione, tuttavia, può rinvenire anche un elemento che in certo qual modo li accomuna: la credenza in una venuta futura del Messia. Per il cristiano, certamente, come confessa nel proprio Credo, il Cristo risorto ricomparirà di nuovo alla fine dei tempi in tutta la sua gloria e maestà per instaurare il Regno definitivo. Questo elemento della sua fede non può essere trascurato, e anche esso richiede di muoversi in un'aspettativa che si dovrà tradurre nell'essere sempre pronto, in un atteggiamento di fede e di amore, al compiersi di tale avvenimento futuro (cf Mt 24-25).

M. Tábet

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- AA.VV., *Un santo per amico. Testimonianze sul Beato Josemaría Escrivá, fondatore dell'Opus Dei*, Ares, Milano 2001, pp. 395.
- PIO G. ALVES DE SOUSA, *Patrologia Galaico-Lusitana*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2001, pp. 163.
- GIUSEPPE ANGELINI - MARIA IGNAZIA ANGELINI - PIERANGELO SEQUERI - ANNA-MARIA VALLI, *Cammini di perfezione cristiana. Modelli definitivamente superati?* («Sapientia», 4), Ed. Glossa, Milano 2001, pp. 144.
- F. ATTARD - P. CARLOTTI (a cura di), *Teologia morale e pastorale in dialogo. Studi in onore del prof. Guido Gatti* («Biblioteca di Scienze Religiose», 173), Las, Roma 2002, pp. 396.
- GIANCARLO BIGUZZI, *Velo e silenzio. Paolo e la donna in 1Cor 11,2-16 e 14,33b-36* («Supplementi alla Rivista Biblica», 37), EDB, Bologna 2001, pp. 199.
- ARTURO BLANCO - ANTONIO CIRILLO, *Cultura e teologia. La teologia come mediazione specifica tra fede e cultura* («Manuali», 9), Ed. Ares, Milano 2001, pp. 253.
- LUCIANO CANFORA - NIGEL G. WILSON - CLAUDIO BEVEGNI, *Fozio. Tra crisi ecclesiale e magistero letterario*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 82.
- GIANNI CAPPELLETTO, *In cammino con Israele. Introduzione all'Antico Testamento*, vol.I (Strumenti di Scienze Religiose), Ed. Messaggero Padova, 2ª ed. corretta e ampliata, Padova 1997, pp. 399.
- GIANNI CAPPELLETTO - MARCELLO MILANI, *In ascolto dei profeti e dei sapienti. Introduzione all'Antico Testamento*, vol.II (Strumenti di Scienze Religiose), Ed. Messaggero Padova, 3ª ed., Padova 2001, pp. 384.
- MASSIMO CAPRARA, *Gramsci e i suoi carcerieri* (con un saggio di Yaroslav Leon-tiev), Ares, Milano 2001, pp. 193.
- FLAVIO CAPUCCI, *Milagros de nuestro tiempo*, Rialp, Madrid 2002, pp. 180.
- PAOLO CARLOTTI, *Questioni di bioetica*, LAS, Roma 2001, pp. 160.

- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Temas actuales de escatología* (con una introducción del Card. Ratzinger), Palabra, Madrid 2001, pp. 152.
- PAOLO CARLOTTI, *Veritatis splendor. Aspetti della recezione teologica* («Biblioteca di Scienze Religiose», 167), LAS, Roma 2001, pp. 283.
- MAURIZIO CHIODI, *Il figlio come sé e come altro. La questione dell'aborto nella storia della teologia morale e nel dibattito bioetico contemporaneo* («Quodlibet», 10), Glossa, Milano 2001, pp. 386.
- JEAN CORBON, *Liturgia fundamental. Misterio - Celebración - Vida* (Presentación del Card. Roger Etchegaray), Palabra, Madrid 2001, pp. 267.
- ENRICO DAL COVOLO - RENATO UGLIONE (a cura di), *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano* («Biblioteca di Scienze Religiose», 170), LAS, Roma 2001, pp. 365.
- ELIO CROCE, *Più forte di Ebola. Diario dall'epidemia in Uganda* (Prefazione di Blaine Harden, introduzione di Dominique Corti), Ares, Milano 2001, pp. 212.
- MICHELE DOLZ, *Il Dio bambino. La devozione a Gesù bambino dai vangeli dell'infanzia a Edith Stein*, Mondadori, Milano 2001, pp. 229.
- JAVIER ECHEVARRÍA, *Itinerari di vita cristiana*, Ares, Milano 2001, pp. 203.
- JAVIER ECHEVARRÍA, *Para servir a la Iglesia. Homilias sobre el sacerdocio (1995-1999)* (Prólogo del Card. Darío Castrillón Hoyos, Prefecto de la Congregación para el Clero), Rialp, Madrid 2001, pp. 252.
- JOAQUÍN FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 483.
- AMADEO DE FUENMAYOR, *Ripensare il divorzio. La tutela dell'indissolubilità matrimoniale in uno Stato pluralista*, Ed. Ares, Milano 2001, pp. 102.
- JOSÉ ANDRÉS GALLEGUO - JOSÉ PÉREZ ADÁN (eds.), *Pensar la familia. Estudios interdisciplinarios*, Palabra, Madrid 2001, pp. 406.
- SCOTT HAHN, *La cena del Cordero. La Misa, el cielo en la tierra*, Rialp, Madrid 2001, pp. 204.
- GLORIA HERAS OLIVER, *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio* («Colección teológica», 105), Eunsa, Pamplona 2001, pp. 287.
- JOSÉ A. IBAÑEZ-MARTÍN (ed.), *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 2001, pp. 190.
- MARIO IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità* («Dissertatio». Series romana, 31), Glossa, Milano 2001, pp. 591.
- FRANCO MANZI - GIOVANNI CESARE PAGAZZI, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadelle Editrice, Assisi 2001, pp. 166.
- PAOLO MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar* («Dimensioni Spirituali», 15), Ed. Collegio San Lorenzo da Brindisi (Laurentianum), Roma 2001, pp. 456.

- THOMAS J. MCGOVERN, *Priestly Identity. A Study in the Theology of Priesthood*, Four Courts Press, Dublin 2002, pp. 320.
- LIVIO MELINA - JOSÉ NORIEGA - JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano: Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2001, pp. 423.
- BATTISTA MONDIN, *Dizionario storico e teologico delle missioni*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2001, pp. 508.
- FRANCESCO MOTTO (a cura di), *L'Opera Salesiana dal 1880 al 1922. Significatività e portata sociale*, vol I: Contesti, quadri generali, interpretazioni (Istituto Storico Salesiano, Studi 16), LAS, Roma 2001, pp. 469.
- FRANCESCO MOTTO (a cura di), *L'Opera Salesiana dal 1880 al 1922. Significatività e portata sociale*, vol II: Esperienze particolari in Europa, Africa, Asia (Istituto Storico Salesiano, Studi 17), LAS, Roma 2001, pp. 470.
- FRANCESCO MOTTO (a cura di), *L'Opera Salesiana dal 1880 al 1922. Significatività e portata sociale*, vol III: Esperienze particolari in America Latina (Istituto Storico Salesiano, Studi 18), LAS, Roma 2001, pp. 557.
- JOSÉ MORALES, *El Islam*, Rialp, Madrid 2001, pp. 238.
- JAVIER PALOS - CARLOS CREMADES (a cura di), *Diálogos de Teología (III). Fundamentos de la moral cristiana. Espiritualidad sacerdotal. Diálogo interreligioso*, Edicep, Valencia 2001, pp. 264.
- FRANCISCO PÉREZ HERRERO, *Pasión y Pascua de Jesús según San Marcos. Del texto a la vida* («Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos», 67), Burgos 2001, pp. 445.
- JACQUES PHILIPPE, *Tiempo para Dios. Guía para la vida de oración*, Rialp, Madrid 2001, pp. 117.
- JAIME PUJOL - FRANCISCO DOMINGO - ANASTASIO GIL - MATEO BLANCO, *Introducción a la Pedagogía de la fe* («Manuales de Teología», 25), Eunsa, Pamplona 2001, pp. 448.
- RAFAEL DE LOS RÍOS, *Cuando el mundo gira enamorado. Semblanza de Viktor Frankl*, Rialp, Madrid 2002, pp. 151.
- JUSTO LUIS SÁNCHEZ - JORGE MOLINERO, *I novissimi. Introduzione all'escatologia* («Biblioteca teologica di base», 4), Ares, Milano 2001, pp. 199.
- ANGELO SCOLA, *«Se vuoi, puoi guarirmi». La salute tra speranza e utopia*, Ed. Cantagalli, Siena 2001, pp. 133.
- PIERANGELO SEQUERI, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordini degli affetti* («Sapientia», 5), Ed. Glossa, Milano 2001, pp. 123.
- GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Oracoli, Profeti, Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico* («Biblioteca di Scienze Religiose», 171), LAS, Roma 2002, pp. 489.
- RAFAEL TERMES, *Antropología del capitalismo. Un debate abierto*, 2ª edición corregida y aumentada, Madrid 2001, pp. 379.

RÉAL TREMBLAY, *L'«Innalzamento» del Figlio, fulcro della vita morale* («Sapientia christiana», 6), Lateran University Press, Roma 2001, pp. 181.

PEDRO URBANO LÓPEZ DE MENESES, *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia* («Colección teológica», 104), Eunsa, Pamplona 2001, pp. 408.

INDICE

PRESENTAZIONE	3
S.E.R. MONS. JAVIER ECHEVARRÍA - PRELATO DELL'OPUS DEI Maestro, sacerdote, padre Profilo umano e soprannaturale del beato Josemaría Escrivá.....	7
FERNANDO OCÁRIZ L'universalità della Chiesa negli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá	37
PIERPAOLO DONATI Senso e valore della vita quotidiana	55
ARTURO CATTANEO Tracce per la spiritualità laicale offerte dell'omelia «Amare il mondo appassionatamente»	111
PAUL O'CALLAGHAN The Inseparability of Holiness and Apostolate. The Christian, 'alter Christus, ipse Christus', in the Writings of Blessed Josemaría Escrivá.....	135
VICENTE BOSCH Para una "Teología de la sinceridad" a través de los escritos del Beato Josemaría Escrivá.....	165

JERÓNIMO LEAL

- Apuntes para la historia de la expresión «primeros cristianos»
y su uso por el Beato Josemaría Escrivá 185

RECENSIONI

- A. ARANDA, «*El bullir de la sangre de Cristo*». Estudio sobre
el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá [C. Bermúdez] 201
- K. BERGER, *Ermeneutica del Nuovo Testamento* [M. Tábet] 204
- G. BIGUZZI, *Il velo e il silenzio* [B. Estrada] 210
- M. CIMOSA, *L'ambiente storico-culturale delle Scritture ebraiche*
[M. Tábet] 212
- M. DA ROCHA FELÍCIO, *Portugal e a definição dogmática da*
infalibilidade pontificia. Teologia, Magistério,
Debate Público [M. De Salis] 215
- P. DONATI, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come*
relazione sociale in una economia dopo-moderna [E. Colom] 220
- J. ECHEVARRÍA, *Itinerari di vita cristiana* [V. Bosch] 226
- B. ESTRADA, «*Lieti nella speranza*». *La gioia nel*
Nuovo Testamento [G. De Virgilio] 233
- M.F. FELDKAMP, *Pius XII. und Deutschland* [H. Sproll] 237
- A. GONZÁLES MONTES (dir.), *Las Iglesias Orientales*
[M. De Salis] 244
- M. MASINI, *Spiritualità biblica. Temi e percorsi* [M. Tábet] 251
- MONASTERO BENEDETTINE S. RAIMONDO, *Madre M. Teresa*
Maruffi (1780-1855): un carisma claustrale a servizio
dell'educazione [L. Sasso] 253
- J. MORALES, *El Islam* [E. Colom] 256
- J. MORALES, *Teología de las religiones* [L. Martínez Ferrer] 258
- M. MÜLLER, *Die Opposition Papst Klemens' XIII. und des*
Gallikanischen Episkopates gegen die Unterdrückung der
Gesellschaft Jesu in Frankreich 1761-1765.
- M. MÜLLER, *Die Entwicklung des höheren Bildungswesens*
der französischen Jesuiten im 18. Jahrhundert bis zur
Aufhebung 1762-1764. Mit besonderer Berücksichtigung der
Kollegien von Paris und Moulins [J.J. Schmid] 263
- F. OCÁRIZ BRAÑA, *Naturaleza, gracia y gloria* [C. Bermúdez] 265

SCHEDE

P.G. ALVES DE SOUSA, <i>Patrologia Galaico-Lusitana</i> [J. Leal]	269
L. CANFORA - N. G. WILSON - C. BEVEGNI, <i>Fozio. Tra crisi ecclesiale e magistero letterario</i> [S. Mas].....	270
E. COLOM, <i>Curso de Doctrina Social de la Iglesia</i> [E. Camino]	272
G. DE VIRGILIO, <i>Il messaggio dei Vangeli sinottici</i> [B.A. de C. Sampaio]	274
O. DURAND, <i>La lingua ebraica. Profilo storico-strutturale</i> [M. Tábet]	275
J. FERNÁNDEZ AGUADO (coord.), <i>La ética en los negocios</i> [E. Camino].....	276
<i>L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma, settembre 1999)</i> [M. Tábet]	278
J.-I. SARANYANA, <i>Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina (1975-2000)</i> [J.A. Riestra].....	280
I. SCHOCHET, <i>Il Messia. Il concetto di Messia e di era messianica nelle regole e nella tradizione ebraica</i> [M. Tábet]	282
 LIBRI RICEVUTI	 285
 INDICE	 289