

Pedro Rodríguez

«Amare il mondo
appassionatamente»:
25° anniversario

SANTITÀ NELLA VITA QUOTIDIANA

Il 26 giugno 1992 si è svolto all'Università di Navarra, a Pamplona, un solenne atto accademico in onore del Beato Josemaría Escrivá, fondatore e primo Gran Cancelliere di quella università. Con il rettore, prof. Alejandro Llano, hanno preso la parola i professori Carmen Castillo, Jesús Honorato, Leonardo Polo, Francisco Pons e Pedro Rodríguez. Pubblichiamo il testo della relazione del prof. Rodríguez, ecclesiologo della Facoltà di Teologia, che svolge un'approfondita analisi dell'omelia che il Beato Escrivá pronunciò proprio a Pamplona venticinque anni fa, l'8 ottobre 1967, in occasione dell'assemblea dei 40.000 amici dell'Università di Navarra. È un'omelia fondamentale, che ricapitola mirabilmente la spiritualità dell'Opus Dei come paradigma della spiritualità secolare cristiana, e che, con il titolo *Amare il mondo appassionatamente*, ha fatto il giro dei cinque continenti.

Domenica 8 ottobre 1967, il Fondatore dell'Università di Navarra, il Beato Josemaría Escrivá, ha pronunciato nel *campus* della nostra Università l'omelia da cui trae spunto il mio intervento di questa riunione accademica. Per la generazione di professori, allievi e amici dell'Università che ebbero la fortuna di ascoltarla essa divenne subito, semplicemente, «l'omelia del *campus*», e con questo nome familiare vi si riferiscono anche le successive leve di universitari. In questo anno della beatificazione del Fondatore della nostra Università ricorrono 25 anni da quella felice occasione. Si teneva la II Assemblea degli Amici dell'Università di Navarra. Mons. Josemaría Escrivá celebrò la santa Eucaristia all'aperto, su un altare collocato vicino alle colonne che conducono all'ingresso dell'edificio che ospita la biblioteca. Circa 40.000 persone hanno preso

parte a quella sacra celebrazione, disposte nella grande spianata prospiciente al palazzo del rettore. Era una bella giornata di sole. In quel presbiterio del tutto inusuale occupava un posto d'onore il nostro attuale Gran Cancelliere, mons. Alvaro del Portillo, che oggi presiede il nostro incontro. Mons. Javier Echevarría e Don Alfredo García Suárez servivano la Messa celebrata dal Fondatore. Mi si consenta di ricordare un privilegio, che in quella occasione il Signore ha voluto concedermi: quello di esercitare la funzione di diacono in quella celebrazione eucaristica, leggendo il brano del vangelo che nostro Padre avrebbe poi commentato. Sono testimone della commozione che il suo sguardo esprimeva quando baciò il libro sacro che gli presentavo. Poi, per trentacinque minuti, il Gran Cancelliere lesse con forza straordinaria, con voce chiara e pausata,

l'intero testo dell'omelia che aveva preparato per l'occasione. Mentre la pronunciava, in quella cattedrale senza pareti costituita dal *campus*, si poteva avvertire l'impatto che le sue parole producevano sulle persone convenute. Di quella omelia si conserva un filmato di tre o quattro minuti, che costituisce uno dei pezzi più preziosi dell'archivio storico della nostra Università.

Voglio sottolineare qualcosa che allora, come pure adesso, mi parve singolare. Era la prima volta – e, a quanto mi dicono, fu anche l'unica – che il Padre annunciava il vangelo leggendo un testo scritto. Aveva letto dei discorsi, ma non omelie. La sua attività omiletica, abbondantissima e indimenticabile, fu sempre diretta, con il libro dei vangeli tra le mani; tutt'al più, con una piccola scheda, per seguire una traccia prefissata. Così è stato, per esempio – e molti di voi la ricorderanno come un'altra grande occasione –, nel caso della prima omelia che pronunciò nella nostra Università. Mi riferisco a quella della Messa celebrata nella cattedrale di Pamplona, nell'ottobre 1960, in occasione della erezione in Università, da parte del Papa Giovanni XXIII, di quello che fino ad allora era stato lo Studio Generale di Navarra. La pubblicazione di molte delle omelie da lui pronunciate era solito farla sulla base del testo stenografato o registrato, e rivisto, naturalmente, prima di essere dato alla stampa. Non fece così in quella occasione. Il testo era scritto per esteso. Anzi: in quella occasione nostro Padre non solo recava con sé i fogli dei quali diede lettura, ma aveva disposto che l'omelia fosse stampata in anticipo e venisse distribuita dopo la Messa a buona parte dei presenti. Sappiamo inoltre che il nostro Fondatore, alcuni giorni prima di quell'8 ottobre, volle leggere e commentare quel testo a un gruppo di figli suoi a Madrid, rendendo loro noto che si trattava dell'omelia che avrebbe pronunciato a Pamplona. Gli esemplari di quella prima edizione, stampata a Madrid, sono ora dei pezzi di raro valore.

Se metto in risalto questo particolare è per manifestare, sul piano dell'analisi esterna del documento, il particolare significato che lo stesso Fondatore dell'Opus Dei attribuiva alla «omelia del *campus*». Il contenuto di quel testo, evidentemente, era stato profondamente meditato, parola per parola, e il Fondatore dell'Opus Dei aveva scelto deliberatamente di leggerlo nell'Università di Navarra e dall'Università di Navarra.

È necessario aggiungere un'altra considerazione. Fino all'ottobre del 1967, mons. Escrivá de Balaguer, pur avendo scritto molto, aveva pubblicato ben poco. Eccezion fatta per la bellissima meditazione dei misteri del Rosario (1), nell'ambito della letteratura di spiritualità cristiana il nome del nostro Gran Cancelliere veniva associato in

tutto il mondo a *Cammino*, il famoso *best-seller* di spiritualità contemporanea. Entrambi gli scritti risalivano a più di trent'anni prima e corrispondevano a un genere letterario completamente diverso: dialogico, meditativo, frammentario, quali i celebri «punti» di *Cammino*. Ora invece si trattava di un testo unitario che, nella sua brevità, affrontava in modo discorsivo aspetti di fondo di quella spiritualità che gli astanti avevano assimilato in profondità attraverso i «punti» di quel piccolo, grande libro. Questo spiega anche l'interesse che suscitò la summenzionata omelia. Gli studiosi del pensiero e della dottrina del nuovo Beato hanno messo ripetutamente in risalto la ricchezza teologica della dottrina contenuta in questo testo, nel quale sembra loro di trovare, in modo particolarmente sintetico e riassuntivo, gli elementi essenziali della spiritualità proposta dal Fondatore dell'Opus Dei. A questi punti di fondo vorrei dedicare il mio intervento, nella misura consentita dal tempo.

I titoli redazionali

Un primo approccio al tema ci porta a studiare i titoli che gli editori hanno dato all'omelia. Come è noto, nella sua prima edizione la «omelia del *campus*» non aveva un titolo proprio e non aveva neppure titoli a margine o sottotitoli intermedi. Lo stesso va detto delle edizioni fatte dalle riviste *Palabra* e *Nuestro Tiempo* (2). Contemporaneamente, però, altre due riviste europee, *La Table Ronde* di Parigi e *Studi cattolici* di Milano, hanno presentato ai propri lettori delle traduzioni con un proprio titolo, carico di allusioni: la prima, *Le matérialisme chrétien* (3); la seconda, *Amare il mondo appassionatamente* (4).

Gli editori de *La Table Ronde* avevano posto l'attenzione su quella espressione dell'omelia (cfr n. 115a) perché hanno ritenuto di poter cogliere in essa *assez bien* il senso totale del suo messaggio. Questo dicono espressamente in una nota redazionale che precede il testo (5). Si tratta di una formulazione paradossale (6) e sorprendente, di cui è ben consapevole il predicatore, che la scrive in corsivo. In effetti, di primo acchito nulla è più antitetico e non complementare dei due termini «cristianesimo» e «materialismo», che, tuttavia, il Fondatore dell'Opus Dei mette insieme, dircoci che è lecito parlare di un «*materialismo cristiano*, che si oppone audacemente ai materialismi chiusi allo spirito» (n. 115). L'orizzonte spirituale e l'antropologia impliciti in questa espressione sono, senza dubbio, di grande trascenden-



Pamplona, 8 ottobre 1967. Il fondatore e primo Gran Cancelliere dell'Università di Navarra, mons. Josemaría Escrivá, distribuisce la comunione durante la Messa celebrata nel *campus* universitario. In quell'occasione pronunciò l'omelia *Amare il mondo appassionatamente*, commentata in queste pagine. Alcuni studenti indossano la *beca*, l'insegna tradizionale delle università spagnole.

za: il Beato Josemaría Escrivá – è quanto senza alcun dubbio vogliono sottolineare gli editori di Parigi – intende proporre una possibilità di relazione dell'uomo con Dio che, partendo dagli aspetti più materiali ed esprimendosi attraverso essi, si eleva fino a Dio. Su questo torneremo più avanti.

L'editore di Milano, da parte sua, presentò quell'aspetto centrale della spiritualità servendosi di un'altra bellissima espressione dell'omelia. Essa è ripresa dal n. 118, alla fine, quando il nostro santo Fondatore si riferisce per un momento a sé stesso, dicendo di essere «un sacerdote di Cristo Gesù che ama appassionatamente il mondo». La redazione dice, presentando l'omelia, che si tratta della prima traduzione italiana «di un nuovo documento dello spirito, della dottrina,

dell'appassionato amore per le anime di mons. Escrivá de Balaguer». Ci sono, senza dubbio, differenti sfumature nelle espressioni «amore per le anime» e «amore per il mondo», quale è quella dell'omelia. Ma, comunque, il titolo adottato dalla rivista italiana, diversamente da quello francese, fa diretto riferimento allo spirito da cui scaturivano le parole di mons. Escrivá; da questo titolo si desume l'effettivo contenuto dottrinale dell'omelia. Anche questa espressione contiene elementi apparentemente contraddittori: il sacerdote è l'uomo del sacro, il testimone di ciò che trascende questo mondo; il sacerdote dell'omelia, invece, non è caratterizzato dal distacco dal mondo, ma piuttosto dall'amore per il mondo, da un amore che egli definisce appassionato. Se è così per un sacerdote, l'esistenza del comune cristiano

deve, a maggior ragione, possedere quella dimensione radicale: «Amare il mondo appassionatamente» (7). Il titolo dato dalla rivista italiana è stato adottato dalla maggior parte delle pubblicazioni di quel testo: l'«omelia del *campus*» è stata successivamente inserita nel libro *Colloqui con Mons. Escrivá* con quel titolo, quando nostro Padre era ancora in vita (8), libro pubblicato in diverse lingue. Il titolo «Amare il mondo appassionatamente» dev'essere considerato quale parte integrante del *textus receptus*.

Entrambi i titoli citati stanno a indicare, ripeto, aspetti molto significativi dell'omelia in questione. Tuttavia, se vogliamo cogliere il nucleo dottrinale di quel testo, essi non ci dispensano, ma anzi, ci spronano allo studio del testo medesimo. Questo richiede che se ne faccia l'analisi della struttura interna, dell'*iter idearum* che vi si scopre e del linguaggio che vi si impiega. Il nostro studio si muove, quindi, all'interno del testo stesso, del suo linguaggio e dei suoi intendimenti. Procediamo dunque nella nostra ricerca.

La struttura del testo

Si potrebbe indicare brevemente lo schema interno dell'omelia come segue:

1. Introduzione eucaristica (113a-b)
2. Corpo dell'omelia:
 - a) linea ascendente (113c – 116b)
 - b) linea discendente (116c–122)
3. Conclusione e «passaggio al rito» (123a-g)

Dobbiamo anzitutto ricordare che si tratta di un'omelia, e che il predicatore, perciò, concepisce il proprio servizio come annuncio delle *magnalia Dei*, che avranno il loro momento culminante – egli dice – in «questa impressionante Eucaristia che oggi celebriamo nel *campus* dell'Università di Navarra» (113a). In seno a questo cammino liturgico verso il Corpo e il Sangue di Cristo, il Beato Josemaría Escrivá intesse la parte centrale della sua omelia, incentrando sempre tutto sull'Eucaristia. Questo riferirsi di tutto il discorso all'Eucaristia si farà particolarmente vibrante nelle parole finali di richiamo dei fedeli alla fede: «Fede viva in questo momento – affermava – perché ci accostiamo al *mysterium fidei* (9), la Sacra Eucaristia; perché stiamo per prendere parte a questa Pasqua del Signore che rias-

sume e realizza le misericordie di Dio verso gli uomini».

Il corpo dell'omelia prende le mosse precisamente dal «significato escatologico» del sacro mistero. A parer mio, questo corpo dottrinale, anche dal punto di vista del fluire delle idee, ha uno svolgimento lineare, dapprima ascendente e poi discendente: il predicatore va ragionando e proponendo il suo messaggio in modo che alla fine del paragrafo 116b si può considerare che sia già acquisito il patrimonio dottrinale che egli vuole inculcare nei fedeli. Poco prima aveva detto che ciò che aveva appena esposto era «dottrina della Sacra Scrittura, che si trova, come sapete, nel cuore stesso della spiritualità dell'Opus Dei» (116a). È in quel momento, al culmine dell'ascesa, che dice: «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...». Il testo a stampa indica qui dei puntini di sospensione, che rispecchiano esattamente la pausa che mons. Escrivá fece nella lettura. Il capoverso successivo inizia con una voluta ripetizione: «Vivere santamente la vita ordinaria, vi ho detto. E con queste parole mi riferisco a tutto il programma del vostro agire cristiano». A questo punto comincia, in effetti, la parte discendente: da questo punto il nostro Gran Cancelliere andrà sgranando le conseguenze pratiche della dottrina spirituale fino a quel momento elaborata, in due tappe principali: la prima, «la vostra azione di cittadini nella vita civile» (116d–118a), e la seconda, «l'amore umano, l'amore autentico e puro fra un uomo e una donna» (121 e 122); tra le due si colloca un interessante *excursus* su diverse questioni dottrinali in rapporto al momento storico concreto (118b–120f). Anche questa parte discendente ha un andamento lineare, fino a giungere all'incontro con Cristo nell'Eucaristia, con il quale termina la sua predicazione.

Ritorniamo però sulla frase che si ripete al «culmine» – a quel passo dei paragrafi 116b e 116c – perché essa designa il tema dell'omelia e la zona principale del suo messaggio, il suo contenuto più profondo: «Vivere santamente la vita ordinaria». Con quell'espressione l'autore vuol fare riferimento, secondo le sue stesse parole, a «tutto il programma del vostro agire cristiano». Ecco qui, dunque, ciò che mons. Escrivá ha voluto esprimere nell'omelia del *campus*: l'essenza della santificazione della vita ordinaria di un uomo o di una donna cristiani. L'analisi letteraria del testo dimostra che, effettivamente, quella espressione è dominante nel corso di tutta l'omelia, costituendone come l'asse dottrinale.

Perciò non sarà superfluo fare l'enumerazione dei passi in cui essa compare, passi tutti di una

certa densità. In quella che abbiamo chiamato linea ascendente, prima di giungere al citato passo 116b-c, troviamo l'espressione ripetuta due volte. Una prima volta, dopo la descrizione degli elementi di quel tempio singolare che in quel momento era il *campus* dell'Università, egli diceva: «Non è forse vero che questo sguardo a ciò che abbiamo intorno vi conferma – con un'immagine viva e indimenticabile – che è la *vita ordinaria* il vero *luogo* della vostra esistenza cristiana?» (113f).

Il secondo punto presenta questa tassativa formulazione: «Non vi è altra strada, figli miei: o sappiamo trovare il Signore nella nostra vita ordinaria, o non lo troveremo mai» (114f).

Nelle frasi culminanti (116b-c), egli conia, come abbiamo visto, l'espressione *vivere santamente la vita ordinaria*, che acquisirà un significato tecnico nel resto dell'omelia.

Nella linea discendente l'espressione appare in contesti estremamente significativi. Di particolare rilievo il primo: «È evidente che in questo terreno come in tutti [sta parlando dell'azione sociale e politica] voi non potreste realizzare questo programma di *vivere santamente la vita ordinaria*, se non fruiste di tutta la libertà», ecc. (117b). Mons. Escrivá ci offre qui, come vediamo, una formula ancora meglio rifinita per cogliere il contenuto essenziale della sua omelia. Il nostro Gran Cancelliere torna a usare per la seconda volta il termine «programma» – in questa occasione più nel senso di «progetto» – per alludere a quel «vivere santamente la vita ordinaria» che sta predicando ai fedeli.

Il secondo passo serve a introdurre un'altra importante dimensione di quel «programma»: «E adesso, figlie e figli miei, permettetemi di soffermarmi su di un altro aspetto – particolarmente toccante – della *vita di tutti i giorni*. Mi riferisco all'amore umano, l'amore autentico e puro fra un uomo e una donna» (121a).

La conclusione di un'omelia è, sotto l'aspetto pastorale, il momento in cui si sottolinea e si intensifica, di fronte al Mistero, la *intentio docendi* di chi predica. Perciò non ci si deve meravigliare che in quel breve spazio che i liturgisti chiamano «passaggio al rito» compaiano i tre ultimi passi che ci interessano. Il primo di essi è l'inizio della conclusione: «Ormai devo concludere, figli miei. Vi dicevo all'inizio che le mie parole volevano annunciarvi qualcosa della grandezza e della misericordia di Dio. Ritengo di averlo fatto dicendovi di *vivere santamente la vita ordinaria*: perché una vita santa nel mezzo della realtà temporale – una vita senza risonanza, semplice, verace – non è forse oggi la manifestazione più commovente delle *magnalia Dei* (10), delle mirabili prove di misericordia che Dio ci ha dato sempre, e

che sempre continua a darci per salvare il mondo?» (123a). È evidente che qui è lo stesso autore dell'omelia che ci dice qual era il tema della sua predicazione: *vivere santamente la vita ordinaria*. È interessante sottolineare che il nostro Gran Cancelliere riteneva che predicare e diffondere questo «programma» è oggi la forma più emozionante di annunciare la grandezza e la misericordia di Dio.

Poco dopo l'oratore iniziava il suo vibrante appello alla fede, col quale finirà l'omelia: «perché senza fede viene a mancare la base stessa per la *santificazione della vita di tutti i giorni*» (123d).

Le ultime parole, ormai davanti al mistero imminente, sono queste: «Fede, infine, figlie e figli carissimi, per dimostrare al 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» (123g).

La linea ascendente dell'omelia

Le nostre considerazioni sulla struttura del testo ci hanno condotto a questa conclusione: secondo mons. Josemaría Escrivá, l'obiettivo della sua omelia era di esporre le linee fondamentali di ciò che è la vita ordinaria santificata di un uomo o di una donna cristiani. Un titolo dell'omelia non paradossale, bensì tematico e preso anch'esso dalle stesse espressioni del predicatore, potrebbe essere, quindi, quello che abbiamo visto: «Vivere santamente la vita ordinaria». Oppure anche quest'altra formulazione, perfetta, che abbiamo appena visto nella conclusione dell'omelia: «Una vita santa nel mezzo della realtà temporale». Al di là della semplicità di questi titoli e di questo tema, il nostro Gran Cancelliere stava proponendo in realtà, nelle sue linee più profonde, quella che potremmo chiamare con parole nostre la sua «teologia spirituale della secolarità cristiana». In altre parole, nell'omelia del *campus* si trova una comprensione della rivelazione divina e della missione della Chiesa – e, quindi, del cristiano – in cui l'agire *storico* dell'uomo, nelle sue grandi e nelle sue più piccole realizzazioni terrene, appare pienamente redento, assunto e integrato nella dinamica della salvezza. Questa comprensione viene costruita e manifestata, com'è logico, in quella che abbiamo chiamato «linea ascendente» dell'omelia. La linea discendente consiste nel ricavare le conseguenze, nell'esplicitare e nel far

comprendere nella pratica ciò che è già stato fondamentalmente acquisito nella linea ascendente. A questa comprensione dedichiamo le pagine che seguono.

Premettiamo un'osservazione. La dottrina che mons. Escrivá espose nel *campus* della nostra Università – come disse egli stesso in quell'occasione – si trova «nel cuore stesso della spiritualità dell'Opus Dei» (116a). Perciò essa non era nuova: era quella che stava predicando dal 2 ottobre 1928, quando il Signore gli fece «vedere» l'Opera (11). Ora torna ad esporla perché coloro che lo ascoltano la comprendano – egli dice – «con una luce tutta nuova» (114b). Si tratta, del resto, della dottrina non solo originaria, ma costantemente insegnata, come appare sottolineato nella allusione alla «ostinata insistenza» con cui aveva sempre predicato «che la vocazione cristiana consiste nel trasformare in endecasillabi la prosa quotidiana» (116b). Così è, in realtà. Ma mons. Josemaría Escrivá non ha mai inteso quel messaggio spirituale, che Dio gli aveva ispirato con forza indimenticabile, come una specie di meteorite conficcato e immobile sulla crosta terrestre, bensì come una semente che cresce fecondata dalla grazia di Dio. Perciò il nostro Fondatore andò via via approfondendo il messaggio del 2 ottobre 1928 nel corso di tutta la sua vita; e lo faceva seguendo la strada di cui danno testimonianza la vita della Chiesa e, soprattutto, le vite dei santi. Mons. Josemaría Escrivá, in effetti, approfondì il messaggio di quel 2 ottobre per mezzo delle ulteriori luci – a volte di carattere straordinario (12) – che Dio gli concesse e, in modo più ordinario, attraverso una costante riflessione sul messaggio stesso, realizzato nel contesto della sua esperienza spirituale e storica: gli avvenimenti della vita della Chiesa e dell'Opera e, in genere, della storia umana, quali egli li percepiva, gli fornivano la materia indispensabile per l'esercizio della propria responsabilità, anche di quella che gli proveniva dal tesoro che Dio gli aveva posto tra le mani.

Quando mons. Josemaría Escrivá predicò nel *campus* della nostra Università era da poco terminato il Concilio Vaticano II. La costituzione *Lumen gentium* aveva proclamato, con solennità senza precedenti, la chiamata universale dei cristiani alla santità; da parte sua, la costituzione *Gaudium et spes* aveva sottolineato la bontà originaria del mondo e il valore del lavoro umano quando si trattava di comprendere le relazioni del mondo con la Chiesa. Due temi, quelli delle due Costituzioni conciliari, che si trovavano già al centro del messaggio del 2 ottobre 1928 e che negli anni immediatamente successivi alla fondazione dell'Opus Dei erano a malapena compresi da pochi. Questo era il contesto ecclesiale im-

mediato della nostra omelia: quello che negli anni Trenta – allora non così lontani – aveva provocato sospetti, incomprensioni e persino accuse di deviazione dottrinale e di eresia, era diventato ora dottrina conciliare. A parer mio, questa dottrina del Concilio Vaticano II e lo spirito della *Gaudium et spes* ci rendono ragione del linguaggio e dello stile delle argomentazioni con cui il Fondatore dell'Opus Dei affrontò in quell'occasione la tematica tante volte predicata. Quella dottrina gli consentiva di esprimersi con un linguaggio teologico incisivo, quasi polemico, che sottolineava le antitesi, conferendogli una forza pedagogica straordinaria, che faceva sì che la dottrina rimanesse profondamente incisa in coloro che lo ascoltavano.

D'altra parte, quell'ottobre 1967 era a un passo da quell'evento culturale noto come «maggio '68», in cui si fece cumulo di una congerie di utopie e di delusioni. Sul piano della vita ecclesiale stavano già verificandosi con moto crescente le manifestazioni di una interpretazione secolarizzata – così la chiamò Paolo VI – del Concilio Vaticano II, foriera di una tremenda crisi: in primo luogo nell'ambito di ordini e congregazioni religiose, poi nel clero secolare e infine nella vita dell'intero Popolo di Dio. Fu Louis Bouyer colui che diagnosticò, a parer mio cogliendo nel segno, quella sequenza (13). Era l'epoca in cui risuonava negli ambiti ecclesiastici la teologia anglosassone della secolarizzazione. Era l'epoca in cui John A. T. Robinson col suo *Honest to God* divulgava la spinta a una radicale secolarizzazione del cristianesimo, lasciando senza respiro gli ambienti del clero e dei seminari spagnoli, e in cui la rivista *Time* dedicava la sua *Cover Story* alla «teologia della morte di Dio». Era l'epoca, allo stesso tempo, del predominio marxista nelle Università europee e del dialogo col marxismo come unica prospettiva intellettuale dignitosa per i cristiani...

Se collego questi ricordi è perché il nostro Gran Cancelliere, predicando nel *campus* dell'Università e in senso contrario rispetto a quello che ci si poteva aspettare, non collocò in modo dialettico la sua omelia «contro» quelle false teologie della secolarizzazione, ma la sua parola puntò criticamente – come ho già rilevato – contro posizioni di segno opposto: in particolare contro una «tradizionale» deformazione che potremmo definire clericale, sacralizzante e falsamente pia. Fu da questa posizione dialettica che il nostro Gran Cancelliere annunciò nel *campus* la novità del Vangelo. Presentò non un attacco al secolarismo, ma una profonda ottica cristiana per la comprensione della secolarità. Questa sua prospettiva era piena di amore e di fedeltà alla Chiesa, e superava radicalmente, senza nominarle e mirando a e-

levarle, le impostazioni di una falsa secolarizzazione.

Tre tesi sulla secolarità cristiana

Le considerazioni che precedono aiutano a comprendere perché il nostro Fondatore abbia costruito la «linea ascendente» della sua omelia intorno al doppio binomio spirito-materia e spiritualismo-materialismo. Su di esso egli ha costruito le tre tesi fondamentali della sua omelia. Vediamole.

a. Il «luogo» dell'esistenza cristiana

«È la vita ordinaria il vero *luogo* della vostra esistenza cristiana» (Prima tesi).

Il punto di partenza di tutta l'omelia è stata, come abbiamo detto, la squalifica dei falsi spiritualismi, cioè di una nozione falsata della spiritualità. Mons. Josemaría Escrivá intendeva controbattere un equivoco che ha comportato gravi conseguenze storiche: l'esistenza cristiana intesa «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» (113c). Secondo il Fondatore dell'Opus Dei, a causa di questa concezione, «il tempio diventa il luogo per antonomasia della vita cristiana». La conseguenza è evidente: «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» (113d). Si profilano già le antinomie spirito-materia, mondo ecclesiastico-mondo comune, tempio-vita ordinaria, ecc., che sono caratteristiche del «monismo» spiritualista. La condanna teologica e pastorale di questi atteggiamenti ha nell'omelia una insolita solennità ed è preliminare a ogni argomentazione: «In questa mattina di ottobre, nel momento in cui ci disponiamo ad addentrarci nel memoriale della Pasqua del Signore, rispondiamo con un semplice *no* a questa visione distorta del cristianesimo» (113e).

L'argomentazione su cui sta per basare la «tesi» — che intende chiaramente condivisa da quell'immensa assemblea — non è educativa, ma esisten-

ziale. Rimanda l'uditorio alla considerazione dell'esperienza cristiana che sta vivendo in quella liturgia: «Pensate un momento alla cornice della nostra Eucaristia, della nostra Azione di Grazie: ci troviamo in un tempio singolare». E l'oratore enumera le cose che avevamo davanti agli occhi: il *campus*, le Facoltà universitarie, le gru per la costruzione dei nuovi edifici, la Biblioteca, il cielo di Navarra... Prendendo lo spunto da tutto questo, il Gran Cancelliere arriva a quel primo punto di sintesi del suo discorso che abbiamo chiamato prima tesi: la vita ordinaria, vero *luogo* dell'esistenza secolare cristiana.

Questa semplice affermazione, che sarà commentata e spiegata in diverse forme nel corso dell'omelia, contiene *in nuce* tutta la sua teologia della secolarità. L'espressione *luogo* ha qui, come in altri scritti del Fondatore dell'Opus Dei, un significato tecnico: è una categoria antropologica e teologica, che serve per indicare le coordinate storiche dell'incontro con Cristo e, perciò, dell'esistenza umana nella sua concretezza. Mons. Escrivá ci stava dicendo che il *luogo* non è il «tempio» — inteso come «fenomeno» della sociologia ecclesiastica — bensì «la vita ordinaria» nel suo divenire personale e polivalente, che l'oratore stesso spiega in questo modo: «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» (113f).

Impostando le cose in questi termini, mons. Josemaría Escrivá ha posto la persona umana, cioè l'uomo in carne e ossa, con la sua vita di tutti i giorni, al centro della vita e della missione della Chiesa. Questo trasferimento dal tempio al mondo è quello che già aveva presente sant'Agostino quando diceva, proprio mentre predicava in un tempio: «*Domus nostrarum orationum ista est, domus Dei nos ipsi*» (14). In realtà, è il tema di Pietro, del tempio fatto di pietre vive, che domina la liturgia rinnovata della dedicazione dei templi. Ed è anche l'orientamento che indicherà Giovanni Paolo II con la *Redemptor hominis*, quando dice ripetutamente che «questo uomo è la via della Chiesa» (15). Sant'Agostino concludeva: «*Si domus Dei nos ipsi, nos in hoc saeculo aedificamur ut in fine saeculi dedicemur*». Il resto della «linea ascendente» della nostra omelia è una spiegazione di come si va costruendo in questo mondo quel tempio che sarà consacrato alla fine dei tempi.

b. Il valore e la dignità della materia

«Le situazioni che sembrano più banali, per il fatto di derivare dalla materia stessa, sono metafisicamente e teologicamente di gran valore: sono il

mezzo e l'occasione del nostro continuo incontro con il Signore» (Seconda tesi).

È questo il momento di esporre la seconda tesi, che abbiamo qui sopra formulato. In effetti, mons. Escrivá prosegue nella sua esposizione mostrando, ora in forma positiva, ciò che gli spiritualismi ignorano o negano: il valore della materia. Questa seconda sezione dell'*ascensus*, dal punto di vista lessicale, ha inizio nelle ultime righe del n. 113: «È in mezzo alle cose più *materiali* della terra che ci dobbiamo santificare, servendo Dio e tutti gli uomini» (113f). Qui troviamo per la prima volta nell'omelia la parola «materia», che ricomparirà sovente in questa sezione. L'idea centrale è ora che quella «vita ordinaria», della quale veniva parlando nei paragrafi precedenti, quel «luogo» dell'esistenza cristiana, comprende anche le realtà «materiali» e la si comprende appieno solamente attraverso l'apprezzamento positivo della «materia». Questo apprezzamento positivo è il presupposto metafisico e antropologico della teologia della secolarità cristiana che il nostro Cancelliere andava esponendo. Non ci può quindi stupire l'inusuale intensità con cui, pur nella brevità dell'omelia, egli si soffermò a trattare questo punto. Seguendo il suo modo abituale di affrontare il tema, basò la propria tesi sul racconto biblico della Creazione del mondo nella sua realtà materiale e spirituale: «Jahvè lo guardò e vide che era buono» (114a). L'uomo è fatto di materia e spirito, e Dio lo ha posto a vivere in mezzo alle realtà materiali.

Nel contesto di questa seconda sezione compare un termine e un concetto – «disincarnazione» – che illumina il senso di tutto il discorso. In realtà, è un altro modo di indicare i falsi spiritualismi. Mons. Escrivá contesta a queste antropologie non il loro apprezzamento positivo delle realtà spirituali, bensì, come ho già detto, la loro tendenza monista nel considerare l'uomo. Con le sue parole: «Il senso cristiano autentico – che professa la risurrezione della carne – si è sempre opposto, come è logico, alla *disincarnazione*, senza tema di essere tacciato di materialismo» (115a). «Disincarnazione»: è questa la parola e questo è il concetto. Perfezione umana, unione con Dio, santità, ecc., sarebbero intese come «superamento» della carne, del corpo, della materia, e di quanto questa realtà materiale comporta. Mons. Escrivá ha affermato tutto il contrario. Per lui è questo, potremmo dire, *articulus stantis et cadentis hominis christiani*: la «disincarnazione» deforma, questo è certo, la concezione cristiana dell'uomo, ma per quanto concerne la teologia cristiana della secolarità non solo rappresenta un ostacolo, ma elimina radicalmente ogni possibile accesso ad essa. Di qui la formula paradossale e pedagogica: «È consentito, pertanto, parlare di un

materialismo cristiano, che si oppone audacemente ai materialismi chiusi allo spirito» (115a). Si vede subito quello che per lui significa: affermare la dottrina biblica e patristica tradizionale – l'uomo formato da anima e corpo, da spirito e materia – ma mettendo l'accento nel suo ragionamento sulla realtà materiale, ignorata o negata dagli spiritualismi. Materia, però, aperta allo spirito, a differenza delle diverse forme di materialismo monista che la costituzione *Gaudium et spes* ha bollato, e che il nostro Fondatore chiamava qui «i materialismi chiusi allo spirito».

È vero che si sarebbero potute dire le stesse cose parlando di uno «spiritualismo cristiano» in contrasto con gli «spiritualismi chiusi alla materia»: l'uomo verrebbe così inteso non come un angelo, ma come uno spirito incarnato e perciò «aperto alla materia». Ma questa angolazione toglierebbe molto alla forza della *intentio docendi* del testo, così efficacemente resa dalla formulazione «materialismo cristiano». Questa dottrina procede dall'insegnamento di san Paolo intorno all'uomo, ripetutamente citato nell'omelia, che avrà peraltro un momento particolarmente rivelatore nella «linea discendente», quando, nel contesto dell'amore umano, dice ai fedeli: «La preghiera contemplativa scogherà dal vostro cuore ogni volta che mediterete questa grandiosa verità: una cosa così materiale come il mio corpo è stata prescelta dallo Spirito Santo per stabilirvi la sua dimora..., io non appartengo più a me stesso..., il mio corpo e la mia anima – tutto intero il mio essere – sono di Dio...» (121e). Questo passo fornisce ulteriori luci per comprendere meglio il nostro tema. Come in san Paolo, la nostra omelia considera l'uomo nella sua totalità, ma partendo dal basso, da ciò che è più umile, dal corpo, da ciò che è materiale, che non si «giustappone» allo spirito, ma che è – anche il corpo, e non solo lo spirito – «tempio dello Spirito Santo».

Il tema della «materia», ripeto, è così centrale nell'omelia da far sì che mons. Escrivá ritenga di dover offrire ai fedeli una base non solo «teologica» – dalla Genesi, come abbiamo visto – ma soprattutto cristologica. Ciò che egli sta proponendo ai fedeli, ci chiarisce, è mera coerenza con la *lex incarnationis* che presiede all'economia della grazia. Ma non si sofferma sulla cristologia propriamente detta, che dà per conosciuta, ma avanza fino ai segni sacramentali, «orme dell'Incarnazione del Verbo, come dissero gli antichi» (115b), il che gli consente di considerare di nuovo il senso dell'Eucaristia. «Che cosa sono i sacramenti [...] se non la manifestazione più evidente di questa strada che Dio ha scelto per santificarci e condurci al Cielo? Non vedete che ogni sacramento è l'amore di Dio, con tutta la sua forza creatrice e redentrice, che si dona a noi servendosi di mezzi

materiali? Che cos'è questa Eucaristia – ormai imminente – se non il Corpo e il Sangue adorabili del nostro Redentore, che si offre a noi attraverso l'umile materia di questo mondo – vino e pane –, attraverso gli "elementi della natura, coltivati dall'uomo", come l'ultimo Concilio ecumenico ha voluto ricordare?» (16). Quindi il fatto che Cristo si è fatto uomo – anzi, come dice san Giovanni, si è fatto carne – e di conseguenza tutta l'economia sacramentale – che assume la materia al servizio della Redenzione – secondo mons. Escrivá rivelano il significato della secolarità cristiana e ne costituiscono il fondamento dottrinale. Pertanto il nostro Gran Cancelliere manifestò ai fedeli un compito sorprendente del quale essi erano responsabili: «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 Cristo» (114e). In questo compito inatteso si fondono i due piani: quello originario della Creazione, e il nuovo piano della Redenzione operata da Gesù Cristo. Da questa formula proviene, come si sarà osservato, quella che abbiamo chiamato «seconda grande tesi» dell'omelia.

Ci si rende conto da quanto detto che «materia», nel linguaggio della nostra omelia, 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. In effetti, è un linguaggio che dalle sue basi metafisiche si apre e include le realtà antropologiche. Per questo le formule usate sono sovente enumerative: «Dio vi chiama per servirlo nei compiti e attraverso i compiti civili, materiali, temporali della vita umana» (114b); «questo Dio invisibile lo troviamo nelle cose più visibili e materiali» (114d); si deve restituire «alla materia e alle situazioni che sembrano più comuni...» (114e). In sintesi: la posizione metafisica e teologica della «materia» nel discorso di mons. Escrivá è la seguente: la dignità della materia ha le sue radici proprio nella sua relazione con lo spirito, nella sua capacità di servire lo spirito e di esserne penetrata, trovando in questo servizio la propria vera destinazione. Il compito di recuperare «il nobile senso originario» delle realtà materiali viene descritto dal nostro Fondatore testualmente con questa espressione: «spiritualizzarle»; non certamente nel senso degli spiritualismi che si vergognano di ciò che è materiale, ma in quest'altro ben preciso: renderle partecipi del destino dello spirito, ovvero – il che è lo stesso in termini soteriologici – fare di esse «mezzo e occasione del nostro incontro continuo con Gesù Cristo» (114e).

Per l'esatta comprensione di questa seconda tesi dobbiamo ricordare che il nostro Gran Cancelliere aveva sempre presente nella propria esposizione la grande legge dell'economia salvifica che potremmo formulare in questo modo: nella vita cristiana, ogni cosa è, allo stesso tempo, dono e compito, indicativo e imperativo, regalo divino e responsabilità umana. L'aspetto di «compito» è quello formalmente sottolineato nel paragrafo che ho appena citato. Ma quell'imperativo è possibile e ha significato perché la realtà stessa di cui andiamo in cerca ci è stata data da Dio: nell'economia della grazia, l'imperativo si basa sempre sull'indicativo. In altre parole: il compito di cercare Cristo è possibile solo perché Egli, gratuitamente, si è dato e si dà a noi: «Io sarò con voi fino alla consumazione dei secoli» (17).

Tornando al nostro discorso, la lotta che il Beato Josemaría Escrivá ci propone per trasformare la materia in «mezzo e occasione» di incontro con Cristo si basa sul fatto che il Signore lo si trova in essa: «In tutto lo sconfinato panorama del lavoro, Dio ci aspetta ogni giorno» (114b). Il dono e il compito si compenetrano felicemente in questa formulazione: «C'è un qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi scoprire» (114b). «Vi assicuro, figli miei, che quando un cristiano compie con amore le attività quotidiane meno trascendenti, in esse trabocca la trascendenza di Dio» (116b). Qui il dono e il compito sembrano fondersi nella vita reale del cristiano, così che la sua vita in mezzo alle realtà secolari comincia già a essere «una vita nascosta con Cristo in Dio» (18). Ma qui siamo già nell'ambito della terza tesi.

c. La «unità di vita» del cristiano

«Non ci possono essere due vite: una per la relazione con Dio e un'altra, distinta e separata, per la realtà secolare; ma una sola vita, fatta di carne e spirito, ed essa deve essere santa e piena di Dio» (Terza tesi).

L'articolazione delle due tesi precedenti è questa: se la vita ordinaria è il «luogo» dell'esistenza cristiana (prima tesi), è perché la materia e ciò che sembra più comune sono diventati, sul piano della grazia, mezzo e occasione dell'incontro con Cristo (seconda tesi). Ora, da queste due tesi mons. Escrivá deriva come conclusione questa terza, che mi pare esaurisca il processo ascendente dell'omelia.

Il concetto e l'espressione «unità di vita» sono caratteristici della dottrina spirituale di mons. Josemaría Escrivá e li si può trovare analizzati nella bibliografia che si è occupata dell'argomento. Qui ci interessa solamente comprendere questa dottrina sulla base della dinamica interna dell'o-

melia e, pertanto, nella sua intima connessione con le due tesi precedenti. Il nostro Gran Cancelliere prende qui in considerazione uno dei più grandi problemi che si presentano all'orizzonte spirituale contemporaneo: la separazione tra fede e vita, che il Concilio Vaticano II (19) ha definito uno degli errori più gravi della nostra epoca, e che il Fondatore dell'Opus Dei cercava già di spiegare, come egli dice, «a quegli universitari e a quegli operai che mi seguivano verso gli anni trenta».

La tesi concernente la «unità di vita», come pure le altre due che la precedono, ha nella nostra omelia il contesto immediato nell'analisi del falso spiritualismo. Il Fondatore dell'Opus Dei ci dice che, in relazione a quegli spiritualismi, che vedeva tanto diffusi tra i cristiani, sono possibili due soluzioni del problema. La prima, che mons. Escrivá describe all'inizio dell'omelia, è quella formalmente «spiritualista»: l'unità di vita si cerca di attuarla nella «sociologia del tempio», nel senso dell'espressione di cui abbiamo già parlato. Questa impostazione rinuncia *de facto* a una proiezione salvifica sulla storia umana e si rifugia nella precaria unità che offre quel «"mondo"» a parte, che si spaccia per l'anticamera del Cielo, mentre il mondo comune va per la sua strada» (113d). Dall'altra parte stanno coloro che hanno ricevuto una «formazione» cristiana impostata sullo spiritualismo, ma che vivono e vogliono continuare a vivere nel «mondo comune». Di questi cristiani si occupa il Fondatore nei passi dell'omelia che ora studiamo. Si tratta degli uomini e delle donne che, non piegandosi acriticamente alla tesi spiritualista, si trovano quasi costretti a una 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» (114c). La diagnosi della situazione viene formulata col nome di una grave malattia, ben nota agli psicologi: «schizofrenia». In un ampio numero di fedeli cristiani si è verificata una specie di schizofrenia spirituale, di fronte alla quale mons. Escrivá reagisce energicamente. Il passo merita di essere citato alla lettera anche per il suo stile vigoroso e pieno: «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» (114d).

Con questa formulazione il nostro Gran Cancelliere affermava la terza tesi nel suo contenuto positivo: egli non si limita, in effetti, a mettere in evidenza quella «schizofrenia», vale a dire, la du-

plice forma di doppia vita (quella formalmente spiritualista e quella che ne deriva), ma indica anche dove sta la «salute spirituale», che egli chiama «unità di vita». Ma questa «unità di vita» il cristiano non la ottiene attraverso complicate operazioni in zone recondite dello spirito, bensì col vivere la vita corrente, quella vita del «mondo comune» sottovalutata dall'impostazione spiritualista. Per il nostro Fondatore c'è una «unica vita» e l'accento viene posto, come ci si poteva aspettare in base alle due tesi precedenti, sul fatto che ciò che dà unità a questa vita è l'incontro col Dio invisibile che avviene nelle cose più visibili e materiali. «In tutto l'immenso panorama del lavoro Dio ci attende ogni giorno». Forse la formulazione più completa per descrivere questa dinamica unificante della vita è la seguente: «Sappiatelo bene: c'è *un qualcosa* di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi scoprire» (114b). È qui, probabilmente, il punto culminante della terza tesi: l'unità tra la vita di relazione con Dio e la vita quotidiana – lavoro, professione, famiglia – non viene dal di fuori, ma si dà nel seno stesso di questa vita d'ogni giorno, perché proprio qui, nella vita ordinaria, ha luogo una ineffabile «epifania» di Dio, particolare e personale per ciascun cristiano: quel qualcosa di santo che ciascuno deve scoprire.

Non possiamo perdere di vista che in questa tesi, così come in tutto lo svolgersi dell'omelia e più formalmente in quella che ho chiamato «linea ascendente», il punto a cui mira mons. Escrivá è fondare la *secolarità* cristiana, partendo dal presupposto che il suo uditorio ha fatto propri i concetti di base dell'*identità* cristiana. Per esempio, il nostro Gran Cancelliere non ha bisogno di parlare nella sua omelia del Battesimo, fonte dell'*identità* del cristiano nella Chiesa e, quindi, della vita che deve esser vissuta in quella secolarità che mons. Escrivá vuol fare comprendere. Il fatto è che il Battesimo, i doni della grazia, i sacramenti, tutte queste realtà costitutive dell'essere della Chiesa e del cristianesimo, sono il presupposto, continuamente presente, di tutto il discorso sulla secolarità. Il modo in cui il nostro Fondatore, nella sua omelia, fa gravitare il discorso intorno a queste realtà sta, come abbiamo visto, nel centrare l'omelia sul sacrificio eucaristico. L'Eucaristia, che è il centro e la radice – come disse egli stesso – di ogni realtà nella Chiesa e nel cristiano, è il permanente punto di riferimento di tutte le riflessioni. Questo aspetto è importante per comprendere la dottrina circa l'«unità di vita» che ci viene presentata nell'omelia. L'unità nella vita del cristiano può venire solamente, com'è ovvio, dall'*identità* cristiana: vale a dire, dalla «vita nuova» che il Battesimo e la grazia donano

alle nostre anime, dalla nuova creazione in Cristo, dalla filiazione divina del cristiano che, figlio di Dio nel Figlio, cerca in ogni momento il compimento della volontà del Padre. È proprio qui dove si innesta il momento *secolare* dell'«unità di vita» che il Fondatore dell'Opus Dei ha descritto nella sua omelia del *campus*: il cristiano che vive nel «mondo comune», solo nella propria condizione di figlio di Dio che vuol fare la volontà del Padre può scoprire quel qualcosa di santo e divino che sta nascosto nelle situazioni più comuni. Senza la vita di Cristo nell'anima, il mondo «materiale» diventa opaco e impenetrabile. Esprimendolo in termini positivi e con le parole stesse dell'omelia, «quando un cristiano compie con amore le attività quotidiane meno trascendenti, in esse trabocca la trascendenza di Dio» (116b). Per opera di Cristo e della vita della grazia il mondo comune diventa «epifania» di Dio.

Con questo abbiamo approfondito anche il senso dell'espressione «*materializzare* la vita spirituale», che il Fondatore dell'Opus Dei impiega nell'omelia per indicare, in modo metaforico e immaginifico, l'unità di vita del cristiano nel mezzo delle realtà secolari, ciò che è stato chiamato con felice espressione l'«esistenza secolare cristiana» (20).

Riflessione finale

I Padri greci fecero la distinzione, divenuta classica, tra «teologia» ed «economia», essendo questa la rivelazione di quella nella storia, che si dà come disegno divino di salvezza; disegno inteso, per l'appunto, a introdurre l'uomo – a cominciare da qui, sulla terra – nel gaudio dell'eterna «teologia», contemplazione beatifica di Dio Uno e Trino. La dottrina di mons. Josemaría Escrivá si muove, a mio avviso, in questo ordine di idee o, meglio, di realtà. Le sue opere rispecchiano una eccezionale penetrazione e consapevolezza della «economia» divina, nella quale il Fondatore dell'Opus Dei vede come si ricordano i due piani della Creazione e della Redenzione, dando una dimostrazione unitaria dell'immenso amore di Dio per la creatura umana. A parer mio, l'omelia del *campus*, che ho cercato di presentare nelle sue dimensioni essenziali, è un testo paradigmatico di quel *sensus* dell'economia della salvezza peculiare del nostro Gran Cancelliere, del quale mi sono occupato alcuni anni orsono in uno studio monografico sull'argomento (21). La mia

conclusione di allora, sempre sulla base degli stessi testi, era la seguente: che per mons. Escrivá l'«economia» è il mistero dell'abbassamento (condiscendenza, *synkatábasis*) di Dio e dell'elevazione dell'uomo fino a Dio, del suo «indiarsi». La cerniera dei due momenti dell'economia è Cristo, espressione e pedagogia dell'amore infinito del Padre: Cristo in Sé e Cristo nell'uomo. L'opera di mons. Escrivá – scrissi allora (22) – è «una contemplazione continua di questa Incarnazione Redentrica sotto l'aspetto della condiscendenza, vale a dire, della assunzione dell'umano e, attraverso l'umano, della rivelazione del divino e dell'esaltazione dell'uomo fino alla divinità: del suo “indiarsi”».

Ma, di solito, il nostro Fondatore intendeva la «condiscendenza» nello stile di Giovanni, considerando la «carne» di Cristo, il corpo materiale, estasiandosi – diciamo così – nel contemplare l'abbassamento «ontologico» del Verbo e – come conseguenza – la gratuita, misericordiosa esaltazione (la divinizzazione, l'«indiarsi») dell'uomo, anche qui sulla base del suo più umile strato ontologico: la materia, il corpo. Questa contemplazione sta alla base dell'omelia oggetto del nostro studio e di tutta la sua dottrina sull'«indole secolare» dei laici, per dirla con l'espressione della costituzione *Lumen gentium*. Il modo in cui il nostro Fondatore fa riferimento alle situazioni più «materiali», alla vita «ordinaria», alle cose del mondo «comune» e, quindi, alla vita professionale, familiare, ecc., colloca queste realtà nella prospettiva della «condiscendenza» di Dio in Cristo, che conferisce loro il fondamento teologico e un posto specifico nell'economia della salvezza. La teologia della secolarità che viene abbozzata nell'omelia del *campus* ha dietro a sé, in effetti, la realtà di Dio che si abbassa fino alle cose ordinarie di tutti i giorni, di Dio che si nasconde in ciò che sembra prosaico e meramente materiale, così da fargli acquisire una dignità insospettata: quella di essere la via per la quale l'uomo possa «indiarsi».

La concatenazione di questa teologia della secolarità con la dinamica di quell'economia salvifica appare felicemente espressa in quel passo dell'omelia che chiude la «linea ascendente»: «Si comprende bene, figli miei, perché l'Apostolo poteva scrivere: “Tutte le cose sono vostre, voi siete di Cristo e Cristo è di Dio” (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” (24)» (115c).

Una descrizione particolareggiata di come si for-

già sulla terra quel moto dello Spirito si trova nella «linea discendente» dell'omelia, che inizia con queste parole: «Sono molti gli aspetti dell'ambiente secolare in cui vi muovete che vengono a essere illuminati partendo da queste verità» (116d). Ma, come ho già detto, non posso studiarla nel tempo che mi è stato assegnato. Mi limiterò, per non tagliare bruscamente il mio discorso, a citarne i temi.

«Pensate, per esempio, alla vostra azione di cittadini nella vita civile». Così il nostro Gran Cancelliere introduceva il primo passo nella «linea discendente»: l'impegno civico nella prospettiva della secolarità cristiana. «La libertà personale è essenziale nella vita cristiana. Ma non dimenticate, figli miei, che io parlo sempre di una libertà responsabile» (117b). In effetti, la sua esposizione è stata un canto alla libertà dei fedeli nella vita sociale, politica ed economica, accompagnata dalla responsabilità personale, che non può pretendere di imporre i propri punti di vista nei problemi politici, economici, sociali, come se fossero le «soluzioni cattoliche» a quei problemi. Questo sarebbe – egli disse – «clericalismo» (117a). Ma quella libertà di cui parlava il nostro Fondatore non era la «libertà liberale», ma la «libertà cristiana». Perciò egli non tralasciò di ricordare che le libere decisioni, per essere degne di un cri-

stiano, dovevano rappresentare la risposta alla parola di Dio che chiama o, con parole sue, dovevano essere «frutto di una riflessione personale, umilmente intesa a cogliere la Volontà di Dio in questi particolari piccoli e grandi della vita» (116d). «Questa dottrina di libertà civile, di convivenza e di comprensione, è un elemento di primissimo piano nel messaggio che l'Opus Dei diffonde» (118a).

Partendo da qui, e riallacciandosi con quanto aveva appena esposto, nostro Padre fece un secondo passo, allo scopo di chiarire alcune caratteristiche dell'Opus Dei, dei suoi membri e dei suoi apostolati, sempre nella prospettiva della secolarità cristiana, terminando con alcuni paragrafi – con alcune parole particolarmente vibranti – dedicati all'Associazione degli Amici dell'Università di Navarra, che si era fatta promotrice di quell'incontro, come esempio dell'appoggio della società a una grande iniziativa culturale di così forte contenuto apostolico (25). È l'inizio di quella parte dell'omelia, nella quale si trova l'espressione che ha dato il titolo all'omelia stessa: «Sono un sacerdote secolare: un sacerdote di Cristo Gesù che ama appassionatamente il mondo» (118b).

L'ultimo passo di questa «linea discendente», prima della conclusione eucaristica, è stato (come



ho detto sopra) un importante apprezzamento dell'«amore autentico e puro tra un uomo e una donna», aspetto «particolarmente toccante» della vita ordinaria: il fidanzamento e poi il matrimonio – egli diceva – «può essere anch'esso un cammino divino, vocazionale, meraviglioso, una strada per la completa dedizione al nostro Dio» (121). Il Fondatore dell'Opus Dei ha fatto notare che solo tra coloro che comprendono bene tutto questo «può sorgere la comprensione ineffabile di cui parla Gesù (26), quella che è dono squisitamente divino e spinge a dare per intero il corpo e l'anima al Signore, offrendogli il cuore indiviso, senza la mediazione dell'amore terreno» (122). Per quella generazione di universitari è rimasto indimenticabile quel paragrafo dell'omelia in cui il Beato Josemaría Escrivá ci spingeva a pregare la Vergine Santa, Madre del Bell'Amore, la cui immagine – regalata all'Università dal suo Fondatore e benedetta dal Papa Paolo VI – si venera nella cappellina del *campus*. Non mi resta ora che invocare su tutti noi la protezione del nostro santo Fondatore e primo Gran Cancelliere, al quale mi rivolgo con la speranza che non trovi troppo inadeguate le considerazioni che ho fatto sulle sue parole e la sua dottrina.

Pedro Rodríguez

- (1) Cfr *Santo Rosario*, I ediz. Madrid, 1934.
- (2) *Palabra*, n. 27 (1967), pp. 23-27, riproduceva tal quale il titolo della primitiva edizione. *Nuestro Tiempo*, n. 28 (1967), pp. 601-609, inserì l'omelia nel suo numero del dicembre di quello stesso anno, di carattere monografico, intitolandola semplicemente: «Omelia del Gran Cancelliere».
- (3) *La Table Ronde*, n. 239-240, novembre-dicembre 1967, pp. 231-241.
- (4) *Studi cattolici*, n. 80, novembre 1967, pp. 35-40.
- (5) Vi si legge: «*Le matérialisme chrétien, tel est le titre d'une phrase de Mgr Escrivá, qu'a choisi la rédaction de notre revue pour le texte que nous publions à la suite. Il nous semble, cependant, traduire assez bien le sens d'une spiritualité qui, pour moderne qu'elle soit, n'en est pas moins fort traditionnelle*» (p. 229).
- (6) Forse la figura retorica più esatta per classificare questa espressione non sarebbe il «paradosso», bensì l'«ossimoro», che comporta un più violento impatto tra i due termini accoppiati. Si veda sull'argomento M.A. GARRIDO GALLARDO, *Retórica*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, 20, pp. 178-182, dove si dice che la ragion d'essere di queste figure letterarie consiste nel «fare del discorso non un mero indicatore trasparente nei confronti della cosa significata o alla quale si fa riferimento, bensì un tramite opaco che richiami di per sé l'attenzione e condizioni in un senso preciso l'interpretazione del messaggio che propone al lettore» (p. 180). Questo mi sembra molto esatto

se applicato al nostro caso, nel contesto di tutta l'omelia. (7) Quando queste righe erano già state scritte, alcune recenti dichiarazioni del nostro attuale Gran Cancelliere al quotidiano italiano "La Stampa" (Torino, 18.IV.1992) apportano, quasi di passaggio, un dato di primario interesse al nostro tema: «Ricordo», dice il Prelato dell'Opus Dei, «che nel 1967, parlando agli studenti e ai laureati dell'Università di Navarra, in Spagna, intitolò la sua omelia *Amare il mondo appassionatamente*. Era un ammiratore del mondo e delle sue bellezze [...] Amava il mondo, monsignor Escrivá, ma non si lasciava distrarre dal mondo. Era un testardo servitore di Dio». Quindi è stato lo stesso mons. Escrivá a dare questo titolo alla propria omelia. Questo elemento chiarisce quanto da me esposto e costituisce il motivo per cui questo titolo è prevalso nel *textus receptus*.

(8) *Colloqui con Monsignor Escrivá*, Edizioni Ares, Milano. Nelle numerose edizioni di questo libro posteriori a quella iniziale del 1968, il testo della «omelia del *campus*» è compreso tra i numeri a margine da 113 a 123. Agli effetti delle citazioni, ho indicato con lettere dell'alfabeto i diversi capoversi o paragrafi di ogni numero.

(9) *1 Tm* 3,9.

(10) *Sir* 18,4.

(11) Cfr sull'argomento J.L. ILLANES, *Dos de octubre 1928: alcances y significado de una fecha*, in AA.VV. *Mons. Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Pamplona 1985, pp. 65 ss.

(12) Una di queste occasioni, particolarmente significativa, fu il 7 agosto del 1973. Cfr su questo tema P. RODRÍGUEZ, *Omnia traham ad meipsum. El sentido de Juan 12, 32 en la experiencia espiritual de mons. Escrivá de Balaguer*, in «Romana», Bollettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei, 7 (1991), pp. 331-352.

(13) Cfr L. BOUYER, *La decomposizione del cattolicesimo*.

(14) *Sermo* 36, 1; PL 38, 1471.

(15) Enc. *Redemptor hominis*, 14.

(16) Cfr Cost. *past. Gaudium et spes*, 38.

(17) *Mt* 28,20.

(18) *Col* 3,3.

(19) Cost. *past. Gaudium et spes*, 43.

(20) Questa espressione serviva ad Alfredo García Suárez, uno dei primi commentatori di questa omelia, per sintetizzare il messaggio di questo testo e degli altri del nostro Fondatore raggruppati in *Colloqui*, tutti scritti, come ho detto, in quei due anni 1966-68. Cfr A. GARCÍA SUÁREZ, *Existencia secular cristiana*, in "Scripta Theologica", 2 (1970), pp. 145-164.

(21) P. RODRÍGUEZ, *La economía de la salvación y la secularidad cristiana. Algunos aspectos de la aportación de Mons. Escrivá de Balaguer a la teología y a la espiritualidad*, in «Scripta Theologica» 9 (1977), pp. 9-128; riprodotto in *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona 1986², pp. 124-218.

(22) *Idem*, p. 126.

(23) *1 Cor* 3,22-23.

(24) *1 Cor* 10,31.

(25) Un aneddoto a questo proposito. Ottobre 1960, in occasione della già citata erezione dello Studio Generale a Università di Navarra. Era stato oggetto di critiche – si era all'epoca dello Stato confessionale del dopoguerra spagnolo – il fatto che il Papa erigesse una Università Cattolica in Spagna. Alcuni ambienti ufficiali lo consideravano un'onta per le altre Università, come se esse non fossero cattoliche... In quello stesso giorno mi hanno raccontato (non ne sono stato diretto testimone) che, conversando con alcune personalità dopo la cerimonia svoltasi nella Cattedrale, il nostro Gran Cancelliere, con la sua arguzia caratteristica, abbia detto loro: «Non c'è alcuno problema: tutte sono cattoliche; questa, inoltre, è apostolica...».

(26) Cfr *Mt* 19,11.