Professione di fede. La santificazione del lavoro di San Josemaría Escrivá

di **Paolo Zanotto**

Capitalismo e cattolicesimo sono davvero incompatibili? Fino a che punto le tesi weberiane sono attendibili? Il processo d'industrializzazione ha completato il dissolvimento dell'ordine tradizionale, iniziato secoli prima. La Chiesa continua a denunciare le storture della modernità, ma senza più opporle un rifiuto aprioristico. Il 'fanatismo della libertà' e una nuova dottrina sul valore santificante del lavoro costituiscono il messaggio del fondatore dell'Opus Dei per i cattolici del terzo millennio; il 'materialismo cristiano', la sua risposta al nichilismo postmoderno. L'eresia protestante come principale causa dello smarrimento culturale dell'Occidente contemporaneo. Il vero 'scontro di civiltà' è all'interno della nostra società?

"Va', pigro, dalla formica, / considera le sue vie e impara a esser saggio": Proverbi 6, 6.

"Labor omnia vincit / improbus et duris urgens in rebus egestas": Publio Virgilio Marone, Georgica, I, 145.

Premessa

Nell'anno in corso cade il centenario da quando venne pubblicata la prima parte dell'opera di Max Weber su *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*[1]. Contemporaneamente, il 2004 segna la data nella quale decorrono i settant'anni dalla pubblicazione della prima stesura di *Cammino*, il 'capolavoro' di Josemaría Escrivá, che vide la luce a Cuenca durante il 1934 con il titolo *Consideraciones espirituales*. La particolare coincidenza dei due anniversari può non avere un'evidenza immediata nell'accostamento – che rischia di sembrare forzato – di scritti tanto diversi fra loro. Indubbiamente, null'altro lega le due opere se non la precisa volontà di chi scrive, indotto a ciò dal fine di cogliere l'occasione per alcune riflessioni che si auspicano non del tutto superflue o prive di senso. La forzatura di accostare un classico della letteratura ascetica, pensato e realizzato da un prete spagnolo recentemente canonizzato, ad un saggio di scienze sociali, pubblicato trent'anni prima da un sociologo tedesco, può apparire – di primo acchito – davvero

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

arbitrario. Si tratta, tuttavia, di un semplice espediente, che offre lo spunto per ampliare il ragionamento a tematiche più vaste e dai contorni assai meno netti. Non si pretende, insomma, di confrontare le due opere in quanto tali, in base ai rispettivi elementi stilistici o ai loro differenti contenuti, bensì di analizzarne le due visioni di fondo mettendole a confronto. Il duplice intento che ci si propone è quello di esprimere un giudizio su un'attendibilità ciclicamente contestata dello scritto weberiano e, nel caso del fondatore dell'Opus Dei, di contribuire a sfatare reiterati luoghi comuni, documentandone l'infondatezza.
Proprio per tale ragione, il confronto non sarà diretto, ma andrà evinto in maniera mediata ed implicita, leggendolo fra le righe. L'attenzione dedicata all'opera omnia di san Josemaría Escrivá[2] – che di fatto costituisce il vero oggetto dell'indagine – andrà così a svolgere, in buona sostanza, una funzione di verifica sulle tesi espresse nel testo di Weber (e viceversa). Più nello specifico, ciò che s'intende accertare è se la dottrina di monsignor Escrivá sia effettivamente assimilabile, in una qualche misura, all'"etica protestante' così come descritta da Weber, o se – comunque – da essa si possa far discendere un modus vivendi in grado di giustificare di per se stesso quello 'spirito' che, sempre secondo lo studioso di origine sassone, caratterizzerebbe il moderno sistema capitalistico.
Sotto questo profilo, si può già anticipare come le uniche conclusioni inoppugnabili a cui conduce il presente esercizio siano quelle di ribadire le marcate differenze che contraddistinguono la tradizione cattolica dalla cultura protestante[3]. Un risultato così circoscritto e limitato rischia di apparire come un 'buco nell'acqua', che renderebbe vano ed ingiustificato lo sforzo compiuto. Sia precisato dunque, a parziale rettifica, che qualche considerazione ulteriore sarà avanzata nel campo delle interpretazioni soggettive. Non così irrilevante dovrebbe risultare, tuttavia, anche il primo traguardo se venisse messo in debito conto che la particolare dottrina cattolica presa qui in considerazione è quella adottata all'interno di quell'Opus Dei che, da alcuni osservatori, è stato giudicato quasi come una sòrta d'infiltrazione della mentalità calvinista all'interno della Chiesa di Roma[4].
Questa sbrigativa semplificazione espositiva non si allontana di molto da più sofisticate affermazioni che, se possono mutare nella forma, nondimeno restano inalterate nella sostanza. Per quanto bizzarra ed estrema l'ipotesi possa apparire, occorre registrare l'apertura che il pensiero di san Josemaría ha provocato in àmbito ecclesiastico nei confronti di taluni aspetti del mondo postmoderno. Alcuni osservatori hanno creduto di poter leggere tali fatti in chiave socio-antropologica, individuando così nell'opera di Escrivá il manifestarsi di un'occasione propizia, dalla cui azione sarebbe sortita quasi una riconciliazione fra cattolicesimo e modernità.
Ciò significa, forse, che il mondo cattolico ha definitivamente abdicato alla difesa di quelle posizioni che l'avevano sempre contrapposto alla società secolarizzata introdotta dall'illuminismo[5] e, poi, alla 'grande trasformazione' avvenuta con la rivoluzione industriale[6]? A giudicare da taluni pensieri del santo aragonese, non si direbbe proprio: valga, per tutti, quello in cui si scagliava contro i 'volterrianismi da parrucca incipriata'[7]. Al contrario, la ferma opposizione ad una certa cultura di stampo 'illuministico' e ai suoi presupposti

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

traspare nettamente dalle parole di don Escrivá, che additava senza rèmore chi riteneva ne ordisse le trame occulte[8].
A ben guardare, dunque, tutta la questione sembra ruotare intorno ad equivoci lessicali. Si tratta, cioè, d'intendersi sull'utilizzo di termini quali, ad esempio, 'capitalismo', 'liberale', aspetti 'mondani' della vita umana. L'unica maniera per uscire da quest'impasse è quella di affrontare di petto i concetti sulla base dei documenti originali. A quelli – e a quelli soltanto – ci si è attenuti per redigere il presente lavoro.

Le tesi weberiane: alcune loro implicazioni e punti deboli

Come si sa, al contrario di autori quali Karl Marx[9], Werner Sombart[10] e Richard Henry Tawney[11], i quali consideravano il protestantesimo alla stregua di un prodotto derivato dall'affermarsi del sistema capitalistico, Weber riteneva che fosse la fede protestante causa diretta del capitalismo. In aperta contrapposizione alla teoria marxiana del 'materialismo storico', infatti, il sociologo tedesco tese a dimostrare come la moderna economia capitalista – sviluppatasi in Inghilterra a partire dai secoli XVII e XVIII – non rappresentasse la causa, bensì l'effetto di una determinata religione: quella protestante (in particolare, nella sua versione 'calvinistico-puritana')[12].
Al riguardo, non ci si può esimere dal riconoscere la brillante intuizione avuta dallo scrittore politico tedesco nell'additare la vera causa dei processi economico-sociali in 'questioni di principio', opposta alla pretesa di scuola marxista secondo la quale, invece, sarebbe stata la nuova struttura economica assunta da una determinata società – esattamente prodottasi tramite la legge della concentrazione – a risultare decisiva per lo sviluppo sociale e ideal-spirituale di tutto un popolo. In base alla lettura 'materialista' infatti, come s'accennava sopra, si era sostenuto che la religione fosse il frutto dell'economia, cosicché, nel caso specifico, anche le grandi trasformazioni economiche avvenute nel corso del XVI secolo avrebbero avuto ripercussioni in campo religioso, dando così origine alla riforma protestante.
Tale interpretazione dei fatti, tuttavia, è intrinsecamente contraddittoria. Se essa fosse attendibile, del resto, la cosiddetta Riforma avrebbe dovuto sorgere in Italia, che a quell'epoca era indubbiamente la più sviluppata e prospera regione europea. Coi suoi uomini d'affari – in larga maggioranza di estrazione cattolica – che gestivano gran parte dell'attività economica a livello internazionale la 'borghesia' italiana era, di fatto, una delle più attive del periodo[13]. La 'rivoluzione' protestante, per contro, mieté i suoi primi successi in Germania, a quel tempo assai meno progredita economicamente.
Eppure, fra le due opposte visioni di Marx e di Weber non sussistono differenze macroscopiche, giacché entrambe concordano nel segnalare l'esistenza di una simbiosi fra protestantesimo e capitalismo. Relazione peraltro innegabile, ancorché assai meno lineare di quanto si potrebbe presupporre. Ad un'attenta lettura, infatti, il condizionamento appare piuttosto di carattere biunivoco: in quest'ottica, chi conduce la propria esistenza col fine di arricchirsi sembra trovare stimolante ed altamente compatibile con tale impostazione di vita la teoretica veterotestamentaria, posta alla base del pensiero calvinista; allo stesso

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tempo, d'altronde, chi professa la fede riformata – generalmente – si dimostra alquanto sensibile alle prospettive offerte dal mondo affaristico.
Va chiarito, comunque, come – attraverso l'utilizzo di una terminologia sociologica dai contorni un po' fumosi ed imprecisati[14] – la pretesa, da un lato, di restringere l'espressione 'capitalismo' a quel caratteristico fenomeno conseguente alla rivoluzione industriale e, dall'altro, di estenderne l'influenza al periodo rinascimentale, al contempo circoscrivendolo, però, unicamente alla neonata sfera della religione riformata, sembrerebbe chiaramente risolversi in una forzatura.
Se l'identificazione di fondo appare errata, nondimeno è possibile, forse, rinvenire ugualmente una qualche influenza da parte dell''evangelismo' su determinate questioni di carattere economico. Ciò diviene possibile se si limita lo sguardo all'effetto che il prevalere e l'affermarsi nel mondo occidentale moderno di quella che Serge Latouche ha definito 'razionalità protestante', contrapponendola alla 'ragione mediterranea', avrebbe prodotto su quella che potrebbe probabilmente essere identificata come una sòrta di 'degenerazione' del processo di mercato[15].
In quest'ottica, un elemento-chiave è rappresentato dallo specifico concetto di lavoro che si ha nelle due diverse tradizioni culturali. Su tale fattore, pertanto, si è scelto di focalizzare l'attenzione. La differente interpretazione dell'attività lavorativa e dei suoi fini costituiscono il discrimine – come si chiarirà meglio più avanti – fra 'sistema capitalistico' e semplice 'economia di mercato', fra 'etica protestante' e 'dottrina cattolica'. Il prodotto finale dell'influenza esercitata da questi fattori è apparentemente simile, ma in realtà profondamente discrepante.
Sarà bene chiarire fin d'ora, a scanso d'equivoci, che – nel presente contesto – non interessa tanto ciò che ha veramente detto Calvino, quanto piuttosto ciò che alcuni hanno pensato di trarre da Calvino (i puritani inglesi, in particolare, di cui Weber ha analizzato anche il Prayer Book). A tale proposito, infine, giova esprimere un'ultima considerazione prima di calarsi nel vivo dell'esposizione.
Dovendosi confrontare con le teorie di Weber, è infatti opportuno rammentare che, come ammetteva egli stesso, si tratta di modelli basati su di un 'tipo ideale': non per forza esattamente conformi alla realtà, dunque, bensì semplicemente tendenziali. Come tali, pertanto, esse vanno accolte ed utilizzate. E – va da sé – come tali andranno intese anche le eventuali critiche che a dette teorie saranno mosse.

Una 'spiritualità laicale'

La salvezza eterna è potenzialmente concessa a tutti gli uomini; essa non è prerogativa esclusiva di religiosi, chierici ed asceti, la cui funzione sociale sembrerebbe, piuttosto, quella di fornire un esempio – più o meno carismatico – di elevazione spirituale e di perfezione individuale nel contesto della vita terrena. Un'opzione fra le tante. Una fra le più profonde ed insondabili, indubbiamente, ma proprio per tale ragione non alla portata di tutti.
Anche chi è coinvolto nelle quotidiane tribolazioni secolari, tuttavia, deve essere messo in condizione, qualora lo desideri, di salvarsi e di 'santificare' la propria vita. Questo desiderio di tornare a coinvolgere tutti i credenti o, meglio,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tutti i battezzati nel grandioso disegno divino va nella direzione di un recupero della concezione 'primitiva' della Chiesa[16]: quella Ecclesia che – etimologicamente – indicava l'intera 'assemblea dei chiamati'[17].
Di conseguenza, occorreva una sòrta di formazione interiore che permettesse anche a chi vive immerso nelle questioni del mondo di trovare un viatico autonomo verso la santità, senza il bisogno di abbandonare il proprio 'cammino' personale in questa dimensione. Com'è stato autorevolmente osservato: se, da questo punto di vista, fra il XVI e il XVII secolo san Francisco de Sales (e, come lui, altri pensatori in epoche diverse) si era limitato a proporre ai credenti una 'spiritualità per laici', a colmare quell'esigenza, dettando i fondamenti di una vera e propria 'spiritualità laicale'[18], intervenne – primo ed unico – Escrivá[19], come riconosceva anche il cardinale Albino Luciani in un articolo sullo spirito dell'Opus Dei, che apparve un mese prima della sua elezione al soglio pontificio[20].
Il rischio che, altrimenti, si profilava era quello di una netta dicotomia fra il sacro ed il profano; il pericolo tangibile era quello di un dualismo 'gnostico-manicheo' fra spirito e materia, di una cesura drastica fra una piccola comunità di santi e una fiumana di peccatori. In aggiunta, va osservato che la spiritualità – fatti salvi i precetti religiosi fondamentali e sostanziali, i 'cardini dogmatici' che la reggono – deve obtorto collo adattarsi nella forma ai varî stili di vita che si susseguono nel corso dei secoli e dei millenni, come testimoniano le continue riforme interne a cui la Chiesa si è sottoposta nel tempo[21].

Il mondo contemporaneo e la 'visione' di Escrivá

Nell'assetto tipico del mondo contemporaneo trionfano la tecnologia 'avanzata' e – al livello politico-sociale ed economico-produttivo – il sistema capitalistico. La ferma condanna che del capitalismo la Chiesa cattolica pronunciò agli esordî di quello è nota. Il filosofo Cornelio Fabro l'ha ricordato, sintetizzando un 'segno dei tempi', quando ha detto che "nessuno può ignorare la speciale sollecitudine della Chiesa, e specialmente degli ultimi pontefici a cominciare da Leone XIII un secolo fa, per la difesa dei diritti umani degli operai contro l'oppressione ossia sfruttamento da parte sia del liberalismo capitalista sia del capitalismo di Stato del marxismo; due errori nati dallo stesso principio che è la concezione illuminista e materialista dell'uomo"[22].
Nel corso del XIX secolo, in particolare, l'accelerato processo d'industrializzazione, infatti, aveva contribuito, in primo luogo, ad erodere in maniera poderosa le tradizionali fondamenta dell'organizzazione sociale 'armonico-paternalistica' ed 'organico-cetuale', così come l'"influenza spirituale' della nobiltà e del clero cattolico che, com'è noto, radicavano essenzialmente nella vita rurale e nelle figure artigianali e commerciali ad essa sussidiarie.
Precisamente per tali ragioni, la parte preponderante del movimento sociale cattolico aveva manifestato invalicabili riserve di principio nei confronti di una società che giudicava 'di classe', 'atomistica', 'meccanica' e 'conflittuale', alla quale opponeva la propugnazione di un organismo solidaristico-comunitario articolato in ceti professionali ed

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

associazioni cooperativo-corporative, strutturato gerarchicamente e cristianamente informato[23].
Poiché, tuttavia, le principali dinamiche modernizzanti – come il processo di urbanizzazione progressiva, la mobilizzazione territoriale e sociale, il crescente interventismo politico-amministrativo da parte delle burocrazie pubbliche centrali e periferiche, la laicizzazione dell'istruzione, dell'assistenza, della cultura e, lato sensu, della mentalità collettiva – hanno prevalso sulle possibili alternative ed hanno finito per imporsi ugualmente (per varie ragioni, che non è dato indagare in questa sede), tale sistema si è convertito in una realtà che regola e scandisce i ritmi di vita di milioni d'individui in tutto il pianeta. La maggioranza di tali persone, inoltre, conduce la propria esistenza in quelle regioni in cui – storicamente – si è affermato il cristianesimo. Sarebbe stato impossibile, dunque, per la Chiesa decidere di abbandonare quelle anime a se stesse, senza che venisse indicata loro una via adeguata verso la salvezza. Di sicuro, non poteva permetterlo Iddio che – a quanto è dato sapere dalle parole dello stesso Escrivá – la rivelò al giovane sacerdote aragonese la mattina del 2 ottobre 1928[24].
Da allora, egli ha lavorato incessantemente alla realizzazione di quanto aveva 'visto' quel giorno; ossia, di quello 'strumento di santificazione' che fu poi denominato Opus Dei. Esso è la realtà cattolica in cui più si è dedicata attenzione al problema nevralgico del lavoro, delineandone una dottrina completa e coerente. Del resto, secondo le parole pronunciate dallo stesso Giovanni Paolo II nell'omelia del 17 maggio 1992, in occasione della Messa di beatificazione di don Escrivá, "Cristo convoca tutti a santificarsi nella realtà della vita quotidiana; pertanto, il lavoro è anche mezzo di santificazione personale e di apostolato quando è vissuto in unione con Cristo [...]"[25].
Di fronte ad una realtà sociale dove padronanza della tecnica e possesso della ricchezza materiale sono elementi tanto cruciali da correre il rischio concreto di mutarsi in veri e proprî idoli, José Luis Illanes ha ricordato, sul fondamento della teologia tomista[26], come la dottrina enucleata all'interno dell'Opus Dei predichi il valore innegabile dell'attività lavorativa umana, giacché essa "fa parte dell'ordine voluto da Dio, che non è un ordine statico, bensì dinamico; un ordine, dunque, che riflette la perfezione di Dio non solo per il semplice fatto di esserci, ma altresì per il suo operare"[27].
La 'santificazione del lavoro' rappresenta, dunque, uno dei 'nodi teologici' fondamentali nel messaggio spirituale di san Josemaría, all'interno del quale correttezza formale ed integrità personale durante l'esercizio quotidiano della propria occupazione professionale vengono a costituire due degli 'assi portanti'. Si è così tracciata una particolare fisionomia dell'umano operare, che sia in grado di farne un 'mezzo specifico di salvezza' alla luce della tradizione ecclesiastica romana. Ciò, tuttavia, risulta possibile soltanto se il lavoro viene eseguito con determinate modalità che – per così dire – possano mutarlo in una vera e propria 'professione di fede'.

Ora in labore

Per lungo tempo, si è ritenuto che mondo del lavoro e sfera religiosa avessero poco in comune e che l'un campo fosse, quasi,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

alternativo all'altro. Si trattava di un'interpretazione della spiritualità cristiana alla luce dell'esperienza fondata sul contemptus mundi. Un approccio alla materia religiosa da tale angolazione portò a rimuovere quei valori che erano peculiari dell'esperienza laicale, fra i quali anche il lavoro[28]. Tuttavia, come ha rilevato Illanes, anche "[l]'esperienza monastica – sia in generale, sia soprattutto nella tradizione benedettina – implicava certamente la valorizzazione dell'attività manuale"[29].

La traduzione in un particolare stile di vita del motto benedettino ora et labora, nel quale si coniugavano lavoro e preghiera, ha portato il sacerdote di Barbastro ad annunciare la possibilità – anzi, il 'dovere' – di "santificarsi nella vita ordinaria, attraverso le cose ordinarie, senza cambiare lavoro, né lasciare la famiglia, né rinunciare alle comuni occupazioni e preoccupazioni della persona comune"[30].

La peculiarità dell'interpretazione datane da Escrivá consisteva nel fatto che le due azioni potevano avvenire simultaneamente: "Ogni onesto lavoro può essere orazione; e ogni lavoro che è orazione, è apostolato"[31].

Sebbene l'orazione in quanto tale potesse anche prescindere dal lavoro (come avveniva nel caso dei religiosi), non era però vero il contrario per il sant'uomo. Tale convinzione resta consegnata in passi come quello in cui egli si raccomandava: "Devi intrattenere – nel corso della giornata – una conversazione costante con il Signore, che si alimenti anche delle circostanze in cui si svolge la tua attività professionale. – Va' con il pensiero davanti al Tabernacolo..., e offri al Signore il lavoro che hai tra le mani"[32].

Il riferimento a Benedetto, inoltre, è utile a mostrare soprattutto le differenze che caratterizzavano la visione del santo di Norcia rispetto a quella di don Escrivá. Presso i benedettini, infatti, preghiera e lavoro si configuravano come attività complementari, in quanto distinte l'una dall'altra: 'ora et labora'. Ma, per il santo spagnolo, le due azioni si compenetravano vicendevolmente e si realizzavano in maniera simultanea. Di fronte ad una tale prospettiva, la celebre massima benedettina potrebbe quasi venire riscritta, adattandola così alla sensibilità dell'Opus Dei: ora in labore.

Più che a san Benedetto, pertanto, allo scopo di trovare qualcosa nella tradizione cattolica che possa in qualche modo essere accostata al pensiero del santo spagnolo, occorre rivolgersi a san Bernardino da Siena, che sottolineava l'importanza del lavoro come vita activa civilis; come luogo, cioè, di esercizio quotidiano "delle virtù naturali e soprannaturali orientate alla creazione di una ricchezza sana, legittima, feconda, non certo in contrasto con il desiderio di perfezione e le possibilità di santificazione del cristiano"[33].

"Dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà" (2 Cor 3, 17)

È dunque evidente come, in tal senso, la concezione del lavoro enucleata da san Josemaría riprendesse il concetto 'umanistico' di società civile che era emerso alla fine del medioevo, ma che in un secondo momento era stato "storicamente emarginato dalla concezione calvinista (scozzese) di società mercantile (si vedano A.[dam] Ferguson, A.[dam] Smith e altri autori)"[34]. In base a quest'ultima impostazione, la scienza economica, nella sua fase classica, era sórta nel mondo anglosassone centrandosi

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

intorno ad un 'idealtipo' storico di genere weberiano: l'homo oeconomicus. Tale sterile visione risultava letteralmente ossessionata dalla supposta esistenza di metafore organicistiche di carattere falsamente ed astrattamente 'oggettivo': veri e proprî collectiva, quali 'classi sociali', 'aggregati', 'fattori materiali di produzione' – inter alia – che si configuravano come indipendenti ed autonomi rispetto alle singole persone, di cui altro non avrebbero rappresentato se non semplici stenogrammi.

Anche nel settore delle scienze politiche e sociali, di conseguenza, la ricerca è rimasta a lungo bloccata di fronte all'apparente inconciliabilità degli opposti stereotipi rappresentati dalla 'monade' di leibniziana memoria e dalle due forme speculari del Leviatano hobbesiano o del modello collettivistico, senza riuscire a progredire in maniera sensibile nello stato dell'arte. Come è stato opportunamente osservato, infatti, "[p]er molti anni nelle scienze sociali è stata dominante la tendenza a definire l'esistenza umana come una polarità tra l'individuo, inteso come atomo, e lo Stato; si ammetteva al massimo un terzo polo: il mercato. Solo recentemente, con lo sviluppo della sociologia del terzo e quarto settore, si sta superando questa impostazione ristretta"[35].

Prima ancora dei recenti sviluppi verificatisi in àmbito sociologico e in aperta controtendenza rispetto al costume diffuso all'epoca, don Escrivá pose al centro delle prorie attenzioni, non lo Stato o l'individuo, ma l'uomo, cercando di restituirgli una dignità personale, innazi tutto, nel suo ambiente di vita quotidiana. A tal fine, egli soleva ricordare che fra i varî beni che ci sono stati messi a disposizione in questa vita "[n]e esiste uno che bisogna sempre ricercare in modo particolare: la libertà personale. Solo quando si difende la libertà individuale degli altri, pur esigendo la corrispondente responsabilità personale, è possibile difendere onestamente e cristianamente la propria libertà. [...] 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"[36].

L'enfasi posta su alcune parole specifiche pronunciate da san Escrivá risulta utile per meglio cogliere la triade sulla quale egli faceva poggiare il suo concetto di autodeterminazione personale: libertà, responsabilità ed un netto rifiuto dell'egoismo individuale[37]. Alla luce di quanto appena detto, è dunque opportuno ribadire la stretta correlazione che sussiste fra i diversi elementi, precisando come – nella visione del santo – la libertà implichi responsabilità, dal che discende un atteggiamento di liberalità. Da questo punto di vista, inoltre, "[l]a presenza del principio di responsabilità ci fa comprendere che la libertà per lui non è né un valore meramente formale né di metodo, e tanto meno l'espressione di una concezione individualista-atomista dell'uomo; il fatto però che la responsabilità sia vista come inseparabilmente unita al principio di libertà, porta a rifiutare qualsiasi tipo di provvidenza sociale che danneggi o sopprima la 'soggettività' delle formazioni sociali, e cioè che metta fuori gioco la libertà o che in un modo o nell'altro ingeneri irresponsabilità"[38].

L'unica forma di fanatismo che Escrivá ammetteva era dunque il 'fanatismo della libertà', come è testimoniato da alcune parole che egli stesso pronunciò in

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

pubblico nel 1964 in occasione di una sua visita in Spagna; parole che vennero riportate sul quotidiano francese "Le Monde", il quale rappresentava un ottimo strumento – quasi una sòrta di 'canale privilegiato' è stato detto – per far arrivare entro i confini del regime franchista ciò che difficilmente si sarebbe potuto scrivere al suo interno[39].

Unicuique suum: la 'santificazione' nella vita ordinaria

"Santificare il proprio lavoro non è una chimera, bensì è missione di ogni cristiano": così si esprimeva il nostro in uno dei suoi scritti spirituali[40]. La dottrina di san Josemaría attribuisce, pertanto, un valore non secondario all'attività quotidiana, altrimenti tanto effimera ed irrilevante – all'apparenza – in una prospettiva 'eterna': "La corrispondenza alla grazia sta anche nelle piccole cose della giornata, che sembrano senza importanza e, invece, hanno la trascendenza dell'Amore"[41].
Tutto ciò appare modellato secondo quello spirito portato ad esempio dalle comunità dei primi cristiani che, esternamente, in nulla si distinguevano dai proprî contemporanei di religione pagana[42]. Lo stesso san Paolo, del resto, ripeteva (per ben tre volte) quest'esortazione nella sua Prima lettera ai Corinzi: "Che ciascuno continui a vivere secondo la condizione che gli ha assegnato il Signore, così come Dio lo ha chiamato"[43]. Ed era sempre l'"apostolo delle genti'[44] a sostenere che "ciascuno sarà remunerato nella misura del suo lavoro"[45], giungendo addirittura ad intimare che "se uno non vuol lavorare, neppure deve mangiare"[46].

La diatriba sul lavoro risulta centrale nella polemica tra i fedeli dell'Opus Dei e i suoi detrattori, i quali sostengono che il disegno occulto celato dietro a tutta l'operazione di Escrivá sarebbe stato quello di creare un vero e proprio 'culto del lavoro come fine ultimo dell'uomo'. I critici contestano duramente, ad esempio, l'interpretazione filologica di taluni punti delle Sacre Scritture, come quel passo di Giobbe che, secondo la versione della Vulgata, recita: "homo nascitur ad laborem, et avis ad volandum"[47]; passo che all'interno dell'Opera viene comunemente tradotto accettando la trasposizione del termine laborem nel castigliano trabajo, nell'italiano 'lavoro', o nei varî corrispondenti degli altri idiomi contemporanei: "l'uomo nasce per lavorare, come gli uccelli per volare {el hombre nace para trabajar, como las aves para volar}"[48]. In latino, tuttavia, il senso etimologico di tale parola sarebbe, più correttamente, accostabile ad espressioni quali 'fatica' o 'travaglio'. L'uomo nascerebbe, dunque, 'per faticare' (ossia, 'per soffrire', 'per penare'), non certamente 'per lavorare', obiettano tali oppositori. Prescindendo dal rilevare il sadismo implicito di una divinità che creasse l'uomo con la precisa intenzione di farlo 'soffrire', anziché con quella di farlo 'lavorare' per farsi aiutare a compiere la propria opera, non v'è alcun dubbio che, in un'ottica autenticamente cristiana, il vero fine dell'uomo sia e resti – come insegnava sant'Ignazio nei sui Exercicios spirituales – il "lodare, adorare e servire Dio" nell'intento precipuo di salvare, attraverso tutto ciò, la propria anima[49]. Si tratta, a questo punto, di cercar di comprendere quale sia la via più proficua per l'uomo laico contemporaneo al fine di raggiungere un tale obiettivo.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

D'altronde, non si può neppure ignorare, en passant, il celebre aneddoto su Paolo l'Eremita, in cui si attesta la legittimazione di una concezione prevalentemente 'strumentale' del lavoro (utile, cioè, al di là dell'eventuale bontà intrinseca dell'atto in sé), portata alle sue estreme conseguenze. Pur dimorando in luoghi isolati e provvedendo in maniera 'autarchica' al proprio sostentamento, infatti, Paolo l'Eremita s'imponeva, come mezzo ascetico per contrastare l'ozio (padre di tutti i vizî), l'obbligo di fabbricare ceste di vimini cui, alla fine di ogni anno, appiccava il fuoco[50].

Faticare o lavorare?

Essendo la via contemplativa assai difficilmente e solo parzialmente percorribile, nella convinzione di Escrivá non restava che il tentativo di santificare se stessi e gli altri per mezzo delle cose ordinarie: "Attraverso il tuo lavoro professionale, portato a termine con tutta la perfezione soprannaturale e umana possibile, puoi – devi! – dar criterio cristiano nei posti dove eserciti la tua professione o il tuo mestiere"[51]. Come è stato autorevolmente osservato, il nostro sintetizzava il nucleo della sua concezione spirituale condensandone l'essenza in un 'semantema triadico e relazionale'[52]: "Santificare il lavoro", "santificarsi nel lavoro", "santificare gli altri con il lavoro"[53].
Si può certamente discutere – sul piano filologico – se la traduzione più appropriata di quel ad laborem sia 'lavorare' o, piuttosto, 'faticare'. E neppure sembra opportuno, in antìtesi a queste sensate osservazioni di carattere linguistico, rammentare come il testo biblico non sia stato scritto, originariamente, in latino, ma che in tale idioma è stato semplicemente tradotto in un secondo momento; dovendosi, di conseguenza, concentrare gli sforzi in altre direzioni. Né merita scomodare certi dialetti locali – come quello siculo – in cui 'travaglio' e 'faticare' (italianizzo per maggior intelligibilità del ragionamento) coincidono, di fatto, con le espressioni nazionali 'lavoro' e 'lavorare'.
Resta pur sempre la questione dell'ineludibile preminenza che il lavoro ricopre nella vita umana. In Vetus Testamentum, d'altra parte, sta scritto che "Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse"[54]. Il medesimo senso, attribuito a tale passo, è conservato intatto anche in versioni della Sacra Scrittura comunemente accettate in quegli ambienti che rimproverano all'Opera un'eccessiva compiacenza nei confronti delle posizioni post-conciliari. Si veda, ad esempio, l'ancor più esplicita traduzione contenuta nella classica edizione in due volumi del Sacro Libro, a cura dell'abate Giuseppe Ricciotti (l'insigne storico del cristianesimo ed orientalista, autore di una celebre e fortunata Vita Christi[55]): "Il Signore Dio adunque prese l'uomo, e lo collocò nel paradiso di delizia, acciò lo lavorasse {ut operaretur} e lo custodisse {et custodiret illum}"[56].
Sono contenute in tale versetto del secondo capitolo del Genesi – il primo libro della Scrittura giudeo-cristiana – alcune informazioni d'importanza decisiva per la materia in oggetto. In effetti, quelle parole si riferiscono ad un momento antecedente alla caduta dei progenitori, ad una fase che cronologicamente precede, cioè, il cosiddetto 'peccato originale' commesso

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

da Eva e replicato da Adamo. Come bene illustra monsignor Dominique Le Tourneau, pertanto, "il lavoro fa parte essenziale del piano di Dio per l'uomo, è una funzione 'naturale' che il Creatore ha voluto per la sua creatura, prima ancora che sorgesse il distacco fra loro. Soltanto l'aspetto faticoso delle attività umane fa parte del castigo conseguente al peccato originale. Il lavoro, in se stesso, è cosa buona e nobile"[57].
Ricorda, infatti, il testo biblico: "Disse ancora alla donna: 'Moltiplicherò i tuoi travagli ed i tuoi parti; partorirai tra i dolori i tuoi figli; sarai sotto la potestà del marito, ed egli ti dominerà'. Disse poi ad Adamo: 'Poiché hai ascoltata la voce della tua donna, ed hai mangiato del frutto del quale t'avevo comandato di non mangiare, maledetta la terra del tuo lavoro; tra le fatiche ne ricaverai il nutrimento in tutt'i giorni della tua vita; ti germoglierà triboli e spine, e mangerai l'erba della terra. Col sudore della tua fronte ti procaccerai il pane, sinché tu ritorni alla terra dalla quale sei stato cavato; perché polvere sei, ed in polvere tornerai {pulvis es, et in pulverem reverteris}"[58].

Il lavoro nella Bibbia

Paradossalmente, dunque, proprio per il 'lavoro' l'uomo sembra sia stato creato, non per la 'fatica' che sarebbe sopraggiunta solo in un istante successivo. Maledetta, infatti, è la terra oggetto dell'umano lavorare, non il lavoro in quanto tale, cui semplicemente si aggiunge il sudore della fronte in seguito al peccato. Anzi, come attestavano le Scritture, maledetto è piuttosto chi compie fiaccamente l'opera del Signore[59]. In effetti, attribuire la 'maledizione' divina al lavoro tout court, sarebbe come riferirla al parto nel suo insieme anziché circoscriverla al momento specifico del 'travaglio'.
Se il Decalogo prescriveva il 'sàbato'[60], peraltro, ciò avveniva soltanto alla fine di sei giorni di duro lavoro[61]. Questa settimana di attività richiama alla mente i sei giorni impiegati dall'Onnipotente per creare l'Universo, dando in tal modo concretezza all'insegnamento biblico contenuto nel Pentateuco, secondo il quale l'uomo era stato creato a Sua "immagine {selem} e somiglianza {dmut}"[62].
D'altronde, il grandioso inno in cui si cantava lo splendore delle opere del Dio creatore descriveva un uomo che, quando sorgeva il sole, usciva "per le sue faccende e per il suo lavoro fino a sera"[63].
Tessendo le lodi dello scriba dotto e dell'artigiano, poi, nell'Ecclesiastico si ricordava come non vi fossero mestieri inutili, ché senza di essi non si edificherebbe alcuna città, né gli uomini potrebbero abitarvi o circolare. Ogni lavoratore, anche se non fa brillare né l'istruzione né il diritto, con la sua azione dà consistenza alle cose del mondo[64]. Non occorre certamente giungere a rammentare l'equiparazione del pigro ad una 'palla di sterco'[65] per cogliere l'enorme importanza attribuita al lavoro dalle Sacre Scritture.
Anche nel Nuovo Testamento – indubbiamente più parco di riferimenti diretti – non mancano gli esempi positivi rispetto alla funzione svolta dal lavoro. La limitatezza di spazio dedicato al tema negli scritti neotestamentari può essere attribuita a plurime ragioni. Tuttavia, prima di spingersi fino al punto da leggerla come un deliberato intento di sovvertire l'ordine precedentemente emanato attraverso i precetti veterotestamentari, sembra ragionevole

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

collocarlo in un'ottica di completamento del messaggio divino[66].
Se il cànone ecclesiastico si è mostrato assai attento nel selezionare le testimonianze più ortodosse sulla venuta del Cristo, separandole nettamente da quelle giudicate 'apocrife', diversamente ha riconosciuto come valide – accogliendole quale testo sacro – le Antiche Scritture. Ciò sta ad indicare che quanto affermato in esse deve essere talmente valido per il cristiano che non occorre ribadirlo nuovamente. D'altronde, non si può ignorare l'elemento distintivo di una religione tipicamente 'trascendentalista', come il cristianesimo, rispetto a religioni che accentuano maggiormente l'aspetto 'nomocratico' – i cui profeti cioè sono anche legislatori, come nel caso di Abramo o Maometto – e che quindi risentono maggiormente il condizionamento della sfera sociale in quanto posseggono una bivalenza 'etico-statuale' delle legge.
L'esaltazione del lavoro nel Nuovo Testamento, tuttavia, non è assente, come testimonia l'esempio di Gesù lavoratore e figlio di lavoratore, che proclama la beatitudine del servo fedele e laborioso[67], mentre maledice il fico sterile[68]. Allo stesso modo sorreggono una tale visione positiva le parole di san Paolo, che ricorda con orgoglio di aver lavorato con le proprie mani ed invita i diversi interlocutori a voler seguire il suo esempio[69]. La 'parabola dei talenti'[70], poi, dove il servo che non ha saputo mettere a frutto il denaro consegnatogli viene redarguito con queste parole: "Servo iniquo e infingardo {serve male et piger}, [...] dovevi dunque portare il mio denaro ai banchieri, e al mio ritorno avrei ritirato il mio con l'interesse"[71], sprona ad una vera e propria attività d'investimento.

Un'interpretazione ormai logora

Il dovere di compiere scrupolosamente il proprio lavoro appare come una tematica costante che dall'Antico Testamento ha trovato un coerente sviluppo nel Talm°d, per quanto riguarda l'ebraismo, ed è stata accolta di buon grado anche nell'àmbito del cristianesimo. La centralità conferitale, in ambiente cattolico, da Escrivá e, in altri contesti di matrice pur sempre 'cristiana', da altri pensatori è tale che colpiscono le fugaci ed assai selettive attenzioni dedicatele in un, pur pregevole, dizionario comparato delle religioni monoteistiche[72]. In particolare quando, dopo un brevissimo excursus storico sulle alterne fortune e le oscillanti interpretazioni del lavoro nel corso della storia umana, si afferma che "[l]a nuova valutazione del L.[avoro], sorta col nascere dell'era moderna e come è stata apportata dall'industrializzazione, fu considerata piuttosto con diffidenza dalla Chiesa, che non collaborò a plasmarla positivamente"[73]. Gli unici riferimenti che l'opera citata dedica alla questione si riferiscono ad una precisa corrente di pensiero. Si asserisce, infatti, che "[s]oltanto in una successiva riflessione la secolarizzazione del 'mondo mondano' fu intesa come un atto di liberazione e come l'esecuzione coerente dell'incarico insito nella creazione e quindi come la continuazione autentica di pensieri ebraico-cristiani (Gogarten, Bonhoeffer, Metz, ecc.)". Lo stesso Marie-Dominique Chenu, sebbene responsabile di un'autorevole opera Per una teologia del lavoro, non trova spazio se non nell'esigua bibliografia di riferimento.
Spazio peraltro negato, per quanto ridotto, all'autore di Cammino. Non un accenno, infatti, è stato riservato nell'opera in

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

questione all'articolata dottrina del lavoro elaborata dal fondatore dell'Opus Dei. È comprensibile, dunque, come l'estensore della voce riportata nel suddetto dizionario possa concludere il proprio contributo affermando che "[i]l mondo del L.[avoro] e soprattutto dei lavoratori è sfuggito di mano alle Chiese. I tentativi di una missione pastorale del L.[avoro] (preti operai, apostolato nell'industria, ecc.) non hanno portato ad un autentico incontro tra Chiesa e mondo del L.[avoro]"[74].

La oración es lo primero

Da parte sua, Escrivá replicava a questa diffusa percezione con il tentativo di 'santificare' il lavoro senza, per questo, tralasciare o svilire i percorsi alternativi, riservandoli però a pochi 'eletti' quali sono quei 'perfetti' che compongono gli ordini religiosi ed il clero secolare. Tramite il lavoro e la meditazione, chiunque aveva l'obbligo di santificarsi in emulazione di quegli stessi 'perfetti': "Hai l'obbligo di santificarti. – Anche tu. – Chi pensa che la santità sia un impegno esclusivo di sacerdoti e di religiosi? A tutti, senza eccezione, il Signore ha detto: 'Siate perfetti, com'è perfetto il Padre mio che è nei cieli'"[75].
Va pur rilevato, inoltre, come allo stesso 'uomo qualunque', cui si rivolgeva, san Josemaría raccomandasse calorosamente di non trascurare affatto le cose spirituali, dall'adempiere alle quali – pertanto – il lavoro non doveva in alcun modo distoglierlo. Ammoniva, infatti: "Prega molto, anzi sempre, ma senza sforzo né esibizionismo"[76]. Parole che rammentano quelle del Cristo, riportate nel testo evangelico: "Quando pregate, non fate come gl'ipocriti, i quali amano di stare a pregare nelle sinagoghe e agli angoli delle piazze per essere visti dagli uomini; in verità vi dico che essi han già ricevuto la loro ricompensa. Ma tu, quando vuoi pregare, entra nella tua camera, chiudi la porta e prega il Padre tuo in segreto, e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti esaudirà"[77].
Il primato dell'orazione è testimoniato in maniera incontestabile da incitazioni come quella in cui il santo raccomandava: "In primo luogo, orazione; poi, espiazione; in terzo luogo, molto 'in terzo luogo', azione"[78]; e ciò, essenzialmente, perché "[l]'azione senza l'orazione non vale nulla [...]"[79]. Egli su questo punto insisteva, dichiarando che "[...] la tua vita d'apostolo vale quanto la tua orazione"[80]; e, subito dopo, aggiungeva: "Se non sei uomo d'orazione, non credo alla rettitudine delle tue intenzioni quando dici di lavorare per Cristo"[81].
In due omelie espressamente dedicate al tema della preghiera – intitolate Vita d'orazione (4 aprile 1955) e Verso la santità (26 novembre 1967)[82] – il fondatore dell'Opus Dei tracciava un itinerario di contemplazione in grado di elevare a Dio senza allontanarsi dal mondo. Esattamente questo era, infatti, il suo obiettivo: "La nostra condizione di figli di Dio ci porterà – insisto – ad avere spirito contemplativo in mezzo a tutte le attività umane – luce, sale e lievito, attraverso l'orazione, la mortificazione, la cultura religiosa e professionale –, facendo diventare realtà questo programma: quanto più siamo immersi nel mondo, tanto più dobbiamo essere di Dio"[83].
La sensibilità di Escrivá rifiutava di scindere nettamente vita materiale e vita spirituale, mirando piuttosto a far compenetrare vicendevolmente i due differenti aspetti dell'esperienza umana

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

nel tentativo di propiziare, contro ogni avversità suscitata dall'epoca che attraversiamo, la 'contemplazione nel frastuono': "Non condividerò mai – anche se la rispetto – l'opinione di chi separa l'orazione dalla vita attiva, come se fossero incompatibili. Noi figli di Dio dobbiamo essere contemplativi: persone che, in mezzo al frastuono della folla, sanno trovare il silenzio dell'anima in dialogo permanente con il Signore; e sanno guardarlo come si guarda un Padre, come si guarda un Amico, che si ama alla follia"[84].

In laboribus a iuventute mea (Sal 87, 16)

La 'nobilitazione' del lavoro operata da parte di Escrivá ha dischiuso nuovi scenari ed ha suscitato numerose polemiche anche per l'intransigenza con la quale egli la proclamava in alcuni passi: "Non mi spiego come puoi chiamarti cristiano e condurre codesta vita di ozioso inutile [...]"[85]. Troppo 'materiale' sembrava, infatti, questa via di elevazione spirituale rispetto a quelle dedite all'otium e alla pura contemplazione. E, tuttavia, non ha forse dato un segno della sua bontà quello stesso Gesù di Nazaret che trascorse la maggior parte della propria vita predicando non con le parole, bensì attraverso la sua quotidiana, oscura, paziente professione di carpentiere in uno sperduto villaggio della Galilea? E non fece, del resto, la medesima cosa il pur santo patriarca Giuseppe?
Come ha ricordato anche Gilla Gremigni, al tempo arcivescovo-vescovo di Novara, "[l]a famiglia di Gesù è una famiglia laboriosa. A Betleem e a Nazaret non si vive di rendita, si guadagna il pane col sudore della fronte. Si ama il lavoro, si santifica il lavoro"[86]. L'immensa responsabilità che Dio ha messo nelle mani di Giuseppe, affidandogli la cura di Maria e Gesù, ricade tutta sulla sua fatica quotidiana: "la loro vita dipende dal suo lavoro. Egli suda per essi ed è beato"[87]. Commenta ancora monsignor Gremigni: "Divina alchimia quella di chi crede, per cui anche il ferro più rozzo acquista lo splendore e la purezza dell'oro. Pure il lavoro, fatto secondo il cuore di Dio, è oro prezioso. Se il mondo si desse più spesso convegno nella bottega di Nazaret, quanto sarebbe più buono, più ricco e più lieto!"[88].
Sulla medesima lunghezza d'onda, san Josemaría affermava in una splendida omelia, pronunciata il 19 marzo del 1963 e intitolata Nella bottega di Giuseppe: "Giuseppe amò Gesù come un padre ama suo figlio e gli si dedicò dandogli il meglio che poteva. Giuseppe, prendendosi cura di quel Bambino che gli era stato affidato, fece di Gesù un artigiano: gli trasmise il suo mestiere. Gli abitanti di Nazaret parleranno pertanto di Gesù chiamandolo a volte l'artigiano, altre volte il figlio dell'artigiano. Gesù lavorò nella bottega di Giuseppe e accanto a Giuseppe"[89].
Il lavoro diviene, in tal modo, "il mezzo con cui l'uomo partecipa all'opera divina [Opus Dei] della Creazione". Come si chiariva fin dal titolo dell'omelia Amare il mondo appassionatamente, pronunciata l'8 ottobre del 1967 a Pamplona – nel campus dell'Universidad de Navarra – e ricompresa poi nei suoi Colloqui[90], tutto questo non può esprimersi se non attraverso un amore profondo ed appassionato per la vita terrena nella sua pienezza, in quanto essa è a sua volta esito diretto del 'lavoro di Dio'. Riecheggia, di fronte ad una tale visione, quella rima

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

incrociata che recita: "Per chi al lavoro / si stanca ed ama, / il ciel ricama / santo tesoro"[91]. Sovvengono, inoltre, le parole di san Clemente d'Alessandria, che si raccomandava: "Prodigati nel lavoro dei campi, se sei contadino; e mentre coltivi, conosci Dio. Naviga, se sei marinaio; però non senza prima aver invocato chi governa i cieli"[92].
Va, quindi, osservato come nulla di negativo sembra che possa derivare all'umanità dal ricercare l'onestà e la perfezione nell'esercizio delle singole professioni. Alla troppo semplicistica obiezione secondo la quale, in talune circostanze, perfino il far bene il proprio lavoro potrebbe arrecare un danno al prossimo – se l'occupazione è quella del killer o dell'usuraio, ad esempio – è superfluo replicare che ogni azione umana, nel pensiero di monsignor Escrivá, andava ovviamente inquadrata nell'ottica della morale cristiana, che tali azioni condanna esplicitamente. Come ricordato, unica prerogativa indispensabile è, infatti, quella che il lavoro assolto risponda a cànoni di specchiata onestà. Salvo questa dovuta eccezione "tutto vi è lecito", come ricorda anche il vangelo in aperta contrapposizione con i precetti rabbinici[93].

Il materialismo cristiano

In 'audace' opposizione al dilagare di quei materialismi 'chiusi allo spirito', all'affermazione prepotente di quelle ideologie atee e rivoluzionarie che hanno tragicamente segnato la storia politica degli ultimi secoli, Escrivá si faceva latore di un 'materialismo cristiano'[94], in aperta sintonia con la fede nel Cristo che insegna la 'risurrezione della carne' e in accordo con le parole dello stesso san Paolo, che suggeriva di glorificare Dio nel proprio corpo[95]. L'obiettivo era esattamente l'opposto di quello perseguito dai materialismi atei; ovvero: 'materializzare la vita spirituale'[96].
Non si trattava, ovviamente, di abbassare il soprannaturale al livello del naturale, bensì d'innalzare – tramite un 'moto ascensionale dello Spirito Santo' – quest'ultimo al livello del primo. Ciò era possibile, per il fondatore dell'Opera, se si diveniva "anime contemplative, in mezzo al mondo {almas contemplativas, en medio del mundo}"[97]. Ovvero, uomini i quali sono interamente del e nel 'mondo' ma, al contempo, non sono 'mondani'[98], come asseriva in totale accordo con l'anonimo autore che, intorno al II secolo d. C., scrisse nell'Epistula ad Diognetum: "A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani. L'anima è diffusa in tutte le parti del corpo e i cristiani nelle città della terra. L'anima abita nel corpo, ma non è del corpo; i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo. [...] L'anima è racchiusa nel corpo, ma essa sostiene il corpo; anche i cristiani sono nel mondo come in una prigione, ma essi sostengono il mondo. L'anima immortale abita in una dimora mortale; anche i cristiani vivono come stranieri tra le cose che si corrompono, aspettando l'incorruttibilità nei cieli"[99].
Se il cristiano doveva infatti sforzarsi di amare appassionatamente il mondo, pur non rinunciando alla sua particolare prospettiva di vita in esso, egli non doveva tuttavia pretendere di vedersi ricambiato in tale amore, né bramare di piacere a chi era esclusivamente del mondo. Come – per contro – è ricordato nello stesso vangelo, bisogna essere testimoni del Cristo anche di fronte all'odio del mondo:

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

"Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me. Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; invece, siccome non siete del mondo e vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia"[100]. Di qui la preghiera di Gesù al Padre celeste, affinché vegliasse sempre sui Suoi figli senza allontanarli dal male, ma preservandoli da quell'influsso nefasto: "Io non sono più nel mondo, ma essi sono nel mondo [...]. Non domando che tu li tolga dal mondo, ma che li preservi dal male"[101].

L'obiettivo, dunque, doveva essere quello di porre le condizioni affinché i pagani tornassero a lamentarsi, come Celso, che "[...] perfino gli artigiani si danno un gran daffare per diffondere il Vangelo"[102]. Per far questo occorreva scoprire e vivere la trascendenza nell'immanenza, ponendo così in essere una convergenza in grado di realizzare un atteggiamento di 'totalità esistenziale', per mezzo del quale si attualizzasse pienamente l'identificazione – secondo una celebre espressione scolastica – del finis operis col finis operantis[103].

Oscar Cullimann ha ricordato, in proposito, che "[i]l vangelo non chiama i poveri all'insurrezione, ma i ricchi alla responsabilità. Ricordando a tutti – quale che sia la loro posizione sociale – che tutti hanno bisogno di pentimento e di perdono, la 'rivoluzione' di Gesù non è superficiale come quelle degli ideologi moderni: va in profondità, ammonisce che non c'è alcun miglioramento nella società se ciascuno – povero o ricco che sia – non migliora innanzi tutto se stesso"[104].

D'altronde, è noto come non si possa rammentare una sola parola spesa, da parte di Gesù, per chiedere la liberazione di qualche schiavo. Ed anche le parole di san Paolo sopra ricordate[105], per quanto ambigue, inducono a ritenere che gli schiavi, anziché pensare alla liberazione, avrebbero dovuto sforzarsi di trarre profitto dalla propria condizione di sudditanza[106]. Quanto alle differenze sociali e, in particolare, quella fra schiavo e libero, infatti, Paolo insegnava a non inquietarsene, accettando di buon grado, piuttosto, il proprio stato – quale che fosse – così come disposto dalla divina provvidenza per la santificazione personale di ciascuno, avendo di fronte agli occhi l'unica 'uguaglianza' che conta veramente: quella di tutti di fronte all'Altissimo.

Allo stesso modo, per san Josemaría il tentativo di 'santificare il lavoro', in pratica, si traduceva nel fedele compimento di quei doveri che impone il proprio status, senza il ricorso ad alcuna 'lotta di classe' ma rispettando – invece – le gerarchie stabilite: "[...] la tua perfezione consiste nel vivere perfettamente nel luogo, nell'ufficio e nel grado in cui Dio, per mezzo di chi ha autorità, ti vorrà collocare"[107].

Il quadro, tuttavia, non è ancora completo. Per 'santificare il lavoro', infatti, non era sufficiente il semplice lavorare, occorreva la "pazzia divina di vivere fino in fondo la propria vocazione cristiana"[108]. Il santo spagnolo insisteva molto sulla necessità di santificare ab intra le strutture secolari, d'immettere l'elemento spirituale all'interno dell'ordine temporale[109]: era il cosiddetto apostolato 'd'ambiente'[110]. Ciò doveva avvenire attribuendo ai proprî cómpiti professionali una ragione ed una finalità soprannaturali: "Da' un motivo soprannaturale alla tua ordinaria occupazione professionale, e avrai santificato il lavoro"[111].

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Il primato della grazia

La questione è complessa. Da una parte, Escrivá incoraggiava ad impegnarsi, giacché, "[s]e vogliamo davvero santificare il lavoro, dobbiamo inevitabilmente soddisfare la prima condizione: lavorare, e lavorare bene!, con serietà umana e soprannaturale"[112]. Dall'altra, tuttavia, egli teneva a precisare che "[l]a responsabilità cristiana nel lavoro non si traduce solo nel riempire le ore, ma nel realizzarlo con competenza tecnica e professionale... e, soprattutto, con amore di Dio"[113].
Si trattava essenzialmente, come ha spiegato Cornelio Fabro, "di dare un senso esplicitamente cristiano e soprannaturale a tutta la propria vita, così che l'operare umano, in quanto redento, acquisti a sua volta un valore di corredenzione. Ma, si badi bene, l'attività temporale in sé non è santa, bensì indifferente. Pertanto la santificazione del lavoro non è intesa pelagianamente, quasi ex opere operato. È vero che il fondatore dell'Opus Dei insiste sulla necessità di lavorare molto e bene, per santificare il lavoro; ma precisa anche che lo sforzo umano non basta: è necessaria la grazia perché il lavoro acquisti valore soprannaturale, la rettitudine di intenzione, l'esercizio delle virtù soprannaturali"[114].
La quantità di lavoro risultava proporzionalmente commisurata alla sua qualità, mentre ambedue i fattori venivano interamente sottomessi all'elemento soprannaturale, rappresentato dalla grazia divina. Josemaría, infatti, predicava: "Devi lavorare con tale visione soprannaturale da lasciarti assorbire dalla tua attività solo per divinizzarla: così ciò che è terreno si fa divino, ciò che è temporale si fa eterno"[115].
Sempre Fabro notava come proprio "[i]l primato della grazia nella dottrina di Escrivá fa risaltare esplicitamente l'intrinseca dipendenza da Dio e l'ordinazione a Lui di tutto ciò che è creato; in tale prospettiva l'intero agire dell'uomo appare assunto nel mistero della Redenzione e viene meno il rischio di una qualunque inflessione secolarizzatrice"[116].
Ai naviganti che s'avventurano in una traversata sugli abissi dell'esistenza terrena – rammentava Escrivá, 'esperto nocchiero del grande mare ignoto' (come l'avrebbe definito Novalis)[117] – non resta altro modo per evitare il rischio di perdere il 'cammino' se non quello di affidarsi alla guida sicura di una stella polare, che per i cristiani assume le sembianze della Vergine, ed attraccare così in un porto di felicità eterna[118]: "Non perdermi mai di vista il punto di mira soprannaturale. – Rettifica l'intenzione, come si rettifica la rotta della nave in alto mare: guardando la stella, guardando Maria. E avrai la sicurezza di arrivare sempre in porto"[119].

Le profonde differenze rispetto all'"etica protestante' weberiana

Nel 1996, il sociologo Pierpaolo Donati si richiamava a sua volta agli studi sull'etica economica delle religioni condotti da Weber, in uno scritto nel quale affrontava il significato del lavoro nello spirito dell'Opus Dei. Egli ricordava come una tesi ricorrente fra gli studiosi sia quella secondo la quale "la concezione specificamente moderna del lavoro rappresenta un ribaltamento del pensiero cattolico. Si afferma che il cattolicesimo vede nel lavoro un valore negativo, addirittura una maledizione, mentre la società moderna (a partire dalla Riforma protestante) lo vede come valore positivo e

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

di liberazione dell'uomo. [...] Questa tesi contiene una piccola parte di verità storica, ma nel suo complesso è errata e fuorviante"[120].

La diffusione e l'accettazione, spesso acritica, di una tale lettura storico-sociologica ha fatto sì che tra le varie accuse mosse, a suo tempo, nei confronti della dottrina propugnata da Escrivá vi fosse anche quella d'importare in ambiente cattolico una visione simile a quella che è caratteristica dell'"etica protestante'; di essere quasi una sòrta di 'cavallo di Troia' per mezzo del quale sarebbe stata introdotta la mentalità cara al protestantesimo calvinista in seno alla Chiesa di rito latino.

In decisa confutazione di questo errato pensiero, il già citato Le Tourneau ha opportunamente rilevato che, semmai, "nel XVI secolo, la scissione luterana da Roma, che porta alla nascita del protestantesimo, ritarderà la scoperta del valore santificante del lavoro. Vi si oppongono decisamente la concezione protestante del peccato originale come corruzione radicale della natura umana e il rifiuto dei riformatori di attribuire alle opere dell'uomo, anche se compiute in stato di grazia, qualsiasi utilità salvifica"[121].

Illanes, da parte sua, si mostra fondamentalmente concorde con tale affermazione, ponendo a sua volta in rilievo come, la sostanziale noncuranza della teologia postridentina e barocca rispetto alla tematica lavorativa sia, di fatto, scaturita da una volontà di reagire alla sovversione generata dal movimento protestante che, indubbiamente, in tal modo finì per condizionare lo stesso mondo cattolico nelle proprie risposte[122].

Il termine 'Controriforma', generalmente utilizzato per riferirsi a tale moto di reazione, si rivela d'altronde come un prezioso strumento lessicale al fine di meglio comprendere tale concetto[123]. Secondo il sacerdote e teologo sivigliano, infatti, "nei secoli medievali, lo sviluppo delle corporazioni e della società tutta lasciò trasparire in più momenti un apprezzamento per il lavoro professionale che, nell'epoca del Rinascimento e dell'Umanesimo, si allargò persino a una prospettiva più formalmente speculativa. La rottura dell'universo cristiano prodottasi a motivo della Riforma protestante e l'irrigidimento delle posizioni, esito di tale rottura, portò all'atrofia di quei germi"[124].

D'altra parte, già lo stesso Donati – rifacendosi alle ricerche di Weber – aveva chiaramente precisato "che proprio il pensiero cattolico ha espresso la massima valorizzazione del lavoro come attività di realizzazione dell'uomo (di ciò che è umano), mentre la svalutazione del lavoro (come pura fatica e puro mezzo) è riconducibile a una subordinazione culturale nei confronti di quella concezione servile del lavoro, propria del pensiero greco, che è stata precisamente all'origine di quell'etica protestante da cui si è dipartito il processo di modernizzazione occidentale"[125].

Sulla scia di simili affermazioni, Vittorio Messori ha osservato che "[s]e il pio protestante si diede, per secoli, tanto da fare in commerci e industrie, non era certo perché fosse convinto che l'attività umana valesse qualcosa agli occhi di Dio: anzi, quel 'verme' che è l'uomo – schiacciato dalla condanna divina e senza neppure la consolazione di una Chiesa che gli assicuri di essere il tramite materno del perdono di Cristo – non può allegare a suo 'merito' neanche il più infaticabile degli zeli. Si lavorava molto nel mondo protestante: ma non con la gioia di chi è convinto di fare la

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

volontà di Dio, di collaborare alla sua creazione, bensì con l'angoscia di chi cerca di allentare il laccio angoscioso del buco nero della predestinazione. [...] Neanche colui che più eroicamente sia fedele al vangelo può sperare di farsi qualche 'merito': anzi, il concetto, la parola stessa, sono bestemmia – per i teologi della Riforma – davanti all'Eterno"[126].

Il vizio d'origine del protestantesimo

Lo 'spirito del capitalismo', nell'accezione impiegata da Weber, si configurava come un atteggiamento del tutto innaturale[127], derivato da alcune evoluzioni – nella mentalità, nei valori etici e nel concetto stesso di 'lavoro' – che avevano avuto origine dalla riforma protestante[128]. L'economia 'capitalistica', infatti, per affermarsi avrebbe dovuto vincere il tipo di condotta che Weber, come Sombart, definiva 'tradizionalista': "l'uomo 'per natura' non vuol guadagnare denaro e sempre più denaro, ma vuol semplicemente vivere, vivere com'è abituato e guadagnare quel tanto che è necessario a tal fine"[129].
Sia consentito, qui, prescindere da ulteriori chiarificazioni in merito ai diversi filoni interni alla religione protestante, che presentano differenti gradi di 'affinità elettiva' con lo 'spirito del capitalismo'. Si sa che a dare origine al fenomeno furono, in particolare, quelle frange di 'seconda generazione' le quali presero corpo nel contesto di un protestantesimo che Weber definì 'ascetico', mentre altri autori preferiscono denominare 'evangelico': quello costituito da pietismo, battismo e metodismo. Ma è pur noto come tali confessioni altro non fossero che delle riprese intransigenti delle idee promosse, a suo tempo, dalla Riforma 'storica' e poi lasciate, per così dire, lettera morta una volta che questa si affermò per mezzo di chiese 'istituzionali'.
Per ragioni analoghe erano sórte anche quelle chiese 'libere' che avevano promosso una cosiddetta Riforma 'radicale': anabattisti (mennoniti, amish, hutteriti), spiritualisti (quaccheri) e razionalisti (unitariani ed universalisti). Precisamente dall'incontro di alcune propaggini di tali sètte radicali (nello specifico i mennoniti) con il calvinismo di seconda generazione (di marca presbiteriana) si formarono i battisti; i pietisti, per contro, furono il frutto di un coerente sviluppo delle tesi esposte, in territorio germanico, dal luteranesimo; i metodisti, infine, nacquero da una costola della Chiesa anglicana o episcopale.
Ma questi sono particolari che è superfluo approfondire nel presente contesto. È nuovamente Le Tourneau, infatti, a rilevare come il vizio fosse 'd'origine', sottolineando che proprio "[i]l dualismo teorizzato da Lutero e da Calvino – da un lato la giustificazione per mezzo della 'sola fede' [sola fide] e la predestinazione, dall'altro il lavoro assolutamente privo di valore salvifico davanti a Dio – diede avvio, nello sviluppo successivo, a quella scissione tra pietismo, devozionalismo individualista e umanesimo senza radici religiose che contraddistingue ancora la cultura di certi Paesi del Nordeuropa, nonché del Nordamerica"[130].
Non sfugge certamente al lettore il netto contrasto rispetto a una dottrina che, come detto, predica di 'amare il mondo appassionatamente'[131]. Il protestantesimo ascetico, infatti, attribuiva senza dubbio un'importanza particolare a quella che Weber aveva definito come l'idea della 'vocazione': ossia, l'obbligo per l'uomo a

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

lavorare indefessamente nella professione che Dio gli aveva riservato. Ciò, tuttavia, va in gran parte ricondotto al fatto che il calvinismo si mostrava fermamente contrario a quasi tutti i piaceri umani, sia spirituali che materiali[132]: il cibo raffinato, il ballo, il teatro, la letteratura, le belle arti[133]. L'unica attività che, per esclusione, il protestantesimo calvinista non guardava con occhi ostili era, dunque, il lavoro diretto al conseguimento di guadagno personale, cosa che lo portò letteralmente a glorificarlo.

È così che, tramite la teologia riformata, "si è attuato un mutamento di prospettiva: i sensi non vengono più contrapposti allo spirito, come se questo fosse il loro nemico, perché è lo stesso spirito ad essere, nell'uomo, corrotto e malvagio"[134], tanto che non esiste un livello superiore che tenda ad imporre un minimo di ordine alle agitazioni dei livelli più bassi; "[t]utto è malvagio nell'uomo a meno che non intervenga la grazia interamente gratis data di Cristo"[135].

La disputa sulla grazia e la santificazione delle opere

Quando, nel XVI secolo, il movimento riformatore passava sull'Europa – travolgendola – cominciavano a diffondersi le idee dei gesuiti, la cui teoria sulla forza santificante della volontà e delle opere buone sarebbe divenuta, di lì a poco, il simbolo della dottrina cattolica in lotta contro le innovazioni promosse dall'eresia protestante[136]. Alla base di tutte le argomentazioni che il Concilio di Trento era stato chiamato a trattare, d'altronde, si poneva la questione della giustificazione. Nonostante i dibattiti tridentini, che si protrassero – fra alterne vicende – per ben diciotto anni (1545-1563), non fu possibile venire a capo della questione, poiché ci si rese conto che le divergenze restavano tuttavia insormontabili. Non poteva trovarsi un compromesso fra la dottrina cattolica, da una parte, che era basata sulla Tradizione e sulla Sacra Scrittura e, dall'altra, la dottrina luterana della 'sola fede' (Sola fides justificat)[137], il cui esito diretto ed inevitabile, peraltro, consisteva nell'abolizione dei sacramenti stessi.

Già nelle 'regole' poste in appendice ai suoi Esercizi, del resto, Ignacio de Loyola aveva raccomandato ai proprî discepoli di guardarsi dal commettere un errore simile a quello compiuto dagli 'eretici', i quali avevano finito col sottovalutare la forza della volontà per l'eccessiva devozione nutrita nei confronti della grazia divina: "Ugualmente non dobbiamo parlare sulla grazia tanto a lungo e con tanta insistenza da generare un veleno che tolga la libertà. Cosicché della fede e della grazia si potrà parlare quanto sia possibile con l'aiuto di Dio, a maggior lode della sua divina maestà, ma non di tal sorta e in modi tali che, specialmente ai tempi nostri così pericolosi, le opere e il libero arbitrio ne ricevano detrimento o siano considerati non contar nulla"[138].

Ma il 'salto di qualità' – per così dire – in campo protestante lo fece compiere Calvino. Se Lutero, infatti, lasciava all'uomo una via di giustificazione nella fede, il ginevrino avrebbe escluso anche quest'ultima via di scampo dalla dannazione eterna, negando ogni merito non soltanto alle opere e alla volontà, ma persino alla fede, portando la dottrina del peccato originale alla sua espressione più inesorabile[139]. Nel mondo protestante, in tal modo, veniva appósta una definitiva pietra tombale su ogni possibilità – per

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

quanto minima – di liberum arbitrium. Nessuna opera, per quanto buona, era in grado di eliminare la corruzione della natura umana, senza più alcuna speranza dopo la 'caduta' di Adamo; neppure la fede sincera in Dio[140].
Pur nel rischio d'incappare in eccessive semplificazioni, liquidando con un semplice quesito retorico intricate e cavillose dispute teologiche la cui complessità neppure il tempo è stato in grado di risolvere, vale ugualmente la pena domandarsi, di fronte a un quadro siffatto, che funzione avrebbe svolto nell'economia del Creato – secondo la dinamica protestante – la morte espiatrice subita in croce dal Figlio di Dio. Conviene pertanto passare oltre cogliendo il mònito di sant'Ignazio, il quale giunge prontamente in soccorso ricordando che, comunque la si pensi, "bisogna usare molta cautela nel modo di parlare e di ragionare su tutte queste cose", poiché tutte contengono, nascosta nel fondo, un'ampia dose di verità[141].

Un germoglio diverso

Quanto illustrato fin qui risulta sufficiente, forse, a formulare alcune – parziali e provvisorie – considerazioni sulla dottrina del lavoro adottata nella Prelatura dell'Opus Dei, che mettano in condizione di tirare le fila del ragionamento precedentemente intessuto. L'insistenza sulla possibilità di santificarsi attraverso il lavoro può indubbiamente dar adito a sospetti di 'non ortodossia', rispetto al magistero ecclesiastico, come di fatto è avvenuto. Ad una più attenta analisi, tuttavia, risulta evidente come tale concezione radichi nella più antica ed accreditata tradizione cattolica. Il giudizio approssimativo espresso da taluni osservatori può essere stato viziato, in parte, dalla carenza di determinate informazioni storiche.
Il medioevo, ad esempio, vide polemizzare i nascenti 'ordini mendicanti' – che esortavano i fedeli alla fuga mundi – nei confronti del clero secolare. Il contrasto sorse in virtù del fatto che i primi sostenevano la possibilità di santificarsi senza lavorare: donde la loro vocazione ad elemosinare i mezzi del proprio sostentamento. Se si tiene conto di questo dato storico, pertanto, l'Opus Dei viene a configurarsi quasi come il 'contraltare' di tali ordini religiosi, che all'epoca in cui sorsero vennero a loro volta sospettati di eresia[142]. Ebbe a scrivere, infatti, in un'occasione don Escrivá: "È stato messo in rilievo, molte volte, il pericolo delle opere senza vita interiore che le animi: però si dovrebbe anche sottolineare il pericolo di una vita interiore – ammesso che possa esistere – senza opere"[143].
Una sòrta di ritorno alle 'origini', dunque: in ciò consisterebbe la vera 'originalità' del suo messaggio. Anche se va chiarito come il santo di Barbastro tenesse a precisare, contro ogni possibile fraintendimento, che la 'sua' Opera non si poneva affatto contro la visione che della spiritualità avevano gli stessi ordini mendicanti[144].
Semplicemente, il destinatario dei due messaggi non coincideva: "Noi non nasciamo in opposizione alla spiritualità dei religiosi. Il nostro è un germoglio diverso della perenne ricchezza del vangelo"[145], ebbe a dire una volta. E, confidando che "una nostra grande missione è far sì che i religiosi siano amati {una gran misión nuestra es hacer amar a los religiosos}"[146], esortava a rispettare monaci e clero secolare, ammonendo che "[s]e non hai somma venerazione per lo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

stato sacerdotale e per lo stato religioso, non è vero che ami la Chiesa di Dio"[147].

Fides aut ratio?

Ecco una prima, radicale, differenza rispetto al protestantesimo: in quest'ultimo ambiente, infatti, ogni sensibilità diversa, ogni lettura alternativa della Sacra Scrittura, offre lo spunto per dar vita ad una nuova divisione o interpretazione religiosa in contrasto con le altre sètte già scaturite dalle varie confessioni storiche. Non è soltanto un caso fortuito, probabilmente, che la Riforma abbia partorito, con l'andare del tempo, una congerie di movimenti a sfondo religioso in continuo proliferare[148]. Era, questo, uno dei principali aspetti di quel soggettivismo interpretativo che offriva inevitabilmente il fianco alle sarcastiche critiche di Voltaire ne Le sottisier, quando ironizzava sul fatto che se Dio aveva creato l'uomo a propria immagine, da parte sua l'uomo Gli aveva da sempre restituito il favore (Si Dieu nous a fait à son image, nous le lui avons bien rendu).

È innegabile, d'altronde, come le numerose 'denominazioni' cristiane che affollano il panorama siano – secondo quanto ricordava Messori ormai dieci anni fa – oltre duemila nel territorio dei soli Stati Uniti d'America[149]. Nel 1991, in base ai dati forniti dallo storico statunitense Martin Marty, nel mondo si contavano in totale 21.104 diverse comunità che potevano essere ricondotte in vario modo all'universo 'protestante' il cui numero si accresceva in ragione di cinque alla settimana[150]. Accettando la statistica, nei successivi tredici anni ne sarebbero sórte all'incirca altre 4.680, per una cifra complessiva attuale di quasi 26.000 'sigle'[151]. Tutto ciò a differenza del mondo cattolico, la cui regola di condotta è racchiusa nelle note parole di sant'Agostino: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus Charitas.

Come ricordato, i protestanti sono fermamente convinti che – di fatto – le opere buone non servano a nulla, poiché siamo tutti 'predestinati' ab aeterno alla salvezza o alla dannazione da un Dio-padrone severo ed imperscrutabile[152]. Contrariamente alla lezione di san Tommaso, che – più d'ogni altro nella storia della Chiesa – tentò di conciliare fides & ratio, per essi la ragione non c'entra nulla con la fede, ma è semplicemente lo strumento di conoscenza e di dominio della realtà sensibile.

In realtà, quando Lutero[153] si proponeva di "sradicare ogni giustizia personale", a suo dire propria di quegli "uomini ignoranti che credono di essere giusti per le loro opere", travisava volutamente il senso del pensiero paolino contenuto nelle parole "noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per mezzo della fede indipendentemente dalle opere della legge {arbitramur enim justificari hominem per fidem sine operibus legis}"[154]. Il monaco agostiniano, in effetti, sopprimeva l'"enim"[155], sottacendo inoltre che con la frase "l'uomo è giustificato per mezzo della fede" si vogliono escludere, in san Paolo, "le opere della fede mosaica, le quali non possono al certo essere causa della nostra giustificazione"[156], la quale era appunto dovuta alla fede, che costituiva un dono gratuito di Dio[157].

Ciò risulta più che evidente dal prosieguo, in cui sta scritto: "Forse Dio è Dio soltanto dei Giudei? Non lo è anche dei pagani? Certo, anche dei pagani! [...] Togliamo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

dunque ogni valore alla legge mediante la fede? Nient'affatto, anzi confermiamo la legge"[158]. Lutero fu ardito a tal punto che, al versetto paolino che recitava "Il giusto vivrà mediante la fede"[159] – servendosi ampiamente di quel 'libero arbitrio' personale di cui negava l'esistenza – anteponeva a 'mediante la fede' l'avverbio 'solo', che tuttavia non trovava alcun riscontro presso le Scritture[160].
Egli, inoltre, non spiegava che la fede costituiva il fondamento di qualunque giustificazione, così come chiaramente spiegato in precedenza dallo stesso san Paolo: "Egli ha dato se stesso a noi, per riscattarci da ogni iniquità e formarsi un popolo puro che gli appartenga, zelante nelle opere buone"[161]; specificando che tutti "sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù"[162]. Per tacere dell'Epistola di san Giacomo, sulla fede attuata nelle opere, dove era possibile leggere che "[...] la fede senza opere è senza valore"[163]. Sembrerebbe proprio che per Lutero l'unica fonte di autorità risiedesse nella sola Scriptura, salvo quando essa non si conciliava con le sue idee e, di conseguenza, veniva liquidata come 'un fuoco di paglia'[164].
Per i protestanti, dunque, l'uomo era stato creato nel male e, pertanto, non avrebbe meritato altro che perire, condannato per l'eternità alle pene dell'inferno[165]. Ma Dio avrebbe scelto alcuni, in maniera del tutto gratuita ed 'illogica' – o perlomeno 'irrazionale' – unicamente allo scopo di mostrare la propria giustizia e misericordia. I cànoni della morale umana perdevano così la propria validità come parametri deontologici, se applicati agli arcana Dei: il Signore dell'Universo avrebbe potuto tranquillamente graziare un criminale e, viceversa, condannare un santo[166]. Era la celebre tesi dell''arbitrarismo divino', dai contorni ancora piuttosto evanescenti nel luteranesimo, che trovò un suo importante sviluppo e una definizione coerente nella già ricordata 'dottrina della doppia predestinazione', enunciata poi dal calvinismo.

Protestantesimo e modernità

Se – in apparente contrasto con l'interpretazione accolta sopra – riguardo a questo specifico punto le tesi riformatrici sembrano divergere in maniera considerevole ed innegabile da quello spirito rinascimentale che fece da incubatrice ai profondi mutamenti culturali dei secoli successivi, si deve nondimeno constatare che il contributo peculiare del moto riformatore alla modernità va rintracciato essenzialmente nell'idea 'individualistica'[167], giacché, "[p]iù che la 'dignità dell'uomo' esaltata dagli umanisti, è stata la libertà dell'individuo di rifiutare qualsiasi altra autorità all'infuori di Dio a rendere possibile [...] il 'mondo moderno' quale si configurerà all'epoca dell'Illuminismo e quale si preciserà con la Rivoluzione francese e il trionfo della scienza e della tecnologia"[168].
Si può dunque concordare sul fatto che, "[c]ome l'umanesimo aveva introdotto l'individualismo nel campo della cultura e del sapere, l'infrangersi dell'ecumene medievale conduceva al particolarismo nel campo politico"[169]. Tanto che, "[n]ata da ansie e aspirazioni integralmente religiose, la Riforma ha finito con il contribuire al processo di laicizzazione più di qualunque altro movimento dell'epoca, e più che configurarsi come figlia della crisi

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

maturata sul finire del medioevo è più correttamente il mondo moderno che si configura e ci appare come figlio della Riforma"[170].

Nell'ottica protestante, come visto, l'uomo diviene attore inconsapevole di una trama predefinita, della quale ignora il copione, apprestandosi a recitarla su di un semplice 'canovaccio', quasi fosse la messa in scena di una 'commedia dell'arte'. L'unica cosa che è dato sapere ad ogni essere umano è se la sua personale rappresentazione sarà o meno a lieto fine. Per verificare la propria certitudo salutis gli basta osare: i fatti, poi, decreteranno in se stessi il responso. Chi riesce nell'umano agire, coronando con esito positivo le proprie imprese terrene e guadagnando molto denaro, è atteso in Paradiso; viceversa, colui il quale fallisce apprende di essere dannato per l'eternità. Ciò, tuttavia, è esattamente l'opposto di quanto si legge nel 'discorso della montagna' – che è stato paragonato quasi ad una Magna Charta della vita cristiana – dove, riguardo alle beatitudini, Gesù disse: "Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio. Beati voi che ora avete fame, perché sarete saziati. Beati voi che ora piangete, perché riderete. [...] Ma guai a voi, ricchi, perché avete già la vostra consolazione. Guai a voi che ora siete sazi, perché avrete fame. Guai a voi che ora ridete, perché sarete afflitti e piangerete"[171]. A cui faceva eco l'anonimo autore del De Imitatione Christi: "E guai ai ricchi, che hanno quaggiù le loro consolazioni, perché quando i poveri entreranno nel regno di Dio, essi ne resteranno fuori tra disperati lamenti. Rallegratevi, o umili, esultate, o poveri, perché vostro è il regno di Dio, purché camminiate nella verità"[172].

Le difficoltà ed i pericoli insiti nelle ricchezze materiali e la tremenda rovina che, conseguentemente, pende sul capo del ricco come una spada di Damocle, pronta a recidergli il lasciapassare per il regno di Dio, è un concetto rammentato a più riprese nel testo evangelico[173]. Si pensi, ad esempio, alla parabola del ricco epulone – cui venivano riservate le pene eterne dell'inferno – per mezzo della quale si codifica quasi una sòrta di legge del contrappasso, tramite la contrapposizione della sòrte toccata, 'nel seno di Abramo', al piagato mendicante di nome Lazzaro[174]. Nella teologia protestante, all'opposto, 'gli ultimi' non divengono 'i primi' neppure nel regno dei cieli, ma restano tali sempre ed ovunque: le crune degli aghi devono essere alquanto più larghe presso quelle nazioni[175]. Svanisce, inoltre, quella concezione – cara anche alla cultura classica – dell'homo faber fortunae suae, che del resto Lutero aveva chiaramente rigettato fin dal 1524-25 in opere come il De servo arbitrio. Il dispotico capriccio divino, infatti, non implica alcun cambiamento nell'essere umano: a differenza del cattolicesimo, dove l'incontro col Cristo conduce ad una nuova creazione in cui è un uomo anch'egli 'nuovo' quello che viene alla luce, la grazia di Dio presso i riformati "copre il male dell'uomo, come un vestito copre le sue vergogne", ha sintetizzato con un'efficace similitudine don Luigi Negri[176]. S'eclissano così del tutto, nella prospettiva protestante, 'ragione' e 'volontà', per far posto unicamente ad una 'fede' cieca ed insensata che sembra codificare per l'aldilà quanto nella vita terrena da sempre determina la fortuna, 'dèa bendata' che – come ricorda un detto di saggezza popolare – fa piovere sempre sul bagnato. È opportuno specificare, tuttavia, che non è quello del ricco ozioso e lussurioso il modello sociale a cui mira il calvinismo[177],

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

bensì quello dell'imprenditore moderno che, per cautelarsi contro gl'imprevisti rovesci della vita e sfuggire così alla rovina eterna, non si adagia sugli allori ma reinveste gli utili delle proprie attività[178]. Ecco, dunque, l'elemento specificamente 'capitalistico' insito in tale stile di vita. A Calvino pertanto – ma, in verità, per buona parte anche all'impostazione teorica sviluppata da Niccolò Machiavelli – sarebbe da attribuirsi la concezione del 'capitalista' nella sua accezione prettamente utilitaristica, datane in seguito dagli economisti classici anglosassoni, di homo oeconomicus, il quale non considera il guadagno economico come un mezzo per soddisfare alle proprie necessità materiali, bensì come la vera e propria finalità della sua vita[179]. Tale convinzione – strettamente connessa con lo spirito millenaristico ed il concetto escatologico icasticamente rappresentato dall'idea di 'predestinazione' – in un primo momento fiorì, effettivamente, in quei luoghi nei quali era più diffusa la religione calvinista: Paesi Bassi, Inghilterra, Scozia, Stati Uniti. Tuttavia, l'ascetismo da cui tale concezione religiosa era pervasa avrebbe prodotto non tanto il fenomeno dell'"economia di mercato', quanto piuttosto il rifiuto della sua versione 'catallattica'[180], di epoca medioevale ed umanistico-rinascimentale, per sostituirla con la sua evoluzione dell'età moderna, industriale e post-industriale, il cui elemento caratterizzante era quello dello sfruttamento del perdente[181]. Fu così che il mondo delle grandi industrie, dell'alta finanza, dei monopolî, dei cartelli e dei trusts, non era più da condannarsi e rifiutarsi da parte degli uomini pii in quanto esempio di 'mammonismo'. Al contrario, esso diveniva accettabile poiché avrebbe posseduto uno 'spirito' cristiano di genere tipicamente puritano. Ecco che – nell'ottica calvinista – potevano, così, riconciliarsi definitivamente 'cristianesimo' e 'modernità'.

Ma l'organizzazione rigidamente 'capitalistica' (nel senso appena illustrato) del lavoro "ha operato una universale alienazione dell'umanità nel momento economico della produzione-consumo astratto e mercificato"[182], cosicché non è errato sostenere che "[l]a Riforma protestante, additata da tutta la sociologia moderna come il grande atto di innovazione culturale che ha aperto il Progresso della modernità (come sostenuto da Talcott-Parsons, 1967), si è autosconfitta (A. Seligman, 1992). Essa ha bensì fornito la spinta spirituale propulsiva della modernità, con l'idea di una grande affermazione di Dio nel mondo (ascetica intramondana), ma alla fine ha perso la relazione tra Dio ed il mondo, e oggi perde anche i termini di questa relazione. Essa ci lascia in eredità, con la cancellazione della relazione, un doppio vuoto: il vuoto del mondo e il vuoto di Dio"[183].

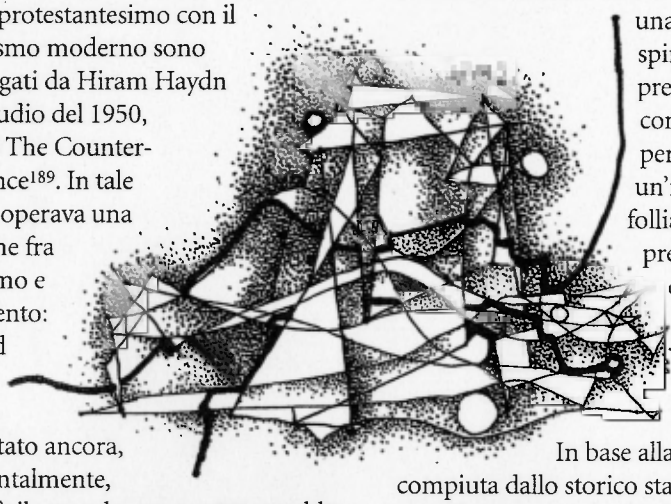
Di fronte ad una tale ricostruzione, acquisisce una credibilità ulteriore ed un valore aggiuntivo quell'interpretazione che vuole nel protestantesimo niente più che un semplice 'sistema di transizione'[184]. Al punto che lo storico e teologo bilbilitano Vicente de la Fuente y Condón poteva affermare, già nel 1863, che "[i]l protestantesimo ha portato il razionalismo; il razionalismo, l'indifferentismo; questo il panteismo, e quest'ultimo l'egoismo; la religione dell'Io"[185]. Per tale motivo inoltre, quasi come in una specie di magia alchemica in cui vigeva la formula del solve et coagula, il razionalismo – ovverosia quell'"abuso

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

della ragione' poi denunciato con forza da Hayek[186] – appare come lo sbocco logico e naturale del protestantesimo[187], che nella sua fase iniziale era stato caratterizzato da un marcato oscurantismo[188].

Protestantesimo e razionalismo

Gli elementi fondamentali che – come correttamente rilevato dal de la Fuente – legano il protestantesimo con il razionalismo moderno sono stati indagati da Hiram Haydn in uno studio del 1950, intitolato The Counter-Renaissance[189]. In tale lavoro, si operava una distinzione fra umanesimo e rinascimento: in base ad essa, il primo sarebbe stato ancora, fondamentalmente, 'cristiano'; il secondo, per contro, avrebbe presentato due volti idiosincratici. Il periodo iniziale era fondato sulla dotta 'rinascita dell'antichità classica', o 'risveglio umanistico', ancora accompagnata dall'insistenza su tale carattere 'cristiano' dell'umanesimo e, soprattutto, sull'aspetto etico, antropocentrico e geocentrico di questo. Per tale corrente di pensiero il rinascimento 'classico' non avrebbe costituito "un'aperta rivolta contro la concezione medievale (come è stato detto di frequente), ma piuttosto una continuazione della tradizione medievale, però con uno slittamento nelle sue principali aree d'interesse"[190].
A tale momento storico Haydn contrapponeva la sua vera e propria antìtesi: quello che egli stesso denominava 'antirinascimento' o 'controrinascimento' (Counter-Renaissance)[191]. Esso, se idealmente rappresentava la negazione dello spirito rinascimentale, tuttavia, da un punto di vista meramente cronologico, s'incrociò parzialmente con il medesimo periodo temporale (1341-1626), caratterizzandosi – sempre secondo lo studioso americano – come una zona storica fortemente chiaroscurata, come una cupa catastrofe spirituale in cui presero corpo correnti centrifughe pervase da un'incontenibile follia iconoclasta, che prelusero alle clamorose rotture verificatesi poi durante l'età barocca.



In base alla ricostruzione compiuta dallo storico statunitense, le manifestazioni culturali di tale spirito, che raggiunse il suo culmine nel tardo Cinquecento, coincisero, essenzialmente, con la riforma protestante, per cedere quindi la scena alla cosiddetta rivoluzione scientifica[192]. Esso raffigurava una 'rivoluzione antiintellettualistica' estrema, sfociante nel metodo 'empirico', a sua volta radicata in determinate varietà di "primitivismo culturale, tecnologico, psicologico e religioso"[193]. Tale violenta critica, attraverso la negazione dell'universalismo e del razionalismo su base religiosa ed antropocentrica – che erano stati proprî del medioevo, dell'umanesimo e del primo (vero) rinascimento – avrebbe spianato la strada al razionalismo seicentesco di tipo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

meccanicistico e matematico, al relativismo, all'empirismo problematico, allo scetticismo. La filosofia controrinascimentale, insomma, ridava attualità alla fredda dicotomia che sussisteva fra i due mondi in perpetua tensione dei 'platonici' e dei 'materialisti'. In base a tale lettura, si venivano a determinare, così, tre distinti momenti storici: un rinascimento 'classico-umanistico', sostanzialmente cristiano; un movimento ad esso culturalmente antitetico, che Haydn denominava controrinascimento; infine, la rivoluzione scientifica. Il discrimine fra medioevo, umanesimo e rinascimento, da una parte, e controrinascimento e rivoluzione scientifica, dall'altra, sarebbe stato rappresentato dalla ragione (il cui ruolo era stato sostenuto sia dall'intellettualismo scolastico che dalla recta ratio umanista), della quale la Riforma operò un vero e proprio ripudio in quanto giudicata 'ruffiana del diavolo'[194].
Lo schema del controrinascimento, così come descritto ed argomentato dallo stesso Haydn, comprendeva dunque quattro punti fondamentali: innanzi tutto, esso contemplava l'idea di vanità della dottrina e dell'erudizione teologica, scientifica, retorica, filologica, filosofica, storica, giuridica, morale[195]; in secondo luogo, la revoca dell'idea di una 'legge naturale universale'; in terza istanza, il trapasso dallo 'scientismo cabalistico' proprio dell'empirismo 'magico' – di radice aristotelica – a quello 'puro' o moderno, secondo cui il calcolo di ogni genere doveva essere verificato dall'osservazione[196]; infine, la negazione esplicita degli ideali classico-cristiani-umanistici del limite, dell'equilibrio, dell'armonia, dell'euritmia spirituale e della gerarchia[197].

Uno dei motivi maggiormente significativi dell'opera di Haydn è rappresentato, senza alcun dubbio, dall'aver incluso nel concetto generale di Counter-Renaissance la riforma religiosa di Lutero e Calvino. Non foss'altro perché Haydn non poneva il proprio controrinascimento come periodo a sé stante, bensì quale corrente che si muoveva all'interno del rinascimento stesso, antitetica agli aspetti 'erasmiani' di quello – più generalmente rilevati nella letteratura storiografica anglosassone – ed entro tale cornice generale poneva l'identità di controrinascimento e Riforma come 'ritorni all'originario' e all'"elementare', di contro all'umanesimo di tipo groziano.

Il protestantesimo come 'rivolta contro lo spirito tradizionale'

Alcune conferme alle critiche mosse in questa sede nei confronti del protestantesimo, giungono – inopinatamente – da ambienti decisamente non cattolici: si tratta delle osservazioni che in merito ebbe modo di formulare l'intellettuale francese René Guénon[198]. Egli individuava nella riforma protestante uno degli elementi di 'crisi' che caratterizzavano il mondo occidentale moderno – interpretato dal Guénon come una vera e propria anomalia culturale – che la stessa Riforma avrebbe contribuito a determinare. Può risultare utile, forse, darne succintamente conto, giacché le sue considerazioni contribuiscono, se non altro, a confermare – da una prospettiva assai differente rispetto a quella finora adottata – alcune valutazioni, contribuendo a fornire in tal modo una rappresentazione analoga dei fatti storici. In base a tale interpretazione, il

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

protestantesimo viene così a configurarsi come uno degli elementi fondamentali di un processo degenerativo apertosi con la fine dell'ordine medioevale.
Innanzi tutto, Guénon concordava nell'identificazione dell'idea protestante con il principio individualistico (inteso essenzialmente come atomismo). Egli notava, infatti, come "[...] la Riforma la si potrebbe dire l'individualismo stesso applicato alla religione. A costituire il Protestantesimo, come pure il mondo moderno in genere, è solo una negazione, quella negazione dei principî che è l'essenza stessa dell'individualismo"[199]. Il rifiuto dell'"intellettualità' avrebbe generato, secondo Guénon, la disaffezione ed il misconoscimento della primordiale importanza rivestita dalla dottrina. Tale atteggiamento avrebbe trovato la propria espressione ideale nel protestantesimo. Il movimento riformatore, infatti, pretese di sostituire – nella ricostruzione dell'autore francese – "all'autorità dell'organizzazione qualificata per interpretare legittimamente la tradizione religiosa dell'Occidente [...] quel che esso chiamò il 'libero esame', cioè la interpretazione abbandonata all'arbitrio di ciascuno, perfino degli ignoranti e degli incompetenti, e fondata unicamente sull'uso della ragione umana"[200].
Qui subentra un'ulteriore consonanza fra la visione guénoniana ed il ragionamento svolto fino a questo momento. Si tratta del parallelismo fra il protestantesimo in àmbito religioso ed il 'razionalismo' in quello filosofico; fattore che lascia intendere come esso in tal modo preparasse la strada al 'meccanicismo' cartesiano: "fu la porta dischiusa ad ogni discussione, ad ogni divergenza, ad ogni deviazione"[201]. La logica conseguenza che ne derivò – come già rilevato – fu "la dispersione in una molteplicità sempre maggiore di sette, ciascuna delle quali rappresenta solo la particolare opinione di un dato gruppo di individui"[202]. Svanita del tutto la possibilità di un'intesa sul piano dottrinale, in breve tempo tale elementò passò inesorabilmente in second'ordine, mentre a conquistarsi un ruolo preminente fu 'il lato secondario della religione', rappresentato dalla morale: "Donde la degenerescenza della religione in 'moralismo', così visibile nel Protestantesimo attuale"[203].
Il terzo punto di contatto con la rappresentazione del protestantesimo che si è data riguarda l'effetto laicizzante che questo avrebbe esercitato nella società al livello culturale. La morale protestante, infatti, "eliminando sempre più ogni base dottrinale, finisce col degenerare in quel che si chiama la 'morale laica', la quale conta fra i suoi partigiani tutte le varietà del 'Protestantesimo liberale', come pure gli aperti avversari di ogni idea religiosa. In fondo, negli uni e negli altri predominano le stesse tendenze, la sola differenza essendo che non tutti si spingono egualmente oltre nello sviluppo logico di quel che esse implicano"[204].

Conclusioni

L'intera Sacra Scrittura – tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento – si presenta come la testimonianza di una salvezza annunciata, che il Creatore propone di realizzare a 'l'Adamo'[205] tramite il concorso della sua collaborazione. L'onnipotenza divina lascia certamente presumere che ciò non sarebbe affatto necessario, ma che nondimeno lo diviene per esplicita intenzione di Dio. Il Creatore, per così dire, 'sceglie liberamente di doversi

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

avvalere' della cooperazione umana per portare a compimento il disegno che ha progettato.
Perfettamente in linea con tale sensibilità, le parole di san Josemaría rammentano che "[p]otete arrivare al vertice della vostra professione, potete ottenere i trionfi più clamorosi, come frutto della vostra liberissima iniziativa nelle attività temporali; ma se mi perdete il senso soprannaturale che deve presiedere ogni nostra occupazione umana, avete deplorevolmente sbagliato strada"[206]. È manifesto come in tale programma di santità brilli una consapevolezza profonda della miseria umana e del primato della grazia divina, che si pone quale protezione rispetto ad ogni fraintendimento antropologico o deriva pelagiana e semipelagiana[207]: "Solo la grazia di Dio è roccia ben ferma; noi siamo sabbia, e sabbia mobile"[208].
Come si rilevava anche nel primo decreto ecclesiale di solenne approvazione dell'Opera, concesso il 16 giugno del 1950 sotto il pontificato di Pio XII: "I membri dell'Opus Dei esercitano l'annuncio del vangelo ai fratelli soprattutto per mezzo dell'esempio che essi danno ai loro vicini, ai loro colleghi e compagni di lavoro, nella vita familiare, sociale e professionale, sforzandosi sempre e dovunque di essere migliori"[209]. Questo è esattamente quanto si può ricavare dagli insegnamenti impartiti dallo stesso Escrivá: "Cristiano: sei obbligato a essere esemplare in tutti i campi, anche come cittadino, nell'adempimento delle leggi, orientate al bene comune"[210]. È palese come ogni sforzo, in quest'ottica, miri all'eternità. Ogni preoccupazione, ogni interesse, ogni traguardo, viene messo in diretta relazione con la fede, con tutt'altro desiderio rispetto a quello di far soldi e carriera[211], il quale può essere – semmai – una sòrta di effetto collaterale da cui occorre prendere le distanze[212]: "Divitiae, si affluant, nolite cor apponere – Se le ricchezze affluiscono nelle tue mani, non mettere in esse il tuo cuore. – Abbi il coraggio di impiegarle generosamente. E, se fosse necessario, eroicamente"[213]; in virtù di questo, "[d]istàccati dai beni del mondo. – Ama e pratica la povertà di spirito: contentati di quello che basta per trascorrere la vita con sobrietà e temperanza. – Altrimenti non sarai mai un apostolo"[214]; e ciò perché "[l]a vera povertà non consiste nel non avere, ma nell'essere distaccato: nel rinunciare volontariamente al dominio sulle cose"[215]. Quelle infime cose terrene, che nulla valgono né rappresentano: "Oro, argento, gemme..., terra, mucchi di letame. – Godimenti, piaceri sensuali, soddisfazione di appetiti..., come una bestia, come un mulo, come un maiale, come un gallo, come un toro. Onori, distinzioni, titoli... bolle d'aria, gonfiori di superbia, menzogne, nulla"[216]; pertanto, "[v]a' all'apostolato a dare tutto, e non cercare alcunché di terreno"[217]. In fondo, "[n]on ti rallegra provare così da vicino la povertà di Gesù?... Com'è bello essere privi anche del necessario! Però come Lui: in modo nascosto e silenzioso"[218].
La dirompente forza espressiva e l'effetto plastico di queste, brevi ma incisive, 'considerazioni spirituali' sono tali da rendere assolutamente pleonastico ogni ulteriore tentativo di spiegazione[219].
Rimane appena il margine sufficiente a sottolineare il netto rifiuto di ogni schema utopistico o demagogico che tenda a confondere la povertà 'evangelica' con quella 'economica', per proporre invece ricette pragmatiche le quali – scrive ancora Messori – appaiono lontanissime "dai tabù ideologici moderni, a cominciare da quelli

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

marxisteggianti"[220], che peraltro non trovano alcuna giustificazione nel Nuovo Testamento[221]. D'altronde, non avrebbe potuto essere diversamente per qualcuno che, con santa Teresa, considerava la vita terrena "una cattiva notte in una cattiva locanda"[222].

Appare più che evidente l'enorme differenza rispetto a quella brama di successo personale che contraddistingue l'etica religiosa tipica del protestantesimo[223]. In proposito non si può che concordare con le parole di Giuseppe Romano, saggista e studioso dello spirito dell'Opus Dei, il quale ha spiegato come "[i]l fatto che il lavoro possa e debba portare a Dio non significa affatto che si debba cadere in un'etica del successo. È il servizio, non il successo, a muovere l'azione dei cristiani in mezzo al mondo: non l'affermazione di sé, bensì l'affermazione di Dio"[224].

San Paolo aveva insistito in più di un'occasione sulla necessità di lavorare con rettitudine d'intenzione: "Quel che avete a fare, fatelo di buon animo, come pel Signore, non per gli uomini"[225]. Era lo stesso Escrivá, d'altronde, a rammentarlo: "Devi essere vigilante, perché i tuoi successi professionali o i tuoi insuccessi – che verranno! – non ti facciano dimenticare, neanche solo per un momento, qual è il vero fine del tuo lavoro: la gloria di Dio!"[226].

In tale prospettiva, spiega ancora Romano, "Il lavoro va compiuto bene perché non si può offrire a Dio un dono malfatto; Dio merita il meglio. Va compiuto bene, anche perché così facendo si migliora la vita di tutti, rendendo un servizio agli altri e non vanificando il proprio ruolo nel mondo. Infine, va compiuto bene perché vi risaltino davanti a tutti le qualità del credente, collaboratore di Dio nella creazione e nella ri-creazione del mondo"[227]. Scriveva, ad esempio, il santo di Barbastro, sul fondamento biblico[228]: "Non si può santificare un lavoro che umanamente sia un pasticcio, perché non dobbiamo offrire a Dio cose fatte male"[229]. A tal proposito cadevano a pennello – come osservava san Josemaría[230] – i versi del 'poeta di Castiglia': "Pian pianino e con bella grafia: / far le cose bene / val più che farle"[231].

I principî che animano l'etica 'calvinista', per contro, comportano conseguenze diametralmente opposte[232]. Fra le più significative peculiarità della dottrina in uso nella Prelatura dell'Opus Dei in questo senso v'è, infatti, quella secondo cui "Davanti a Dio, nessuna occupazione è di per sé grande o piccola. Ogni cosa acquista il valore dell'Amore con cui viene compiuta"[233]. In tali parole san Escrivá sembra quasi trovarsi in parziale sintonia con il Thomas Carlyle di Past and Present (1843), che scriveva: "Ogni lavoro, anche il filare il cotone, è nobile"; per quanto il sant'uomo non giungesse alle estreme conseguenze dello scrittore scozzese, che concludeva: "il lavoro è l'unica cosa nobile".

A tale proposito, Romano prosegue nella propria apologia. Egli elogia le caratteristiche dello spirito che regna nell'Opera, ricordando che "non vi sono compiti importanti e compiti insignificanti; la nobiltà di un lavoro non dipende dal suo rilievo esteriore. È più importante quel lavoro che è svolto con più amore di Dio: la più umile delle mansioni può in effetti risultare più influente, per il bene del mondo, della carica più insigne. Ciascun membro dell'Opus Dei si sforza di lavorare meglio che può, compatibilmente alle sue doti, perché ama Dio e ama il mondo di Dio.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

È logico che spesso questo porti a 'salire' nella professione, come accade a tanti altri bravi lavoratori. E questo 'salire' sarà strumento di un apostolato di cui Cristo, con il risplendere di qualità umanamente attraenti e stimabili, si varrà per attirare altri uomini"[234].

Da quanto emerso fin qui, sembra ormai chiaro che i cattolici, quando nel XIX secolo criticavano gl'inconvenienti socio-politici e le negative implicazioni etico-filosofiche prodotte dalla nascente società 'liberale', avessero di mira il modello protestante – a quel tempo in forte espansione – il quale, effettivamente, si presenta come un esempio di organizzazione economico-sociale altamente competitivo e conflittuale, improntato all'efficientismo e alla 'meritocrazia'[235].

Alla luce di quanto appreso in questa, pur succinta, ricognizione è dunque possibile tracciare un parallelo fra la visione del lavoro nell'àmbito protestante e in quello cattolico. L'originale opera di Josemaría Escrivá si è sviluppata nel corso di un cinquantennio (1925-1975)[236], innestandosi nel solco di una vera e propria reformatio del cattolicesimo: quella avviata dal Concilio Ecumenico Vaticano II, il cui spirito è stato in parte anticipato dall'Opera in alcuni suoi aspetti e in parte contrastato in alcune sue degenerazioni, relative a quello che in séguito è stato definito come 'il Concilio immaginario'[237]. Essa ha potuto, in tal modo, recuperare fertili tematiche che già appartennero a tale tradizione in passato. Una 'riforma', infatti, implica sempre una riscoperta ed un approfondimento delle proprie radici con un loro conseguente sviluppo in circostanze nuove e diverse rispetto a quelle nelle quali germogliarono in origine.

È infatti opportuno prendere atto di come "[t]utte le spiritualità che, attraverso i secoli, sono fiorite nella Chiesa si giustificano per la loro fedeltà al Vangelo, di cui è garanzia l'approvazione della Gerarchia ecclesiastica. Le deviazioni o le lacune sono imputabili piuttosto alla riflessione teologica posteriore che, in più di una circostanza, può aver peccato di unilateralità per non aver considerato il problema nel suo complesso, rinserrandosi in prospettive parziali"[238].

Recuperando i valori proprî dell'esperienza laicale, accantonati per secoli dalla riflessione cattolica affermatasi durante l'età moderna, il pensiero di cui si è fatto tramite san Josemaría ha così dato avvio ad una 'rivoluzione' totale che, saldamente ancorata nel vangelo, ha riportato per vie nuove ed inesplorate al punto di partenza, come ogni vera rivoluzione finisce per fare. Quella protestante, per contro, non fu propriamente una riforma, in quanto diffuse una singolare forma mentis ed un modo completamente nuovo di accostarsi tanto alla vita religiosa quanto alla vita secolare; atteggiamenti che nulla avevano a che vedere con quelli proposti dalla Chiesa romana e che, sovente, giungevano perfino ribaltarne talune premesse fondamentali.

Ogni tematica che è stata via via introdotta nello scritto che il lettore ha di fronte a sé sembra, certamente, di tale portata da meritare ben altri approfondimenti. Ma il piegarsi ad analizzare in maniera esaustiva ogni implicazione di quanto è stato toccato fin qui non permetterebbe di raggiungere un punto fermo entro il limitato spazio a disposizione. Sia pertanto concesso

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

rinviare, per ulteriori approfondimenti, a quella letteratura che più diffusamente – e con maggior competenza – si è dedicata a sviscerare gli argomenti di cui si è provato a ragionare in queste pagine. Le inevitabili lacune che gravano sul presente lavoro inducono ad invocare la benevolenza del giudizio, nel rammentare il modesto obiettivo che ha indotto a redigerlo. Il cimentarsi con la materia, infatti, non è stato certamente agevole, giacché molti suoi aspetti sfuggono alle categorie meramente umane. Cosicché – se è consentita un'ultima riflessione – sembra corretta la disillusa constatazione che Daniel Villey fece mezzo secolo fa, quando registrò come, inesorabilmente, "[d]i fronte alla religione, il sociologo puro è come un sordo che osserva una danza"[239].

Riferimenti bibliografici essenziali

Fonti primarie

ESCRIVÁ JOSEMARÍA CAMINO, Madrid, Ediciones Rialp, 2002 [1ª edizione: (con il titolo *Consideraciones espirituales*) Cuenca 1934; 2ª edizione: Valencia 1939], trad. it. dal testo della 2ª edizione Cammino, Milano, Edizioni Ares, 2002 [1ª edizione: Roma, Poliglotta Vaticana, 1949].

– SURCO, Madrid, Ediciones Rialp, 2001 [1ª edizione: 1986], trad. it. *Solco*, Milano, Edizioni Ares, 2001 [1ª edizione: 1986].

– FORJA, Madrid, Ediciones Rialp, 2001 [1ª edizione: 1987], trad. it. *Forgia*, Milano, Edizioni Ares, 2000 [1ª edizione: 1987].

– AMIGOS DE DIOS, Madrid, Ediciones Rialp, 2002 [1ª edizione: 1977], trad. it. *Amici di Dio*, Milano, Edizioni Ares, 1999 [1ª edizione: 1978].

– ES CRISTO QUE PASA, Madrid, Ediciones Rialp, 2002 [1ª edizione: 1973], trad. it. *È Gesù che passa*, Milano, Edizioni Ares, 2000 [1ª edizione: 1974].

– CONVERSACIONES CON MONSEÑOR ESCRIVÁ DE BALAGUER, Madrid, Ediciones Rialp, 2001 [1ª edizione: 1968], trad. it. Colloqui con Monsignor Escrivá, Milano, Edizioni Ares, 1987 [1ª edizione: 1968].

Fonti secondarie

AA.VV., *Lexikon Religiöser Grundbegriffe*, Judentum – Christentum – Islam, Adel Theodor Khoury (hrsg.), Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1990, trad. it. riveduta ed ampliata Islam, Cristianesimo, Ebraismo a confronto, Casale Monferrato (AL), Edizioni Piemme, 1998 [1ª edizione: 1991].

AA.VV., *L'Opus Dei nella Chiesa*, Casale Monferrato (AL), Edizioni Piemme, 1993.

AA.VV., *Romana. Boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei [1997]*, trad. it. Romana. *Studi sull'Opus Dei e sul suo Fondatore*, Milano, Edizioni Ares, 1998.

ABOGADO D.M.M., *Diccionario de las principales sectas heréticas, Barcelona*, Imprenta y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, 1860.

ANONIMO [già attribuita a Giustino], *Epistula ad Diognetum*, II secolo d. C. circa.

ANONIMO [probabilmente Giovanni Gersen], *De Imitatione Christi*, edizione critica con testo latino a fronte Imitazione di Cristo, a cura di Giovanni Bacchini, Milano, Edizioni Ares, 1997 [1ª edizione: 1996].

AQUINO TOMMASO DI SUMMA contra Gentiles, lib. I, 1259; libb. II, III e IV, 1261-64, trad. it. Somma contro i gentili, a cura di Tito Sante Centi, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese (Classici UTET), 1975.

– SUMMA THEOLOGIAE, fino alla parte III, questione 90 inclusa, di cui la I parte, 1266-68; la I-II, 1269-71; la II-II, 1271-72; la III, 1272-73 [il resto, ossia il Supplemento, è tratto dal Commento alle Sentenze].

BALMES JAIME LUCIANO, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (4 voll.), Barcelona, Imprenta de Antonio Brusi, 1842-44, trad. it. Il protestantesimo comparato col cattolicesimo nelle sue relazioni con la civiltà europea (2 tomi), Napoli, Francesco Rossi-Romano, 1859.

BARROTTA PIERLUIGI, *I demeriti del merito. Una critica liberale alla meritocrazia*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino Editore, 1999.

BELTRÁN FLÓREZ LUCAS, *Cristianismo y economía de mercado*, Madrid, Unión Editorial, 1986.

CAMINO EDUARDO, *Dios y los ricos. La vocación de S.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Mateo de Caravaggio, Madrid, Ediciones Rialp, 2002, trad. it. Dio & i ricchi. "La vocazione di Matteo" del Caravaggio, Milano, Edizioni Ares, 2003.

Chafuen Alejandro Antonio, *Economía y ética. Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Madrid, Ediciones Rialp, 1991 [1ª edizione: Christians for Freedom: Late Scholastic Economics, San Francisco, Ignatius Press, 1986], trad. it. Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell'economia di mercato, Macerata, Liberilibri, 1999.

– *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, Lexington, Lexington Books, 2003.

Christie-Murray, David, *A History of Heresy*, Oxford, Oxford University Press, 1976, trad. it. I percorsi delle eresie. Viaggio nel dissenso religioso dalle origini all'età contemporanea, Milano, Rusconi Libri, 1998.

Clemente Alessandrino, Tito Flavio, *Protrepticus, II secolo d.C. circa*, trad. it. Protreptico ai Greci, a cura di Quintino Cataudella, Società Editrice Internazionale, 1940.

Craveri Marcello, *L'eresia. Dagli gnostici a Lefebvre, il lato oscuro del cristianesimo*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1996.

Crisostomo Giovanni, *In Epistulam I ad Corinthios*, Hom. XIX (PG 61, col. 56), in Anacleto Postiglione, *La schiavitù nella società e nella cultura antica attraverso le testimonianze degli scrittori greci e latini*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998.

Delumeau Jean, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Librairie Fayard, 1983, trad. it. Il peccato e la paura. L'idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo, Bologna, Società editrice il Mulino, 1987.

Dolz Michele, *San Josemaría Escrivá. Un profilo biografico*, Milano, Edizioni Ares, 2003.

Donati Pierpaolo, *Dio, relazione e alterità. La matrice teologica della società civile dopo-moderna*, in "Divus Thomas", 21 (1998), pp. 124-146.

Dumont Jean, *L'Église meurtrière de la culture antique?*, chapitre premiere de Id., *L'Église au risque de l'Histoire*, Limoges Cedex, Éditions Critérion, 1982, trad. it. La Chiesa ha ucciso l'Impero romano e la cultura antica?, Milano, Effedieffe Edizioni, 2001.

Eliade Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses* (3 voll.), Paris, Payot, 1976-78-83, trad. it. Storia delle credenze e delle idee religiose (3 voll.), Firenze, Sansoni Editore, 1978-80-83.

Eliot Thomas Stearns, *The Idea of a Christian Society*, London, Faber, 1939, trad. it. L'idea di una società cristiana, in Id., *Opere 1904.1939*, a cura di Roberto Sanesi, Milano, Classici Bompiani, 2001.

Fabro Cornelio, Garofalo Salvatore, Raschini Maria Adelaide, *Santi nel mondo. Studi sugli scritti del beato Josemaría Escrivá*, Milano, Edizioni Ares, 1992.

Fanfani Amintore, *Cattolicesimo e Protestantesimo nella formazione storica del Capitalismo*, Milano, Società editrice Vita e Pensiero, 1944 [1ª edizione: 1934].

Faro Giorgio, *Il lavoro nell'insegnamento del beato Josemaría Escrivá*, Roma, Agrilavoro Edizioni, 2000.

Fuente y Condón, Vicente de la, *El tercer jubileo del santo Concilio de Trento. Comparación entre el catolicismo y el protestantismo en su estado actual, relativamente al dogma y á la disciplina*, Madrid, Imprenta de Tejado, á cargo de R. Ludeña, 1863.

Gremigni Gilla, M.S.C., Marzo, Torino, Inter Multiplices Una Vox, 2003 [ristampa integrale della 6ª edizione, eseguita su concessione della Nuova Coletti Editore – Roma; 1ª edizione: 1942].

Guénon René, *La crise du monde moderne*, Paris, Éditions Bossard, 1927, trad. it. La crisi del mondo moderno, Roma, Edizioni Mediterranee, 1997 [1ª edizione: 1972].

Haydn Hiram, *The Counter-Renaissance*, New York, Charles Scribner's Sons, 1950, trad. it. Il Controrinascimento, Bologna, Società editrice il Mulino, 1967.

Hayek Friedrich August von, *Individualism: true and false* [17 dicembre 1945], in Id., Individualism and Economic Order, London, Routledge & Kegan Paul, 1949, trad. it. Individualismo: quello vero e quello falso, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino Editore, 1997.

– The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason, Indianapolis, Liberty Press, 1979 [1ª edizione: Glencoe, The Free Press, 1952], trad. it. dalla I edizione L'abuso della ragione. Studi sulla controrivoluzione della scienza, Roma, Edizioni SEAM, 1997 [1ª edizione: Firenze, Vallecchi Editore, 1967].

– Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy (3 voll.), London, Routledge & Kegan Paul, 1982 [1ª edizione: 1973 (Vol. I), 1976 (Vol. II) e 1979 (Vol. III)], trad. it. Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e della economia politica, a cura di Angelo Maria Petroni e Stefano Monti Bragadin, Milano, il Saggiatore, 1989 [1ª edizione: 1986].

Huerta de Soto Jesús, *La Escuela Austríaca: mercado y creatividad empresarial*, Madrid, Editorial

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Síntesis, 2001, trad. it. La Scuola Austriaca. Mercato e creatività imprenditoriale, a cura di Paolo Zanotto, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino Editore, 2003.

Illanes José Luis, *La santificación del trabajo: el trabajo en la historia de la espiritualidad*, Madrid, Ediciones Palabra, 2001 [1ª edizione: (con il titolo La santificación del trabajo, tema de nuestro tiempo) 1966], trad. it. La santificazione del lavoro. Il lavoro nella storia della spiritualità, Milano, Edizioni Ares, 2003 [1ª edizione: (con il titolo La santificazione del lavoro, tema del nostro tempo) in "Studi cattolici", n. 57 (1965), pp. 33-59].

Introvigne Massimo, *Le sètte cristiane. Dai Testimoni di Geova al reverendo Moon*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1989.

– I protestanti, Leumann (TO), Editrice Elledici, 1998.

Joannes Paulus PP. II, *Discurso a los teólogos españoles en Salamanca* (1 de noviembre de 1982), AAS 75 (1983), in Mensaje de Juan Pablo II a España, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, trad. it. in "L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico-religioso", 9 novembre 1982.

Latouche Serge, *Le Défi de Minerve. Rationalité occidentale et raison méditerranéenne*, Paris, La Découverte, 1999, trad. it. La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

Laurent Alain, *Histoire de l'individualisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, trad. it. Storia dell'individualismo, Bologna, Società editrice il Mulino, 1994.

Le Tourneau Dominique, *L'Opus Dei*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 [1ª edizione: 1984], trad. it. L'Opus Dei, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992.

Loyola Ignacio de, *Exercicios spirituales* [1535], trad. it. Esercizi spirituali, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1984.

Luciani Albino, *Cercando Dio nel lavoro ordinario*, in "Gazzettino di Venezia", martedì 25 luglio 1978; riprodotto in "Studi cattolici", n. 212 (1978), pp. 610-614; poi ricompreso in Alfredo Cattabiani (a cura di), Il magistero di Albino Luciani. Scritti e discorsi, Padova, Edizioni Messaggero, 1979.

Machado Antonio, *Poesías completas*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1940.

Marx Karl Heinrich, *Das Kapital. Kritik der politischen Oeconomie*, Hamburg, Verlag von Otto Meissner, 1867 [2ª edizione: 1873; ediz. francese 1875], trad. it. Il capitale. Critica dell'economia politica, a cura di Eugenio Sbardella, Roma, Newton & Compton, 1996 [1ª edizione: 1970].

Messori Vittorio, *Opus Dei. Un'indagine, Con un contributo di Giuseppe Romano*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore (Oscar bestsellers), 2002 [1ª edizione: 1994].

Negri Luigi, *Controstoria. Una rilettura di mille anni di vita della Chiesa*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 2000.

Novak Michael, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, The Free Press-MacMillan International, 1993, trad. it. L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo, Milano, Edizioni di Comunità, 1994.

Novalis Die Christenheit oder Europa [1799], trad. it. con testo tedesco a fronte La Cristianità o Europa, a cura di Alberto Reale, Milano, Rusconi Libri, 1995.

Origene Contra Celsum, *II secolo d.C. circa*.

Pellicani Luciano, *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, Milano, SugarCo Edizioni, 1988.

Polanyi Karl, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, New York, Holt, Rinehart & Winston Inc., 1944, trad. it. La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca, Torino, Giulio Einaudi editore, 1974.

Ricciotti Giuseppe (a cura di), La Sacra Bibbia, Trento, Fratelli Melita Editori, 1991 [1ª edizione: Firenze, Casa Editrice A. Salani, 1940].

– *Vita di Gesù Cristo*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore (Oscar saggi uomini e religioni), 2003 [1ª edizione: 1941].

Robertson Hector M., *Aspects of the Rise of Economic Individualism: a Criticism of Max Weber and his School*, New York and Cambridge, Cambridge University Press, 1993 [1ª edizione: 1933].

Romano Giuseppe, *Opus Dei. Il messaggio, le opere, le persone*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 2002.

Scherer Edmond, *Mélanges de critique religieuse*, Paris, Cherbouliez, 1860.

Sombart Werner, *Der moderne Kapitalismus*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1916-17 [1ª edizione: 1902].

– *Luxus und Kapitalismus*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1913, trad. it. Lusso e capitalismo, Parma, Edizioni all'insegna del Veltro, 1982.

– *Metafisica del capitalismo* (antologia), Padova, Edizioni di Ar, 1994 [1ª edizione: 1977].

Stark Rodney, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

– *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations*, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

TAWNEY RICHARD HENRY, *Religion and the Rise of Capitalism: An historical Study*, London, John Murray Publishers, 1926, trad. it. La religione e la genesi del capitalismo. Studio storico, Milano, Feltrinelli, 1967.

TERRANOVA ANNALISA, *Le due riforme. L'Europa da Lutero al Concilio di Trento*, Roma, Edizioni Il Settimo Sigillo, 1989.

THIBON GUSTAVE, *Diagnostics. Essai de physiologie sociale*, Paris, Librairie de Médicis, 1945 [1ª edizione: 1940], trad. it. in Id., Ritorno al reale. Prime e seconde diagnosi in tema di fisiologia sociale, a cura di Marco Respinti, Milano, Effedieffe Edizioni, 1998.

TOSATO ANGELO, *Economia di mercato e cristianesimo*, Roma, Edizioni Borla, 1994.

– *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, a cura di Dario Antiseri, Francesco D'Agostino e Angelo Maria Petroni, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino Editore, 2002.

VÁZQUEZ DE PRADA, *Andrés, El fundador del Opus Dei* (tomo I): "¡Señor, que vea!", Madrid, Ediciones Rialp, 1997, trad. it. Il fondatore dell'Opus Dei. Vita di Josemaría Escrivá (vol. I): "Signore, fa' che io veda!". 1902-1936, Milano, Leonardo International, 1999.

VILLA LUIGI, *Martin Lutero*, il fondatore del Protestantesimo nel quinto centenario della nascita (1483-1983), Brescia, Editrice Civiltà, 1987 [1ª edizione: in "Chiesa viva. Mensile di formazione, informazione e cultura", nn. 132-133-134-135-136 (anno 1983)].

VILLEY DANIEL, *L'économie de marché davant la pensée catholique*, in "Revue d'Economie Politique", novembre-décembre 1954 [trad. esp. La economía de mercado ante el pensamiento católico, in "Cuadernos del Pensamiento Liberal", Año I (1987), n. 6].

WEBER MAX, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920-21, Band I, pp. 17-206 [1ª edizione: in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik": di cui il capitolo I è stato pubblicato nel primo fascicolo del volume XX (1904), pp. 1-54, mentre il capitolo II è uscito nel primo fascicolo del volume XXI (1905), pp. 1-110], trad. it. L'etica protestante e lo spirito del capitalismo, in Sociologia della religione (4 voll.), Torino, Edizioni di Comunità, 2002, Vol. I Protestantesimo e spirito del capitalismo, pp. 19-187.

– Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie cit., Band I, pp. 207-236 [1ª edizione: in "Frankfurter Zeitung", 13-14 aprile 1906; 2ª edizione (con il titolo "Kirchen" und "Sekten" in Nordamerika. Eine kirchen und sozialpolitische Skizze): in "Die christliche Welt", XX (1906), n. 24, pp. 558-561, e n. 25, pp. 577-583], trad. it. Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo, in Sociologia della religione cit., Vol. I, pp. 189-230.

Note

* Desidero esprimere la mia gratitudine a tutti coloro i quali hanno avuto modo di dispensarmi consigli o suggerimenti di vario genere in merito al presente scritto. In particolare, le preziose osservazioni critiche mosse al mio elaborato dal direttore dell'Accademia dei Ponti di Firenze, dott. Cosimo Di Fazio, e dal prof. Giorgio Faro della Pontificia Università della Santa Croce che, con squisita cortesia, si sono prestati a leggere una bozza del mio lavoro, segnalandomi alcune inesattezze lessicali e di contenuto, si sono rivelate per me di estrema utilità. Il dott. Francesco Ferulano mi ha gentilmente messo in contatto con il prof. Faro, portandomi inoltre a conoscenza della sua fondamentale opera sull'argomento, la quale mi si è rivelata come una vera miniera d'informazioni che, purtroppo, per questioni di tempo e di spazio solo in minima parte ho saputo e potuto valorizzare adeguatamente in quest'occasione. Senza tali apporti il mio lavoro sarebbe risultato, senza dubbio, più imperfetto di quanto già non sia. Per tale ragione sono profondamente grato a quanti mi hanno offerto il proprio aiuto. Ciò nonostante – come ovvio – tutti i limiti, le lacune e gli eventuali errori od imprecisioni che ancora dovessero sussistere sono da attribuirsi esclusivamente al sottoscritto.

[1] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", XX (1904), pp. 1-54, e XXI (1905), pp. 1-110; le idee di Weber su tale argomento hanno trovato un ulteriore approfondimento in Id., *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, in "Frankfurter Zeitung", 13-14 aprile 1906.

[2] I principali testi consultati sono riportati integralmente nella bibliografia essenziale, posta in calce al presente scritto. In nota, per contro, le diverse opere verranno segnalate in maniera sintetica, con i relativi riferimenti dei brani citati secondo la numerazione progressiva posta al margine dei capoversi. Si è scelto di privilegiare, anziché la pagina, il riferimento puntuale del passo – universalmente valido – in maniera tale da agevolare il lettore nella consultazione delle differenti edizioni sia italiane che straniere.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

[3] Sulle principali caratteristiche che contraddistinguono le due diverse religioni cristiane e i due tipi di società a cui esse rispettivamente hanno dato origine, si veda l'ancor valida opera apologetica del sacerdote catalano Jaime Luciano Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (4 voll.), Barcelona, Imprenta de Antonio Brusi, 1842-44, trad. it. *Il protestantesimo comparato col cattolicesimo nelle sue relazioni con la civiltà europea* (2 tomi), Napoli, Francesco Rossi-Romano, 1859. Sul medesimo argomento si consulti, inoltre, lo studio di don Vicente de la Fuente, *El tercer jubileo del santo Concilio de Trento. Comparación entre el catolicismo y el protestantismo en su estado actual, relativamente al dogma y á la disciplina*, Madrid, Imprenta de Tejado, á cargo de R. Ludeña, 1863.

[4] Sulla Prelatura della Santa Croce e Opus Dei, si vedano in particolare il volume collettaneo Aa. Vv., *L'Opus Dei nella Chiesa*, Casale Monferrato (AL), Edizioni Piemme, 1993, e lo studio di Giuseppe Romano, *Opus Dei. Il messaggio, le opere, le persone*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 2002. Essa ha come proprio fine quello di rendere pienamente consapevoli tutti i comuni fedeli della personale chiamata universale alla santità e all'apostolato, implicita nelle promesse battesimali (con l'aiuto dei tradizionali mezzi che la Chiesa offre a tutti i battezzati). La peculiarità dell'Opus Dei, inoltre, consiste nel sottolineare come il perno della porta, che apre a questo orizzonte, coincida con la santificazione del lavoro e delle realtà ordinarie del cristiano, sia familiari che sociali.

[5] Il parallelo fra protestantesimo e rivoluzione francese è ripreso da Novalis, *Die Christenheit oder Europa* [1799], trad. it. con testo tedesco a fronte *La Cristianità o Europa*, a cura di Alberto Reale, Milano, Rusconi Libri, 1995, pp. 85-87, dove si afferma che "[...] con la continuazione del cosidetto Protestantesimo venne dichiarato permanente qualcosa di totalmente contraddittorio: un governo rivoluzionario {*durch die Fortsetzung des sogenannten Protestantismus etwas durchaus Widersprechendes – eine Revolutions-Regierung permanent erklärt*}"; e più avanti – § 13, pp. 106-107 – si precisa che "[l]a Francia propugna un Protestantesimo laico {*Frankreich verficht einen weltlichen Protestantismus*}".

[6] Rifacendosi alla celebre definizione dell'economista progressista di origine ungherese Karl Polanyi, il quale inoltre – mutuando l'espressione dagli ambienti della tradizione cristiano-sociale britannica – ancora negli anni quaranta del Novecento parlava espressamente dell'adozione di un sistema dominato da 'macchinari satanici': cfr. Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, New York, Holt, Rinehart & Winston Inc., 1944, trad. it. *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1974, p. 43.

[7] "Ma insomma! Mettilo in ridicolo. – Digli che è passato di moda: sembra impossibile che ancora ci sia gente decisa a credere che la diligenza sia un buon mezzo di locomozione... – Questo, per chi ripete volterrianismi da parrucca incipriata, o screditati liberalismi ottocenteschi {*¡Hombre! Ponle en ridículo. – Dile que está pasado de moda: parece mentira que aún haya gente empeñada en creer que es buen medio de locomoción la diligencia... – Esto, para los que renuevan volterianismos de peluca empolvada, o liberalismos desacreditados del XIX*}": *Cammino*, 849.

[8] "[...] Non vedi come agiscono le maledette società segrete? Non hanno mai conquistato le masse. – Nei loro antri formano alcuni uomini-demoni che si danno da fare e sobillano le masse rendendole pazze, per trascinarle dietro di sé nel precipizio di ogni disordine... e all'inferno. – Essi portano una semenza maledetta. [...] {*¿No ves cómo proceden las malditas sociedades secretas? Nunca han ganado a las masas. – En sus antros forman unos cuantos hombres-demonios que se agitan y revuelven a las muchedumbres, alocándolas, para hacerlas ir tras ellos, al precipicio de todos los desórdenes... y al infierno. – Ellos llevan una simiente maldecida*}": *Cammino*, 833.

[9] Cfr. ad esempio Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oeconomie*, Hamburg, Verlag von Otto Meissner, 1867 [2ª edizione: 1873; ediz. francese 1875], trad. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di Eugenio Sbardella, Roma, Newton & Compton, 1996 [1ª edizione: 1970].

[10] Cfr. Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1916-17 [1ª edizione: 1902]; Id., *Luxus und Kapitalismus*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1913, trad. it. *Lusso e capitalismo*, Parma, Edizioni all'insegna del Veltro, 1982; nonché Id., *Metafisica del capitalismo* (antologia), Padova, Edizioni di Ar, 1994 [1ª edizione: 1977].

[11] Cfr. Richard Henry Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism: An historical Study*, London, John Murray Publishers, 1926, trad. it. *La religione e la genesi del capitalismo. Studio storico*, Milano, Feltrinelli, 1967.

[12] Alcune critiche radicali alle tesi weberiane sono contenute nello studio di Michael Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, The Free Press-MacMillan International, 1993, trad. it. *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, in cui l'autore, prendendo le mosse da quella che giudica una fuorviante descrizione del sistema capitalistico fornita dal sociologo tedesco, tenta di operare – tramite la ridefinizione del concetto stesso – un riavvicinamento fra cattolicesimo e capitalismo, sulla scia dell'evoluzione del pensiero papale da Leone

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

XIII a Giovanni Paolo II. Sull'argomento si vedano inoltre Hector M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: a Criticism of Max Weber and his School*, New York and Cambridge, Cambridge University Press, 1993 [1ª edizione: 1933]; Amintore Fanfani, *Cattolicesimo e Protestantesimo nella formazione storica del Capitalismo*, Milano, Società editrice Vita e Pensiero, 1944 [1ª edizione: 1934]; Lucas Beltrán, *Cristianismo y economía de mercado*, Madrid, Unión Editorial, 1986; Angelo Tosato, *Economia di mercato e cristianesimo*, Roma, Edizioni Borla, 1994; nonché i lavori del ricercatore argentino Alejandro A. Chafuen, *Economía y ética. Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Madrid, Ediciones Rialp, 1991 [1ª edizione: *Christians for Freedom: Late Scholastic Economics*, San Francisco, Ignatius Press, 1986], trad. it. *Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell'economia di mercato*, Macerata, Liberilibri, 1999, e Id., *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, Lexington, Lexington Books, 2003.

[13] Si pensi, inoltre, alla marcata attività produttiva e commerciale che aveva interessato – in maniera più accentuata e precedentemente rispetto alle zone poi interessate dalla Riforma – altre regioni tipicamente cattoliche, come il Belgio e la Bassa Renania. Ciò, peraltro, ha indotto tutti i più autorevoli storici dell'economia medioevale a ritenere che il cosiddetto 'spirito' capitalistico fosse già operante in Europa durante il basso medioevo. È su tali basi che – prendendo le mosse dalla sintesi operata da Raymond Boudon in *Metodologia della ricerca sociologica* – Luciano Pellicani ha potuto sottolineare come "sia il capitalismo che lo spirito capitalistico precedono, e di secoli, la Riforma. Basterebbe ciò per invalidare tutta la complessa costruzione weberiana, dal momento che un fenomeno non può essere assunto come una delle cause di un altro fenomeno se questo è successivo": Luciano Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, Milano, SugarCo Edizioni, 1988, p. 50.

[14] La questione se il termine 'capitalismo' – al di là e al di sopra del suo significato contingente, sorto come arma polemica assai strettamente connessa ad implicazioni valutative di ordine essenzialmente pratico e non come concetto logico-scientifico criticamente elaborato ed introdotto nel dibattito teoretico da Sombart solo agli inizî del Novecento – sia effettivamente e proficuamente utilizzabile in qualità di vera e propria categoria economica senza il timore d'incorrere in equivoci fuorvianti e, d'altra parte, l'interrogativo se l'origine sociologica dell'applicazione di tale pseudo-concetto all'àmbito storiografico possa rivelarsi di una qualche utilità concreta sono tematiche che ancor oggi, nonostante tutto, non hanno trovato una soluzione condivisa.

[15] Cfr. Serge Latouche, *Le Défi de Minerve. Rationalité occidentale et raison méditerranéenne*, Paris, La Découverte, 1999, trad. it. *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000. Nel testo, l'autore opera un'originale analisi della ragione nell'Occidente moderno e delle sue origini, individuando, nel corso del XVI secolo, una profonda frattura nel legame che, sino a quel momento, aveva tenuto unite le due manifestazioni speculari della ragione, 'i due figli spirituali della dea greco-latina Minerva': la maggiore, *Phrónesis* (la saggezza, la prudenza, la ragionevolezza), identificata con quella specifica *forma mentis* nata sulle rive di quel mare che è chiuso 'in mezzo alle terre'; ed il fratello minore, *Lógos epistemonikós* (la ragione geometrica o razionalità strumentale), il cui irrefrenabile sviluppo viene ricondotto esplicitamente all'ambiente protestante. Da tale dicotomia sarebbe discesa, secondo l'autore, quell'antìtesi che ha finito per caratterizzare l'età moderna e contemporanea, in cui la razionalità tecnico-scientifica ed economica avrebbe preso il sopravvento sulla prima, giungendo, infine, a soggiogarla.

[16] Sul cristianesimo delle origini, si vedano le ricerche condotte dal sociologo delle religioni statunitense Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

[17] Cfr. *Colloqui*, 14 (dove ci si richiama a *Gal* 3, 27).

[18] Vale la pena di sottolineare, al riguardo, che "lo spirito dell'Opus Dei sul lavoro si colloca nel cuore della visione propriamente laicale in senso cattolico del mondo: *non è una forma aggiornata o moderna di spiritualità religiosa* (quella che vede il cristiano come caratterizzato da uno status e/o da una consacrazione particolare) e *non è una mondanizzazione o desacralizzazione dell'ideale monastico* (una sorta di ultimo stadio di una parabola discendente dell'ideale ascetico che diventerebbe sempre meno rigoroso). È invece l'espressione di uno spirito di genere proprio (*sui generis*), quello laicale, che richiede il rigore dei primi cristiani e insieme richiama quel senso di 'stare nel mondo' – con una cittadinanza al contempo intra e ultraterrena – che si può rintracciare nella *Lettera a Diogneto* del II secolo d.C. e che complesse vicende storiche e culturali, durate ben diciassette secoli, hanno obliterato": Pierpaolo Donati, *Il significato del lavoro nella ricerca sociologica attuale e lo spirito dell'Opus Dei*, in "Romana. Bollettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei", 22 (1996/1), pp. 122-134, poi ricompreso nel volume Aa. Vv., *Romana. Boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei* [1997], trad. it. *Romana. Studi sull'Opus Dei e sul suo Fondatore*, Milano, Edizioni Ares, 1998, pp. 443-460 (in particolare: pp. 456-457; i corsivi si trovano nel testo originale).

[19] "Già altri, prima di lui – si pensi al Terz'Ordine di san

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Francesco – avevano progettato nella linea del Vangelo la santità (ovvero la vocazione alla perfezione) dei laici, immersi nei compiti e nelle preoccupazioni della vita quotidiana. [...] Oggi le classi sociali si arrovellano ovunque per trovare una formula di composizione, trascinate da passioni politiche e da capacità di forze storiche e tecniche sconosciute al passato. Non è possibile limitarsi a ripetere o aggiornare gli schemi del passato; tocca ricominciare daccapo: Escrivá l'ha fatto, ritornando, come Francesco, al Vangelo *sine glossa*. Per questo una prima lettura scorre tutta in letizia di fulgori evangelici": Cornelio Fabro, *La tempra di un Padre della Chiesa*, in Cornelio Fabro – Salvatore Garofalo – Maria Adelaide Raschini, *Santi nel mondo. Studi sugli scritti del beato Josemaría Escrivá*, Milano, Edizioni Ares, 1992, pp. 22-155 (in particolare: p. 44).

[20] Così si esprimeva il futuro Giovanni Paolo I, all'epoca ancora patriarca di Venezia, ricordando come "[d]ei benemeriti autori avevano proposto ai credenti una 'spiritualità per laici', ma l'Opus Dei per primo ha proposto una spiritualità 'laicale'": Albino Luciani, *Cercando Dio nel lavoro ordinario*, in "Gazzettino di Venezia", martedì 25 luglio 1978; riprodotto in "Studi cattolici", n. 212 (1978), pp. 610-614; poi ricompreso in Alfredo Cattabiani (a cura di), *Il magistero di Albino Luciani. Scritti e discorsi*, Padova, Edizioni Messaggero, 1979.

[21] Per rifarsi ad una formulazione wojtyliana di tale concetto, occorre "cercare un'intelligenza ed un'espressione della fede che rendano accettabili i cristiani al modo di pensare e di parlare della nostra epoca": Joannes Paulus PP. II, *Discurso a los teólogos españoles en Salamanca* (1 de noviembre de 1982), AAS 75 (1983), in *Mensaje de Juan Pablo II a España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, trad. it. in "L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico-religioso", martedì 9 novembre 1982.

[22] Cornelio Fabro, *op. cit.*, p. 131.

[23] Quantunque precisasse di utilizzare il termine 'liberalismo' in un'accezione alquanto più ampia di quella utilizzata nel corso delle controversie ecclesiastiche, è da rilevare come, ancora nel 1939 e pur da una prospettiva non cattolica, il poeta anglo-americano Thomas Stearns Eliot si facesse ricettore e, a sua volta, attivo promotore di una tale interpretazione della moderna società capitalistica occidentale quando – nel delinearne i tratti essenziali – ammoniva che "[d]istruggendo le tradizioni sociali di un popolo, dissolvendo in fattori individuali la naturale coscienza collettiva, concedendo libertà alle opinioni più sciocche, sostituendo l'istruzione all'educazione, incoraggiando l'abilità piuttosto che la saggezza, gli 'arrivisti' a preferenza dei qualificati, introducendo il principio del 'farsi strada' come unica alternativa a un'apatia senza speranza, *il liberalismo può aprire le porte a ciò che è la sua stessa negazione: il controllo artificiale, meccanico e brutale che è il disperato rimedio al suo caos*": T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, London, Faber, 1939, trad. it. *L'idea di una società cristiana*, in Id., *Opere 1904.1939*, a cura di Roberto Sanesi, Milano, Classici Bompiani, 2001, p. 1498.

[24] Si veda quanto riportato nell'agile compendio bio-bibliografico di Michele Dolz, *San Josemaría Escrivá. 6 ottobre 2002*, Milano, Edizioni Ares, 2002, pp. 21-22. Chi scrive ha consultato tale edizione in tiratura limitata, realizzata nell'occasione della canonizzazione di monsignor Escrivá, cortesemente donatagli dall'Accademia dei Ponti di Firenze (www.accademiadeiponti.it). Esiste, tuttavia, anche una versione commercializzata dello scritto di Dolz: *San Josemaría Escrivá. Un profilo biografico*, Milano, Edizioni Ares, 2003, cui si rimanda. Su tale evento, si consulti anche l'accurata esposizione di Andrés Vázquez de Prada, *El fundador del Opus Dei (tomo I): "¡Señor, que vea!"*, Madrid, Ediciones Rialp, 1997, trad. it. *Il fondatore dell'Opus Dei. Vita di Josemaría Escrivá (vol. I): "Signore, fa' che io veda!". 1902-1936*, Milano, Leonardo International, 1999, pp. 306-323 (in particolare: pp. 309-311).

[25] L'omelia del Santo Padre è riportata in "Romana", 14 (1992), pp. 18-20.

[26] Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 103, a. 6.

[27] José Luis Illanes, *La santificación del trabajo: el trabajo en la historia de la espiritualidad*, Madrid, Ediciones Palabra, 2001 [1ª edizione: 1966], trad. it. *La santificazione del lavoro. Il lavoro nella storia della spiritualità*, Milano, Edizioni Ares, 2003 [1ª edizione: 1981], p. 15.

[28] *Ivi*, p. 19.

[29] *Ibidem*.

[30] Riportato in Vittorio Messori, *Opus Dei. Un'indagine*, Con un contributo di Giuseppe Romano, Milano, Arnoldo Mondadori Editore (Oscar bestsellers), 2002 [1ª edizione: 1994], p. 126.

[31] "[...] Todo trabajo honrado puede ser oración; y todo trabajo, que es oración, es apostolado. [...]": *È Gesù che passa*, 10.

[32] "Debes mantener – a lo largo de la jornada – una constante conversación con el Señor, que se alimente también de las mismas incidencias de tu tarea profesional. Vete con el pensamiento al Sagrario..., y ofrécele al Señor la labor que tengas entre manos": *Forgia*, 745.

[33] Pierpaolo Donati, *Il significato del lavoro* cit., p. 452.

[34] *Ivi*, p. 453.

[35] Ángel Rodríguez Luño, *La formazione della coscienza in materia sociale e politica secondo gli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá*, in "Romana", 24 (1997/1), pp.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

161-181, poi ricompreso nel volume Aa. Vv., *Romana* cit., pp. 391-419 (in particolare: p. 400).

[36] "Y existe un bien que deberá siempre buscar especialmente: el de *la libertad personal*. Sólo si defiende la libertad individual *de los demás* con la correspondiente *personal responsabilidad*, podrá, con honradez humana y cristiana, defender de la misma manera la suya. [...] La he buscado y la busco, por toda la tierra, como Diógenes buscaba un hombre. Y cada día la amo más, la amo sobre todas las cosas terrenas: es un tesoro que no apreciaremos nunca bastante": *È Gesù che passa*, 184 (corsivi aggiunti).

[37] Contro ogni forma di egoismo e di superbia umana, si vedano i punti di *Cammino*, 29, 31, 780 e 784. I due valori della difesa della libertà personale e, contemporaneamente, della condanna di atteggiamenti di tipo egoistico non sono affatto in contrasto fra loro. Lo stesso Friedrich August von Hayek, del resto, contrapponeva quello che giudicava l'individualismo 'vero' al collettivismo, mentre l'altro, che definiva 'falso' e che faceva anch'egli coincidere con l'egoismo (*self-love*) era da lui strenuamente avversato in quanto opposto dell'altruismo, primo fondamento di un pensiero autenticamente liberale: cfr. Friedrich A. von Hayek, *Individualism: true and false* [17 dicembre 1945], in Id., *Individualism and Economic Order*, London, Routledge & Kegan Paul, 1949, trad. it. *Individualismo: quello vero e quello falso*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino Editore, 1997, § 4, pp. 55-59.

[38] Ángel Rodríguez Luño, *op. cit.*, p. 403.

[39] "Forse il mio unico fanatismo è quello della libertà. Come potrei essere libero, io, se non rispettassi la libertà degli altri? Nell'Opus Dei ciascuno pensa come vuole, a condizione di non offendere Cristo. Per questo siamo amici della libertà delle coscienze": tratto da Rafael Gómez Pérez, *El franquismo y la Iglesia*, Madrid, Ediciones Rialp, 1986, p. 258 e riportato da Giuseppe Romano nel breve saggio intitolato *C'era una volta Franco*, posto in appendice a Vittorio Messori, *op. cit.*, pp. 253-281 (in particolare: p. 277).

[40] Cfr. *Solco*, 517.

[41] "La correspondencia a la gracia también está en esas cosas menudas de la jornada, que parecen sin categoría y, sin embargo, tienen la trascendencia del Amor": *Forgia*, 686.

[42] Giova accennare, in proposito, alla tesi secondo cui "[...] il cristianesimo è figlio *non* della tradizione giudaica, ma del pensiero pagano" in tutta la sua, storicamente feconda, statura sociale: Jean Dumont, *L'Église meurtrière de la culture antique?*, chapitre premiere de Id., *L'Église au risque de l'Histoire*, Limoges Cedex, Éditions Critérion, 1982, trad. it. *La Chiesa ha ucciso l'Impero romano e la cultura antica?*, Milano, Effedieffe Edizioni, 2001, p. 51 (corsivo aggiunto), p. 55 e *passim*.

[43] "Fuori di questi casi, *ciascuno continui a vivere secondo la condizione che gli ha assegnato il Signore, così come Dio lo ha chiamato*; così dispongono in tutte le chiese. Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato chiamato quando non era ancora circonciso? Non si faccia circoncidere! La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece l'osservanza dei comandamenti di Dio. *Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato*. Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; ma anche se puoi diventare libero, profitta piuttosto della tua condizione! Perché lo schiavo che è stato chiamato dal Signore, è un liberto affrancato dal Signore! Similmente chi è stato chiamato da libero, è schiavo di Cristo. Siete stati comprati a caro prezzo: non fatevi schiavi degli uomini! *Ciascuno, fratelli, rimanga davanti a Dio in quella condizione in cui era quando è stato chiamato*": *1 Cor* 7, 17-24 (corsivi aggiunti). Si noti, in particolare, come – nelle parole di Paolo – il cristiano possa considerarsi insieme libero e schiavo: libero in quanto liberato dal peccato e schiavo in quanto appartenente a Gesù Cristo e soggetto alla Sua legge. Su tale questione si veda inoltre Miguel Ángel Tabet, *La santificazione nella propria condizione di vita. Commento esegetico di 1 Cor 7, 17-24*, in "Romana", 6 (1988/1), pp. 169-176, poi ricompreso nel volume Aa. Vv., *Romana* cit., pp. 65-80.

[44] *Rm* 2, 6; *1 Cor* 3, 8.

[45] Così ricordava lo stesso san Josemaría: "Anímate. – ¿No sabes que dice San Pablo, a los de Corinto, que 'cada uno recibirá su propio salario, a medida de su trabajo'?" (*Cammino*, 748).

[46] "Si quis non vult operare, ne manducet": *2 Ts* 3, 10.

[47] *Gb* 5, 7.

[48] Cfr. *Amici di Dio*, 57; sulla medesima falsariga si vedano anche i punti dei *Colloqui*, 10, 24 e 55.

[49] Cfr. *Esercizi*, 23.

[50] Cassiano raccoglieva tale aneddoto al termine del proprio trattato sulla pigrizia: cfr. Giovanni Cassiano, *De institutis coenobiorum*, X, 24, ed. M. Petschening, in "Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", vol. XVII, Wien, 1888, trad. it., a cura dei Padri Benedettini di Praglia, Praglia, 1956, pp. 192-219; citato in José Luis Illanes, *op. cit.*, p. 41.

[51] "Por medio de tu trabajo profesional, acabado con la posible perfección sobrenatural y humana, puedes – ¡debes! – dar criterio cristiano en los lugares donde ejerzas tu profesión u oficio": *Forgia*, 713.

[52] Cfr. Pierpaolo Donati, *Il significato del lavoro* cit., p. 454.

[53] Cfr. *È Gesù che passa*, 45-49; nonché *Colloqui*, 70.

[54] *Gn* 2, 15. In relazione a tale passo, Escrivá offriva delucidazioni in una sua omelia, affermando che "[...] quest'obbligo non è sorto come conseguenza del peccato originale, e tanto meno è una scoperta

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

moderna. Si tratta di un mezzo necessario che Dio ci affida sulla terra, dando ampiezza ai nostri giorni e facendoci partecipi del suo potere creatore, affinché possiamo guadagnare il nostro sostentamento e, nello stesso tempo, raccogliere *frutti per la vita eterna* [*Gv* 4, 36] {*esta obligación no ha surgido como una secuela del pecado original, ni se reduce a un hallazgo de los tiempos modernos. Se trata de un medio necesario que Dios nos confía aquí en la tierra, dilatando nuestros días y haciéndonos partícipes de su poder creador, para que nos ganemos el sustento y simultáneamente recojamos* frutos para la vida eterna}": *Amici di Dio*, 57.

55 Cfr. Giuseppe Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore (Oscar saggi uomini e religioni), 2003 [1ª edizione: 1941].

56 *La Sacra Bibbia*, a cura di Giuseppe Ricciotti, Firenze, Casa Editrice A.[driano] Salani, 1940 [nella ristampa anastatica pubblicata a Trento, Fratelli Melita Editori, 1991, dalla quale si trarranno anche le prossime citazioni bibliche] p. 39. Su questioni affini si veda anche *Gn* 1, 28. Nel medesimo senso, peraltro, anche l'interpretazione di Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 135; nonché Id., *Summa Theologiae*, I, q. 102, a. 3.

57 Riportato in Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 129.

58 *Gn* 3, 16-19.

59 "Maledictus qui facit opus Domini fraudulenter": *Ger* 48, 10.

60 Dalla voce ebraica *shabb,z*, che letteralmente significa 'riposo'.

61 Cfr. *Es* 20, 8 e ss. In particolare, si veda il comandamento del Creatore secondo cui "per sei giorni farai i tuoi lavori, ma nel settimo farai riposo {*Sex diebus operaberis, septimo cessabit*}" (*Es* 23, 12), rammentato anche nel Nuovo Testamento: "Ci sono sei giorni per lavorare {*Sex dies sunt in quibus oportet operari*}" (*Lc* 13, 14), e in quei sei giorni tutto ciò che trovi da fare, fallo fin che ne sei in grado: "quodcumque facere potest manus tua, instanter operare" (*Qo* 9, 10).

62 *Gn* 1, 26.

63 "Exibit homo ad opus suum et ad operationem suam, usque ad vesperum": *Sal* 103, 23.

64 Cfr. *Sir* 38, 24 e ss.

65 Cfr. *Sir* 22, 2.

66 In deciso sostegno a tale interpretazione, del resto, le parole dello stesso Gesù, che ammoniva: "Non pensiate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; *non sono venuto per abolire, ma per dare compimento*. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà dalla Legge neppure uno iota o un segno, senza che tutto sia compiuto": *Mt* 5, 17-18 (corsivo aggiunto); cfr. anche *Lc* 16, 17.

67 "Beato quel servo che il padrone, arrivando, troverà al suo lavoro": *Lc* 12, 43. Sul medesimo concetto, si veda anche *Mt* 24, 46.

68 "Gesù disse al fico: 'Nessuno in eterno mangi più del tuo frutto' {*Iam non amplius in aeternum ex te fructum quisquam manducet*}. [...] La mattina dopo, ripassando accanto al fico, lo videro seccato fin dalle radici. Pietro, rammentandosi, disse: 'Maestro, vedi, il fico da te maledetto è seccato' {*Et cum mane transirent, viderunt ficum aridam factam a radicibus. Et recordatus Petrus dixit ei: 'Rabbi, ecce ficus, cui maledixisti, aruit'*}": *Mc* 11, 14 e 20-21; cfr. anche *Mt* 21, 18-20.

69 Cfr. *At* 18, 3 e 20, 34, dove sta scritto che "[...] queste mie mani han provveduto ai bisogni miei e di coloro ch'eran meco {*quae mihi opus erant, et his, qui mecum sunt, ministraverunt manus istae*}"; cfr. anche *2 Ts* 3, 7-9; nonché *1 Cor* 4, 12.

70 Cfr. *Mt* 25, 14-30.

71 *Mt* 25, 26-27.

72 Cfr. la sezione 'Cristiano' della voce 'Lavoro', a cura di G. Evers, in Aa. Vv., *Lexikon Religiöser Grundbegriffe, Judentum – Christentum – Islam*, Adel Theodor Khoury (hrsg.), Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1990, trad. it. riveduta ed ampliata *Islam, Cristianesimo, Ebraismo a confronto*, Casale Monferrato (AL), Edizioni Piemme, 1998 [1ª edizione: 1991], pp. 393-394.

73 *Ivi*, p. 394 (corsivo aggiunto).

74 *Ibidem*.

75 "Tienes obligación de santificarte. – Tú también. – ¿Quién piensa que ésta es labor exclusiva de sacerdotes y religiosos? A todos, sin excepción, dijo el Señor: 'Sed perfectos, como mi Padre Celestial es perfecto'": *Cammino*, 291. Per la citazione delle parole di Gesù si vedano *Mt* 5, 48 e *Lc* 6, 36.

76 Riportato in Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 141.

77 *Mt* 6, 5-6.

78 "Primero, oración; después, expiación; en tercer lugar, muy en 'tercer lugar', acción": *Cammino*, 82.

79 "La acción nada vale sin la oración: la oración se avalora con el sacrificio": *Cammino*, 81. Il concetto si trova ribadito in altre occasioni: "Non siate uomini o donne di azione lunga e di orazione corta {*Nunca seáis hombres o mujeres de acción larga y oración corta*}" (*Cammino*, 937).

80 "Te diré, plagiando la frase de un autor extranjero, que tu vida de apóstol vale lo que vale tu oración": *Cammino*, 108.

81 "Si no eres hombre de oración, no creo en la rectitud de tus intenciones cuando dices que trabajas por Cristo": *Cammino*, 109.

82 I due scritti, che si trovano ricompresi nella raccolta *Amici di Dio* (rispettivamente, cap. 15: 238-255 e cap. 18: 294-316), hanno dato origine anche ad un volume a sé a causa della particolare profondità delle riflessioni in essi contenute. Della seconda omelia, in particolare, Fabro è giunto a dire: "[N]on conosco nella letteratura spirituale contemporanea un testo che le possa stare accanto: lo stile piano e gioioso, come al solito, ma il

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

midollo è fra i più robusti che abbia incontrati": Cornelio Fabro, *op. cit.*, p. 50.

[83] "Nuestra condición de hijos de Dios nos llevará – insisto – a tener espíritu contemplativo en medio de todas las actividades humanas – luz, sal y levadura, por la oración, por la mortificación, por la cultura religiosa y profesional –, haciendo realidad este programa: cuanto más dentro del mundo estemos, tanto más hemos de ser de Dios": *Forgia*, 740.

[84] "Nunca compartiré la opinión – aunque la respeto – de los que separan la oración de la vida activa, como si fueran incompatibles. Los hijos de Dios hemos de ser contemplativos: personas que, en medio del fragor de la muchedumbre, sabemos encontrar el silencio del alma en coloquio permanente con el Señor: y mirarle como se mira a un Padre, como se mira a un Amigo, al que se quiere con locura": *Forgia*, 738.

[85] "No me explico que te llames cristiano y tengas esa vida de vago inútil. – ¿Olvidas la vida de trabajo de Cristo?": *Cammino*, 356.

[86] Gilla Gremigni, M.S.C., *Marzo*, Torino, Inter Multiplices Una Vox, 2003 [ristampa integrale della 6ª edizione, eseguita su concessione della Nuova Coletti Editore di Roma; 1ª edizione: 1942], p. 67 (corsivo aggiunto).

[87] *Ibidem* (corsivo aggiunto).

[88] *Ivi*, p. 68 (corsivo aggiunto).

[89] "[...] José amó a Jesús como un padre ama a su hijo, le trató dándole todo lo mejor que tenía. José, cuidando de aquel Niño, como le había sido ordenado, hizo de Jesús un artesano: le transmitió su oficio. Por eso los vecinos de Nazaret hablarán de Jesús, llamándole indistintamente *faber* y *fabri filius*: artesano e hijo del artesano. Jesús trabajó en el taller de José y junto a José. [...]": *È Gesù che passa*, 55. Nel brano citato si fa riferimento ad un celebre passo di Matteo, in cui si dice: "Non è costui il figlio del carpentiere? {*Nonne hic est fabri filius?*}" (*Mt* 13, 55); nonché a Marco, che riporta: "Non è costui il carpentiere, il figlio di Maria [...]? {*Nonne hic est faber, filius Mariae?*}" (*Mc* 6, 3). È l'incredulità della popolazione ebraica del tempo, qui, a manifestarsi: risultava difficile, per gli abitanti di Nazaret, accettare l'idea che il Messia si fosse incarnato proprio nel 'figlio del falegname'. Per inciso, l'attestazione storica del perdurare di una tale usanza in ambiente giudaico si trova testimoniata nello stesso Talm°d, dove il Cristo viene definito – fra l'altro – come il ìfabbro figlio del fabbro {*naggar bar naggar*}" (Cfr. *Aboda Zara*, 50b), o anche come il "figlio del falegname {*ben sciarasc'ètsim*}" (Cfr. *Sciccuz Emunà*).

[90] Cfr. *Colloqui*, pp. 113-123.

[91] Cfr. Gilla Gremigni, *op. cit.*, p. 70.

[92] Tito Flavio Clemente alessandrino, *Protrepticus*, trad. it. *Protreptico ai Greci*, a cura di Quintino Cataudella, Società Editrice Internazionale, 1940, § X.

[93] Si conferma, in tal modo, che già "[i] primi cristiani hanno [...] un atteggiamento molto selettivo nei confronti della tradizione giudaica, contrariamente a quello che sarà il biblismo totale della Riforma": Jean Dumont, *op. cit.*, p. 40.

[94] Cfr. *Colloqui*, 115 (il corsivo si trova nel testo originale).

[95] Cfr. *1 Cor* 6, 20.

[96] Cfr. *Colloqui*, 114 (il corsivo si trova nel testo originale).

[97] Si veda la dichiarazione autografa riprodotta in Michele Dolz, *op. cit.*, p. 24.

[98] Cfr. *Cammino*, 939: "Sed hombres y mujeres del mundo, pero no seáis hombres o mujeres mundanos".

[99] Anonimo [già attribuita a Giustino], *Epistula ad Diognetum*, VI, 1-3 e 7-8, in PG 2, 1175 (corsivi aggiunti).

[100] *Gv* 15, 18.

[101] *Gv* 17, 11 e 15.

[102] Origene, *Contra Celsum*, 1, III, c. 55.

[103] Cfr. Cornelio Fabro, *op. cit.*, p. 68. Si veda direttamente, in proposito, la formula di Escrivá, dato che Fabro la giudica 'felice': "[...] vivere immersi nelle realtà secolari rispettando la loro autonomia, ma trattandole con lo spirito e l'amore delle anime contemplative" (*Colloqui*, 22).

[104] Riportato in Vittorio Messori, *op. cit.*, pp. 153-154.

[105] Cfr. *1 Cor* 7, 21.

[106] Corretto esegeta delle frasi paoline parrebbe rivelarsi, in questo caso, san Giovanni Crisostomo, quando scrive: "Io non ignoro che alcuni sostengono che le parole 'mallon chrésai' (approfittane) sono state dette in favore della libertà, interpretandole: 'Se puoi essere liberato, fatti liberare'. Ma questa esortazione sarebbe piuttosto contraria al pensiero di Paolo, se si riferisse a ciò [...]. Egli, volendo mostrare che con l'emancipazione lo schiavo non ci guadagna nulla, aggiunge: 'Anche se dipendesse da te ottenere la libertà, resta piuttosto in servitù'": Giovanni Crisostomo, *In Epistulam I ad Corinthios*, Hom. XIX (PG 61, col. 56), in Anacleto Postiglione, *La schiavitù nella società e nella cultura antica attraverso le testimonianze degli scrittori greci e latini*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, p. 215.

[107] "Me preguntas..., y te contesto: tu perfección está en vivir perfectamente en aquel lugar, oficio y grado en que Dios, *por medio de la autoridad*, te coloque": *Cammino*, 926 (corsivo aggiunto).

[108] "Mi scrivi dalla cucina, accanto al focolare. Sta scendendo la sera. Fa freddo. Accanto a te, la tua sorellina l'ultima che ha scoperto la pazzia divina di vivere fino in fondo la propria vocazione cristiana sbuccia patate. Apparentemente pensi il suo lavoro è uguale a prima. E invece c'è tanta differenza! È vero: prima sbucciava patate 'soltanto'; adesso si sta

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

santificando sbucciando patate {*Me escribes en la cocina, junto al fogón. Está comenzando la tarde. Hace frío. A tu lado, tu hermana pequeña la última que ha descubierto la locura divina de vivir a fondo su vocación cristiana pela patatas. Aparentemente piensas su labor es igual que antes. Sin embargo, ¡hay tanta diferencia! Es verdad: antes 'sólo' pelaba patatas; ahora, se está santificando pelando patatas*}": *Solco*, 498.

109 Cfr. *Colloqui*, 9.

110 Cfr. Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 211.

111 "Pon un motivo sobrenatural a tu ordinaria labor profesional, y habrás santificado el trabajo": *Cammino*, 359.

112 "Si queremos de veras santificar el trabajo, hay que cumplir ineludiblemente la primera condición: trabajar, ¡y trabajar bien!, con seriedad humana y sobrenatural": *Forgia*, 698.

113 "La responsabilidad cristiana en el trabajo no se traduce sólo en llenar las horas, sino en realizarlo con competencia técnica y profesional... y, sobre todo, con amor de Dios": *Forgia*, 705.

114 Cornelio Fabro, *op. cit.*, p. 133 (corsivo aggiunto).

115 "Has de trabajar con tal visión sobrenatural, que sólo te dejes absorber por tu actividad para divinizarla: así lo terreno se hace divino, lo temporal se hace eterno": *Forgia*, 730 (corsivo aggiunto).

116 Cornelio Fabro, *op. cit.*, p. 135.

117 "Essi erano gli esperti nocchieri del grande mare ignoto, sotto la cui guida si potevano sprezzare tutte le tempeste e si poteva confidare in un approdo e in uno sbarco sicuri sulla costa della vera terra nativa {*Sie waren die erfahrnen Steuerleute auf dem großen unbekannten Meere, in deren Obhut man alle Stürme geringschätzen, und zuversichtlich auf eine sichre Gelangung und Landung an der Küste der eigentlichen vaterländischen Welt rechnen durfte*}": Novalis, *op. cit.*, pp. 71-73.

118 È interessante notare che la metafora della vita terrena come un mare ignoto – tra i flutti del quale l'uomo viene sballottato senza posa – e della patria celeste come un porto sicuro a cui attraccare costituisce una rappresentazione assai diffusa anche nell'immaginario del pietismo: una corrente protestante irrazionalista, che si oppone con decisione al razionalismo illuministico.

119 "No me pierdas nunca de vista el punto de mira sobrenatural. – Rectifica la intención, como se rectifica el rumbo del barco en alta mar: mirando a la estrella, mirando a María. Y tendrás la seguridad de llegar siempre a puerto": *Forgia*, 749.

120 *Ivi*, p. 444.

121 Dominique Le Tourneau, *L'Opus Dei*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 [1ª edizione: 1984], trad. it. *L'Opus Dei*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, p. 30.

122 Cfr. José Luis Illanes, *op. cit.*, p. 20.

123 Chi preferisce contrapporre al termine 'Controriforma' l'espressione 'Riforma cattolica' dispone, senza dubbio, di valide ragioni. Se un elemento 'riformatore' autonomo e, nelle sue radici, addirittura precedente all'evento protestante risulta incontestabile, occorre pur sempre, tuttavia, prendere atto della svolta che ad esso venne impressa – indirettamente – dall'azione dei riformatori.

124 José Luis Illanes, *op. cit.*, pp. 19-20.

125 Pierpaolo Donati, *Il significato del lavoro* cit., p. 444.

126 Vittorio Messori, *op. cit.*, pp. 132-133 (corsivo aggiunto).

127 L'osservazione weberiana è tanto più allarmante alla luce del fatto che "[...] un uomo costretto ad un lavoro contro natura rischia gravemente di non occupare molto umanamente il suo tempo libero", come ha ben messo in luce il filosofo francese Gustave Thibon, *Diagnostics. Essai de physiologie sociale*, Paris, Librairie de Médicis, 1945 [1ª edizione: 1940], trad. it. in Id., *Ritorno al reale. Prime e seconde diagnosi in tema di fisiologia sociale*, a cura di Marco Respinti, Milano, Effedieffe Edizioni, 1998, p. 31.

128 "[P]er *capitalismo* egli intende non tanto l'attività volta al profitto, quanto l'organizzazione razionale e pianificata del lavoro allo scopo del guadagno. Con l'espressione *spirito del capitalismo*, Weber designa un atteggiamento mentale secondo il quale l'individuo ritiene *dovere morale* principale della sua esistenza aumentare il suo capitale": Annalisa Terranova, *Le due riforme. L'Europa da Lutero al Concilio di Trento*, Roma, Edizioni Il Settimo Sigillo, 1989, p. 87.

129 Max Weber, *Die protestantische Ethik* cit., trad. it. menzionata, p. 46 (corsivo aggiunto). Era sempre Weber a documentare come "[l]'uomo che, per esempio, a un marco per iugero aveva fin allora mietuto due iugeri e mezzo al giorno guadagnando due marchi e mezzo al giorno, dopo un aumento del cottimo di 25 centesimi per iugero non mieteva – come si sperava, data la buona occasione di guadagno – magari tre iugeri, per guadagnare così 3,75 marchi, come sarebbe stato benissimo possibile, bensì soltanto più due iugeri al giorno, perché in tal modo guadagnava egualmente due marchi e mezzo, come per l'addietro, e con ciò, *secondo le parole della Bibbia*, 'se ne stava contento'": *Ibidem* (corsivo aggiunto).

130 Riportato in Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 134.

131 Tale omelia è stata pubblicata anche in edizione autonoma, per i tipi delle Edizioni Ares di Milano, nel 2004.

132 Impensabile, in un'ottica di tal genere, riunirsi alla *chocolatería* "El Sotanillo" assieme a giovani studenti universitari ad illustrare progetti di apostolato "al cospetto di una cioccolata calda", come era solito fare don Escrivá, secondo quanto è possibile evincere da ciò

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

che egli stesso annotava nei suoi *Appunti* (410, nota 359 e 479, nota 393): cfr. Michele Dolz, *op. cit.*, p. 26.

[133] Anche in questo caso giova notare come, spesso, si sia rimproverato all'epoca medioevale un'eccessiva mortificazione dei sensi, mentre è "nella teologia protestante che la svalutazione dell'uomo e del mondo attinge l'apice della denigrazione più grave", secondo Jean Delumeau, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Librairie Fayard, 1983, trad. it. *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1987, p. 46.

[134] *Ivi*, p. 51.

[135] *Ibidem*.

[136] Si sa d'altra parte come, nella prospettiva cattolica, "[s]enza la carità le opere esteriori non giovano a nulla: ciò che vien fatto per amore, invece, per quanto poco e disprezzabile possa essere, porta molto frutto, poiché Dio giudica più l'intenzione che il risultato dell'azione {*Sine caritate opus externum non prodest quicquam. Quidquid autem ex caritate agitur, quantumcumque etiam parvum sit et despectum, totum efficitur fructuosum. Magis siquidem Deus pensat quanto quis agit, quam quantum quis facit*}": Anonimo [probabilmente Giovanni Gersen], *De Imitatione Christi*, lib. primo, cap. xv, nn. 3-5, edizione critica con testo latino a fronte *Imitazione di Cristo*, a cura di Giovanni Bacchini, Milano, Edizioni Ares, 1997 [1ª edizione: 1996], pp. 32-33.

[137] "Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo? [...] Così anche la fede: se non ha le opere è morta in se stessa": *Gc* 2, 14-17. La definizione di Trento, che venne promulgata nel 1547, recitava: "Se qualcuno dice che l'uomo peccatore è giustificato dalla sola fede, come se non fosse richiesto nient'altro per ottenere la grazia della giustificazione, e che non c'è nessun bisogno di essere preparati e disposti dal movimento della volontà, sia scomunicato".

[138] *Esercizi*, 369.

[139] Stando alle parole di Weber, nel calvinismo "[...] la fede deve trovare conferma nei suoi *effetti* oggettivi per poter servire come base sicura della 'certitudo salutis': dev'essere una 'fides efficax', e la vocazione alla salvezza un 'effectual calling', secondo l'espressione della Dichiarazione del Savoy": Max Weber, *Die protestantische Ethik* cit., trad. it. menzionata, p. 103 (il corsivo si trova nel testo originale).

[140] Come è stato opportunamente rilevato, secondo tale visione "l'umanità si divide in due frange: coloro che, per decreto eterno, Dio ha predestinato alla salvezza, e coloro che ha predestinato alla perdizione. I primi, con la grazia di Dio, crederanno in Cristo che salva e saranno salvati dai loro peccati; i secondi, privi di questa grazia, no. *La fede salva, le opere no. E la fede, a sua volta, è dono di Dio*": Giorgio Faro, *Il lavoro nell'insegnamento del beato Josemaría Escrivá*, Roma, Agrilavoro Edizioni, 2000, p. 39 (corsivo aggiunto).

[141] *Esercizi*, 366.

[142] Si pensi al prete della Gallia chiamato Vigilanzio, a Guglielmo di Sant'Amore e ad altri maestri secolari che, intorno alla metà del secolo XIII, erano insorti contro i mendicanti, come ricordava anche lo stesso san Tommaso quando diceva che "[c]i furono alcuni i quali condannarono il proposito relativo alla povertà, contro l'insegnamento evangelico. Tra questi il primo fu Vigilanzio [cfr. S. Girolamo, *Contra Vigil.*, n. 14]: che è stato seguito più tardi da certuni [...]": Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 131, trad. it. *Somma contro i gentili*, a cura di Tito S. Centi, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese (Classici UTET), 1975, pp. 881-882.

[143] "Se ha puesto de relieve, muchas veces, el peligro de las obras sin vida interior que las anime: pero se debería también subrayar el peligro de una vida interior – si es que puede existir – sin obras": *Forgia*, 734. Si veda anche quel passo in cui san Josemaría scriveva: "Raccontano di un'anima che, nel dire al Signore nell'orazione: 'Gesù ti amo', sentì questa risposta dal cielo: 'Le opere sono amore, non i bei ragionamenti' [...] {*Cuentan de un alma que, al decir al Señor en la oración 'Jesús, te amo', oyó esta respuesta del cielo: 'Obras son amores y no buenas razones'*}" (*Cammino*, 933).

[144] Sembrerebbe quasi di poter affermare – piuttosto – che, in àmbito cattolico, l'Opus Dei abbia contribuito a portar fuori dai conventi l'ascesi e la metodica di vita cristiana razionale (propria del monachesimo occidentale), trasferendola nel circuito della vita professionale mondana.

[145] Riportato in Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 135.

[146] Si veda la dichiarazione autografa riprodotta in Michele Dolz, *op. cit.*, p. 37.

[147] "Si no tienes veneración suma por el estado sacerdotal y el religioso, no es cierto que ames a la Iglesia de Dios": *Cammino*, 526.

[148] Una panoramica sulla genesi storica delle principali confessioni protestanti è offerta in Marcello Craveri, *L'eresia. Dagli gnostici a Lefebvre, il lato oscuro del cristianesimo*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1996, pp. 207-284.

[149] Cfr. Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 147.

[150] Sull'argomento si consulti Massimo Introvigne, *Le sètte cristiane. Dai Testimoni di Geova al reverendo Moon*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1989; nonché Id., *I protestanti*, Leumann (TO), Editrice Elledici, 1998.

[151] Si veda, a tale proposito, il consistente numero di sètte a cui il protestantesimo aveva già dato vita alla metà dell'Ottocento – in appena tre secoli di esistenza – nell'elencazione redatta ad opera di D.M.M., Abogado,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Diccionario de las principales sectas heréticas, Barcelona, Imprenta y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, 1860. In proposito si consulti anche don Vicente de la Fuente, *op. cit.*, p. 13.

[152] "[Q]uindi il Calvinista [...] 'crea' da sé la propria beatitudine", ma questa presunta azione creatrice "*non può* consistere, come nel Cattolicesimo, in una graduale accumulazione di singole azioni meritorie, bensì in un *autocontrollo sistematico* il quale si trova *in ogni momento* di fronte all'alternativa: eletto o dannato?": Max Weber, *Die protestantische Ethik* cit., trad. it. menzionata, p. 105 (i corsivi si trovano nel testo originale).

[153] Per un profilo storico-critico sulla personalità e i moventi ideologici che animarono il maggior esponente del grande scisma che interessò il cristianesmo occidentale, si veda il ritratto contenuto nel documentato *pamphlet* scritto dal sacerdote Luigi Villa, *Martin Lutero, il fondatore del Protestantesimo nel quinto centenario della nascita (1483-1983)*, Brescia, Editrice Civiltà, 1987 [1ª edizione: in "Chiesa viva. Mensile di formazione, informazione e cultura", nn. 132-133-134-135-136 (anno 1983)].

[154] *Rm* 3, 28.

[155] Cfr. Luigi Villa, *op. cit.*, p. 40.

[156] Cfr. *Tt* 3, 5.

[157] Qui si conferma l'interpretazione dello storico protestante David Christie-Murray, secondo la quale "[c]on riferimento a questi scritti può essere dipinto un quadro assai articolato delle premesse poste alla base della 'teologia' luterana. Innanzitutto egli non è un teologo sistematico e le sue dottrine sono state forgiate, roventi, a colpi di martello contro l'incudine della controversia, elaborate per rispondere a necessità contingenti, e non progettate con freddezza e distacco. A qualsiasi teologo che ne intenda vagliare il rigore logico esse risultano, quindi, piene di problemi insoluti e di punti deboli": David Christie-Murray, *A History of Heresy*, Oxford, Oxford University Press, 1976, trad. it. *I percorsi delle eresie. Viaggio nel dissenso religioso dalle origini all'età contemporanea*, Milano, Rusconi Libri, 1998, p. 182.

[158] *Rm* 3, 29 e 31.

[159] *Rm* 1, 17 (il corsivo si trova nel testo originale).

[160] Cfr. David Christie-Murray, *op. cit.*, p. 179.

[161] *Tt* 2, 14.

[162] *Rm* 3, 24.

[163] *Gc* 2, 20.

[164] Cfr. David Christie-Murray, *op. cit.*, p. 184.

[165] Secondo tale visione, "[l]a natura e il mondo sono dunque il regno del demonio, le azioni umane sono inesorabilmente dettate da una irrefrenabile cupidigia, perfino i virtuosi, agendo per migliorare se stessi, e non per la gloria di Dio, peccano in superbia, in vanità e in orgoglio; non c'è più traccia, in questa spiritualità cupa e disperata, che inchioda l'individuo ad un destino immutabile di 'misero peccatore', della concezione dell'uomo creato a immagine di Dio": Annalisa Terranova, *op. cit.*, p. 14.

[166] Alquanto arduo sembra il poter conciliare una tale visione con i sei peccati contro lo Spirito Santo, fra cui vi sono la 'disperazione della salvezza' e la 'presunzione di salvarsi senza merito'.

[167] Nel presente contesto si può accettare questa semplificazione terminologica, chiarendo che il riferimento è all'individualismo filosofico moderno. Tuttavia, i presupposti teorico-ideali dell'"individualismo' – assunto nel suo significato più ampio e profondo – andrebbero piuttosto rintracciati nell'idea stessa di salvezza dell'anima personale, che era propria già del cristianesimo originario. Riguardo a tale specifica questione, si veda in sintesi Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, trad. it. *Storia dell'individualismo*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1994, pp. 31-32.

[168] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* (3 voll.), Paris, Payot, 1976-78-83, trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose* (3 voll.), Firenze, Sansoni Editore, 1978-80-83, Vol. III, p. 274 (corsivo aggiunto).

[169] Annalisa Terranova, *op. cit.*, p. 11.

[170] *Ivi*, p. 15 (corsivo aggiunto).

[171] *Lc* 6, 20-21 e 24-25.

[172] "Vae et divitibus qui habent consolationes suas hic, quia pauperibus intrantibus in regnum Dei, ipsi stabunt foras eiulantes. Gaudete humiles et exultate pauperes, quia vestrum est regnum Dei, *si tamen in veritate ambulatis*": *De Imitatione Christi*, lib. terzo, cap. LVIII, nn. 45-46, edizione critica menzionata pp. 274-275 (corsivo aggiunto). Pur guardandosi bene dal cadere nei madornali fraintendimenti suscitati da quella che il biblista Angelo Tosato definiva una 'lettura ingenua' (nel senso di a-critica e pre-scientifica) delle fonti neotestamentarie, tuttavia si deve prendere atto dell'altrettanto equivoca e fuorviante interpretazione che, specularmente, se ne dà in ambiente protestante.

[173] Per un'interpretazione in controtendenza rispetto alla lettura 'pauperista' sul tema, si veda il lavoro di Eduardo Camino, *Dios y los ricos. La vocación de S. Mateo de Caravaggio*, Madrid, Ediciones Rialp, 2002, trad. it. *Dio & i ricchi. "La vocazione di Matteo" del Caravaggio*, Milano, Edizioni Ares, 2003. Fondamentali, inoltre, gli studi di Angelo Tosato, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, a cura di Dario Antiseri, Francesco D'Agostino e Angelo Maria Petroni, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino Editore, 2002.

[174] Cfr. *Lc* 16, 19-31.

[175] "In verità vi dico: difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli. Ve lo ripeto: è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

entri nel regno dei cieli": *Mt* 19, 23-24; sulla stessa linea, si vedano anche *Mc* 10, 23-25, nonché *Lc* 18, 24-25.

176 Luigi Negri, *Lutero e i suoi princìpi. Significato della Riforma protestante nella storia d'Europa*, in Id., *Controstoria. Una rilettura di mille anni di vita della Chiesa*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 2000, pp. 44-59 (in particolare: p. 53).

177 "L'"impulso acquisitivo', l'"aspirazione al guadagno', al guadagno monetario, al guadagno monetario più grande possibile, non ha di per sé nulla a che fare con il capitalismo. [...] Tra i primi elementi di una storia della civiltà dovrebbe figurare l'abbandono, una volta per tutte, di questa ingenua determinazione concettuale. La più sfrenata bramosia di acquisizione non si identifica per nulla con il capitalismo, e tanto meno con il suo 'spirito'. Il capitalismo *può* addirittura essere identico con l'*imbrigliamento* o almeno con il temperamento razionale di questo impulso irrazionale. Invero il capitalismo si identifica con l'aspirazione al *guadagno* nell'impresa capitalistica continuativa, di carattere razionale, e a un guadagno sempre *rinnovato*, ossia alla '*redditività*'. E così dev'essere. Nell'ambito di un ordinamento capitalistico di tutta l'economia una particolare impresa capitalistica che non si orientasse verso la possibilità di conseguire la redditività sarebbe condannata a perire", come giustamente rilevava Max Weber, *Die protestantische Ethik* cit., trad. it. menzionata, pp. 7-8 (i corsivi si trovano nel testo originale).

178 "Nasce così quel ciclo che appare un effetto perverso a Marx: denaro-merce-denaro. Apparirebbe tale anche ad Aristotele e a chiunque, se non si bada alla genesi religiosa di questo circolo; ossia, tenendo conto che per la concezione calvinista, che ne è all'origine, né il denaro è il fine ultimo, né tantomeno con esso si 'compra' il Paradiso. Esso è solo un segno psicologico che libera dall'angoscia luterana circa la predestinazione": Giorgio Faro, *op. cit.*, p. 54.

179 Assai differente e, per molti versi, opposta – per contro – appare la definizione d'imprenditore 'creativo' (fondata sul concetto di *homo agens*) che è stata elaborata all'interno della scuola economica austriaca: cfr. Jesús Huerta de Soto, *La Escuela Austríaca: mercado y creatividad empresarial*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001, pp. 19-20, trad. it. *La Scuola Austriaca. Mercato e creatività imprenditoriale*, a cura di Paolo Zanotto, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino Editore, 2003, pp. 24-26.

180 L'aggettivo 'catallattico' è riferito all'economia intesa come *scienza dello scambio*, ovvero come una teoria dei processi sociali dinamici. Si tratta di un moderno neologismo forgiato partendo dal verbo greco *katallássein* – o, secondo il dialetto attico, *katalláttein* – che, significativamente, racchiudeva in sé la duplice accezione di "scambiare" o "barattare", così come quella di "ammettere nella comunità" e di "riconciliarsi", "diventare, da nemici, amici". Per analogia, dalla medesima voce vien fatto discendere l'ulteriore neologismo 'catallassi' (*catallaxy*), allo scopo d'indicare quell'ordinamento del mercato che si forma *spontaneamente*; ovvero, un equilibrio socio-economico instauratosi secondo un processo *inintenzionale* di scoperta, nel quale i prezzi fungono da sistema di trasmissione delle informazioni disperse: cfr. Friedrich August von Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy* (3 voll.), London, Routledge & Kegan Paul, 1982 [1ª edizione: 1973 (Vol. I), 1976 (Vol. II) e 1979 (Vol. III)], trad. it. *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e della economia politica*, a cura di Angelo Maria Petroni e Stefano Monti Bragadin, Milano, il Saggiatore, 1989 [1ª edizione: 1986], pp. 315-316.

181 L'imprenditore puritano "[p]iù diventa ricco, più si conferma nella predestinazione... e forse, [...] inizia a sfruttare quei miserabili chiaramente 'predestinati alla dannazione': nasce quella classe che Marx chiamerà 'proletariato'": Giorgio Faro, *op. cit.*, p. 54.

182 Pierpaolo Donati, *Il significato del lavoro* cit., pp. 449-450.

183 Pierpaolo Donati, *Dio, relazione e alterità. La matrice teologica della società civile dopo-moderna*, in "Divus Thomas", 21 (1998), pp. 124-146 (in particolare: p. 138).

184 Cfr. Edmond Scherer, *Mélanges de critique religieuse*, Paris, Cherbouliez, 1860, p. 32.

185 "El protestantismo ha traido el racionalismo; el racionalismo, el indiferentismo; este el panteismo, y este el egoismo; la religion del *Yo*": don Vicente de la Fuente, *op. cit.*, p. 19.

186 Richiamandosi esplicitamente al termine coniato nel XIX secolo dal noto esponente politico liberale inglese William Ewart Gladstone, Hayek parlava di 'costruttivismo'. La felice espressione mirava ad individuare una 'mentalità di tipo ingegneristico', la cui applicazione nell'analisi del settore politico-sociale era, a giudizio dello studioso austriaco, da ritenersi rovinosa. All'impiego del 'pernicioso' approccio razionalista nello studio delle questioni relative alle scienze sociali, Hayek contrapponeva un metodo che, sulla scia di Carl Menger, definiva 'compositivo'. Poiché il pensatore viennese era propenso a cogliere gli esiti irriflessi dell'azione umana, si mostrava incline a valutare seriamente anche le conseguenze del fenomeno che, di fatto, stabiliva una sostanziale 'eterogenesi dei fini'. In tale prospettiva, il compito più arduo ed importante della ragione umana finiva per identificarsi con la comprensione razionale delle proprie stesse limitazioni. Una sòrta di recupero della tradizione socratico-cusana (il 'sapere di non sapere' e la *docta*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ignorantia), dunque, la cui conclusione logica consisteva nel deciso rigetto di ogni forma di 'razionalismo': una categoria metodologica che egli giudicava resa rigida ed imperfetta dalla costrizione nella propria gabbia di schemi interpretativi. Si veda in proposito Friedrich A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Indianapolis, Liberty Press, 1979 [1ª edizione: Glencoe, The Free Press, 1952], trad. it. dalla I edizione *L'abuso della ragione. Studi sulla controrivoluzione della scienza*, Roma, Edizioni SEAM, 1997 [1ª edizione: Firenze, Vallecchi Editore, 1967].

187 Cfr. don Vicente de la Fuente, *op. cit.*, p. 13.

188 Cfr. lo studio di Rodney Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003 (soprattutto la terza parte dell'opera, intitolata "I nemici di Dio: come spiegare le cacce alle streghe in Europa" [pp. 201-290]).

189 Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance*, New York, Charles Scribner's Sons, 1950, trad. it. *Il Controrinascimento*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1967.

190 Ivi, p. XIII (corsivo aggiunto).

191 Ambedue le suddette traduzioni sono state utilizzate indistintamente, dal curatore del volume o dai suoi recensori, per riferirsi all'unico termine inglese adoperato da Haydn. Esse contengono, in verità, sfumature leggermente differenti, che andrebbero forse rese per indicare fasi successive del medesimo fenomeno: 'antirinascimento', infatti, racchiude in sé l'idea di una pura e semplice negazione; 'controrinascimento', invece, sembra indicare la costituzione 'in positivo' di un moto contrario – uguale ma opposto, si potrebbe dire – a quello perseguito dalla corrente rinascimentale.

192 I suoi rappresentanti più noti avrebbero compreso – oltre allo scienziato pisano Galileo Galilei – Torquato Tasso, William Shakespeare e John Donne nel mondo della poesia e della letteratura, Lutero e Calvino in quello della religione, Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini, Cornelio Agrippa von Nettesheim, Gerolamo Cardano, Michel de Montaigne, Giordano Bruno, Francesco Bacone e Thomas Hobbes in quello della filosofia.

193 Hiram Haydn, *op. cit.*, p. 12.

194 Sulle complesse interazioni fra protestantesimo e scienza moderna, si consulti nuovamente Rodney Stark, *op. cit.*, parte seconda ("Il lavoro per Dio: le origini religiose della scienza" [pp. 121-200]).

195 Anche se *non* della musica, dell'astrologia, dell'alchimia, della medicina.

196 Con tutte le conseguenti implicazioni politiche di matrice 'democratica' connesse con la fede nell'"esperienza di prima mano".

197 Annotava, per contro, san Josemaría: "Gerarchia. – Ogni pezzo al suo posto. – Che rimarrebbe di un quadro di Velázquez se ogni colore se ne andasse per conto suo, ogni filo della tela si sciogliesse, ogni pezzo di legno del telaio si separasse dagli altri? {*Jerarquía. – Cada pieza en su lugar. – ¿Qué quedaría de un cuadro de Velázquez si cada color se fuera por su sitio, cada hilo de la tela se soltase, cada trozo de madera del bastidor se separase de los otros?*}" (*Cammino* 624). Sempre sul concetto di ordine gerarchico, si vedano anche i punti 832, 926 e 954.

198 Legato agli ambienti gnostico-iniziatici francesi ed internazionali d'inizio secolo, René Jean-Marie-Joseph Guénon nell'anno 1329 dall'Egira (A.D. 1912) si convertì all'Isl,m adottando il nome di Abdel Wahed Yahia (iServitore dell'Unicoî), trasferendosi poi a vivere al Cairo nel febbraio del 1930.

199 René Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris, Éditions Bossard, 1927, trad. it. *La crisi del mondo moderno*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1997 [1ª edizione: 1972], p. 90.

200 *Ibidem.*

201 *Ibidem.*

202 *Ibidem.*

203 *Ivi*, p. 91. "[L]a dissoluzione dottrinale, la scomparsa degli elementi intellettuali della religione ha portato con sé questa inevitabile conseguenza; partendo dal 'razionalismo', si doveva cadere nel 'sentimentalismo' ed è nei paesi anglosassoni che, nel riguardo, si possono trovare gli esempi più tipici. Con il che non si tratta più di religione – di una religione sia pure menomata e deformata – bensì solo di 'religiosità', ossia di vaghe aspirazioni sentimentali non giustificate da alcuna conoscenza reale": *Ibidem.*

204 *Ibidem.* Denunciando inoltre le derive evemeristiche raggiunte in ambiente protestante, Guénon commentava ancora – poco più avanti – come "nel vedere persone che, pur persistendo nel dirsi 'cristiane', non ammettono più nemmeno la divinità del Cristo, è lecito pensare che costoro, forse senza sospettarlo, sono assai più vicine alla negazione completa che non al vero Cristianesimo": *Ivi*, p. 92. Al riguardo si pensi, ad esempio, alle *Istituzioni della religione cristiana*, scritte da Calvino nel 1536, dove Gesù appare soltanto in veste di nobile figura la cui funzione, tuttavia, è di tipo meramente coreografico, lasciata sullo sfondo allo scopo di mantenere un elemento – sebbene puramente formale – di 'cristianesimo' ed evitare, così, di cadere in un pedissequo ebraicismo.

205 Si tenga presente come il termine di origine ebraica *'Âdhâm*, che fu chiaramente utilizzato come ispirazione per il nome biblico 'Adamo', stesse ad indicare – letteralmente – un 'terrestre', dato che derivava dalla medesima radice della parola *'Âdhâmâh*, che significava 'la Terra'.

206 "[...] Ya podéis llegar a la cumbre de vuestra tarea

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

profesional, ya podéis alcanzar los triunfos más resonantes, como fruto de esa libérrima iniciativa que ejercéis en las actividades temporales; pero si me abandonáis ese sentido sobrenatural que ha de presidir todo nuestro quehacer humano, habréis errado lamentablemente el camino": *Amici di Dio*, 10.

207 Cfr. Cornelio Fabro, *op. cit.*, p. 134. Dello stesso avviso si mostra anche Faro, che pone in evidenza come "non sono le opere ultimate con sforzo a santificarci (il pelagianesimo, che minimizza i residui del peccato originale, è stato condannato come eresia); né la sola grazia di Dio (il 'fatalismo' potrà essere l'atteggiamento della mistica islamica o di alcuni settori protestanti). Nel solco della migliore tradizione culturale cattolica, il beato Josemaría Escrivá ha sempre sostenuto che la relazione tra uomo e Dio è di collaborazione: incontro della grazia divina con la cooperazione dell'uomo (con tutte le sue forze naturali)": Giorgio Faro, *op. cit.*, p. 41. Sul pelagianesimo e le sue derivazioni, si veda David Christie-Murray, *op. cit.*, pp. 125-140.

208 "[...] Sólo la gracia de Dios es roca fuerte: nosotros somos arena, y arena movediza [...]": *È Gesù che passa*, 113.

209 Riportato in Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 141.

210 "Cristiano: estás obligado a ser ejemplar en todos los terrenos, también como ciudadano, en el cumplimiento de las leyes encaminadas al bien común": *Forgia*, 695.

211 "Non lo dimenticare: possiede di più chi ha meno bisogni. – Non crearti esigenze {*No lo olvides: aquel tiene más que necesita menos. – No te crees necesidades*}": *Cammino*, 630.

212 "Se sei uomo di Dio, metti nel disprezzare le ricchezze il medesimo impegno che gli uomini del mondo mettono nel possederle {*Si eres hombre de Dios, pon en despreciar las riquezas el mismo empeño que ponen los hombres del mundo en poseerlas*}": *Cammino*, 633. Si ricordava, infatti, anche nell'*Imitazione di Cristo* come "[c]oloro che posseggono beni, sono schiavi di essi [...]. Lascia tutto e troverai tutto; spegni il desiderio e troverai la pace {*Compediti sunt proprietarii [...]. Dimitte omnia et invenies omnia; dimitte cupidinem et invenies requiem*}": lib. terzo, cap. XXXII, nn. 2 e 4, edizione critica menzionata pp. 196-197.

213 "*Divitiæ, si affluant, nolite cor apponere* – Si vienen a tus manos las riquezas, no pongas en ellas tu corazón. – Anímate a emplearlas generosamente. Y, si fuera preciso, heroicamente. – Sé pobre de espíritu": *Cammino*, 636.

214 "Despégate de los bienes del mundo. – Ama y practica la pobreza de espíritu: conténtate con lo que basta para pasar la vida sobria y templadamente. – Si no, nunca serás apóstol": *Cammino*, 631. Si veda anche *Forgia*, 728: "È logico che tu debba adoperare mezzi materiali. – Metti però un impegno molto grande per essere distaccato da tutto ciò che è terreno, per utilizzarlo pensando sempre al servizio di Dio e degli uomini {*Lógicamente has de emplear medios terrenos. – Pero pon un empeño muy grande en estar desprendido de todo lo terreno, para manejarlo pensando siempre en el servicio a Dios y a los hombres*}".

215 "No consiste la verdadera pobreza en no tener, sino en estar desprendido: en renunciar voluntariamente al dominio sobre las cosas. – Por eso hay pobres que realmente son ricos. Y al revés": *Cammino*, 632.

216 "Oro, plata, joyas..., tierra, montones de estiércol. – Goces, placeres sensuales, satisfacción de apetitos..., como una bestia, como un mulo, como un cerdo, como un gallo, como un toro. Honores, distinciones, títulos..., cosas de aire, hinchazones de soberbia, mentiras, nada": *Cammino*, 677.

217 "Ve al apostolado a darlo todo, y no a buscar nada terreno": *Cammino*, 918.

218 "¿No te da alegría sentir tan cerca la pobreza de Jesús?... ¡Qué bonito carecer hasta de lo necesario! Pero como El: oculta y silenciosamente": *Forgia*, 732.

219 Osservava in proposito padre Fabro: "Ecco l'edificante essenziale! Ogni commento diventa superfluo, anzi guasterebbe; come nei migliori testi della mistica, anche qui l'unica chiave di lettura è il raccoglimento" (Cornelio Fabro, *op. cit.*, p. 35).

220 Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 153.

221 Rodríguez Luño ha fatto osservare come, "[...] quando a partire dagli anni 60 diversi ambienti teologici cattolici si mostravano propensi ad accettare come principio di ermeneutica teologica l'analisi sociale marxista, il Fondatore dell'Opus Dei insistesse, nelle sue conversazioni e nei suoi scritti, sul carattere personale della salvezza e della liberazione dal peccato, opponendosi a quanti riducevano il cristianesimo a un cambiamento delle strutture sociali. *Seguendo gli insegnamenti del Magistero della Chiesa, il beato Josemaría affermava l'incompatibilità del marxismo con la fede cattolica*, e al contempo manifestava la sua convinzione che 'all'interno del cristianesimo troviamo la luce vera che dà sempre la risposta a tutti i problemi: basta che vi impegniate sul serio a essere cattolici' [*Amici di Dio*, 171]. Diceva queste cose nello stesso periodo in cui avviava, specialmente in Paesi in cui avvertiva l'esistenza di forti sperequazioni sociali, diverse opere di promozione sociale, orientate a dare formazione professionale a giovani, contadini, casalinghe, eccetera": Ángel Rodríguez Luño, *op. cit.*, p. 401, nota 29 (corsivo aggiunto).

222 "Una mala noche, en una mala posada. – Así dicen que definió esta vida terrena la Madre Teresa de Jesús. – ¿No es verdad que es comparación certera?": *Cammino*, 703.

223 Tale impostazione di vita, infatti, è assolutamente incompatibile con lo spirito dell'Opus Dei. Sarebbe stato piuttosto improbabile, del resto, che don Escrivá avesse propugnato una dottrina la quale prevedeva la

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

dannazione eterna per suo padre, che invece egli amava profondamente. Eppure, nella prospettiva calvinista, José Escrivá y Corzán – commerciante di stoffe fallito – non sarebbe certamente stato incluso fra i 'predestinati'. Sulle sventure familiari e le vicissitudini professionali che, fra il 1913 e il 1914, investirono gli Escrivá, si veda Michele Dolz, *op. cit.*, pp. 12-13; e, più nel dettaglio, Andrés Vázquez de Prada, *op. cit.*, pp. 41-52 (in particolare: pp. 47-51).

224 Riportato in Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 217.

225 "Operamini sicut Domino, et non hominibus [...]": *Col* 3, 23.

226 "Has de permanecer vigilante, para que tus éxitos profesionales o tus fracasos – ¡que vendrán! – no te hagan olvidar, aunque sólo sea momentáneamente, cuál es el verdadero fin de tu trabajo: ¡la gloria de Dios!": *Forgia*, 704.

227 Riportato in Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 217.

228 Così ammoniva, infatti, anche la Sacra Scrittura: "Non offrirete nulla con qualche difetto, perché non sarebbe gradito" (*Lv* 22, 20).

229 "No se puede santificar un trabajo que humanamente sea una chapuza, porque no debemos ofrecer a Dios tareas mal hechas": *Solco*, 493.

230 Cfr. *Colloqui*, 116.

231 "Despacito, y buona letra: / El hacer las cosas bien / Importa más que el hacerlas": Antonio Machado, *Proverbios y cantares*, XXIV, in Id., *Poesías completas*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1940, p. 161.

232 "Lo spirito dell'Opus Dei si colloca, dunque, pienamente nel solco della tradizione teologica cattolica, di cui risolve alcuni fondamentali problemi, rimasti in certi momenti storici nell'ambiguità. In ogni caso, non può essere in alcun modo confuso con una forma di etica intra-mondana. *Il protestantesimo ha espresso un'ascetica del lavoro che sta agli antipodi dello spirito dell'Opus Dei*. Quest'ultimo propone un'ascetica che non dipende da una normatività astratta e impersonale (ossia da un'eticità esterna e coercitiva, quale ritroviamo per esempio in Calvino), né si misura con i propri risultati materiali (*secondo quella banalizzazione che ha trasformato l'etica protestante in etica del successo*), ma radica nella dignità della persona umana, nella sua soggettività (come sinergia fra il cuore e la ragione) e rimane ben centrata sul senso ultra-mondano dell'esistenza. Se vi possono essere talune somiglianze per quanto concerne l'appello al sacrificio, al lavoro come via e mezzo di esercizio delle virtù, *tuttavia questo avviene in un contesto e con fini assolutamente diversi dall'etica protestantica*: il contesto è quello dei figli di Dio e i fini sono la santificazione del lavoro, di sé stessi e degli altri, *non quello della ricchezza, né come segno di salvezza né come strumento di successo nel mondo*": Pierpaolo Donati, *Il significato del lavoro* cit., pp. 457-458 (corsivi aggiunti).

233 "Ante Dios, ninguna ocupación es por sí misma grande ni pequeña. Todo adquiere el valor del Amor con que se realiza": *Solco*, 487.

234 Riportato in Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 218.

235 Sulle implicazioni intrinsecamente illiberali ed esplicitamente indesiderabili della cosiddetta 'meritocrazia', si veda Pierluigi Barrotta, *I demeriti del merito. Una critica liberale alla meritocrazia*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino Editore, 1999.

236 Gli anni suindicati scandiscono tappe fondamentali per la vita e per l'opera di san Escrivá. Esse, infatti, costituiscono la data dell'ordinazione sacerdotale e quella della scomparsa.

237 Cfr. Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 168.

238 José Luis Illanes, *op. cit.*, p. 19.

239 Daniel Villey, *L'économie de marché davant la pensée catholique*, in "Revue d'Economie Politique", novembre-décembre 1954, p. 939.

Paolo Zanotto (Siena, 1974) è dottore di ricerca in "Storia del pensiero politico europeo moderno e contemporaneo". Si è occupato di diversi temi connessi in vario modo con il pensiero libertario statunitense ed europeo, nonché di questioni legate alla tradizione neoscolastica spagnola, collaborando attivamente con numerose riviste italiane e straniere, fra cui "Il pensiero politico", "Federalismo & Libertà", "La Ilustración liberal", "Procesos de Mercado", "Etica & Politica". In particolare, è autore di un volume monografico su Il movimento libertario americano dagli anni sessanta ad oggi: radici storico-dottrinali e discriminanti ideologico-politiche, Siena, Università degli Studi di Siena-Di. Gips, 2001, e di uno studio intitolato Liberalismo e tradizione cattolica. Osservazioni critiche su Juan de Mariana (1535-1624), Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino Editore, 2004.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei