Senso e valore della vita quotidiana

Pierpaolo Donati
Università di Bologna

1. Il tema: uno spirito che cambia il senso del mondo

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

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

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

Si tratta di una visione che è certamente stata sempre presente nella coscienza del cristianesimo, ma come qualcosa di "misterioso", alla stregua di "ciò che è già stato detto e compiuto", e tuttavia attende ancora di essere detto e compiuto. In effetti, la novità è ancora ben lontana dall'essere stata pienamente

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

compresa. È solo un seme gettato nel campo della storia umana. Benché il Beato abbia sempre voluto sottolineare che lo spirito dell'Opus Dei non faceva (e non fa) altro che riprendere il modo di essere e di vivere dei "primi cristiani"[1], è pur vero che, sotto il profilo storico, la VQ cambia con il cambiare della società, e ciò implica degli svolgimenti pratici e culturali che non sono contenuti nelle premesse ontologiche di ciò che è perenne. Il messaggio del Beato ha largamente anticipato i tempi delle trasformazioni socio-culturali oggi in corso, e perfino del pensiero teologico contemporaneo, ma rimane largamente "sospeso" nelle sue possibilità (potenzialità) di comprensione e sviluppo.

Se ben intesa, la visione della VQ espressa dal Beato non rappresenta solo un nuovo impulso a cambiare il mondo ordinandolo a Dio, come hanno fatto tante visioni spirituali precedenti (a partire da quella dell'*Ora et labora*, solo apparentemente simile). Introduce una novità in quanto cambia il senso del mondo. La VQ viene definita (prende la sua identità) non più per negazione del "mondo" (il mondo "mondano" visto come nemico di Dio e dell'uomo, secondo una certa interpretazione tradizionale del Vangelo di S. Giovanni), ma come realtà originaria, fontale, che il cristiano è chiamato a coltivare come furono chiamati a fare Adamo ed Eva prima del peccato originale, giacché, con l'opera della redenzione, anche il mondo ha avuto la sua redenzione, nonostante permanga ferito.

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

Relazione storica significa che è lì, nella concretezza del suo *ex-sistere*, che si incarna il reciproco riferirsi e connettersi fra ciò che è proprio dell'uomo e ciò che è proprio di Dio, il "momento" in cui l'essere-nel-tempo (l'essere contingente) e l'essere-fuori-del-tempo (l'essere eterno) si uniscono senza (con)fondersi: perché la VQ è la loro relazione, azione reciproca che non elimina, ma anzi esal-

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

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ta la differenza dei termini che collega, valorizzandone le qualità specifiche e dando vita a quel fenomeno emergente che è la santificazione delle realtà più ordinarie, apparentemente solo ri-produttive, abitudinarie, monotone e ripetitive, le quali si possono generare e rigenerare nella loro vera qualità umana solo a patto di avere quella *vita* specifica che chiamiamo *quotidiana*.

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

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

1.3. Per rispondere a queste domande procederò nel modo seguente.

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

Sulla scorta di tali concezioni, mi propongo di tracciare le distinzioni che rendono la visione del Beato storicamente nuova, e per certi versi "rivoluzionaria", sotto il profilo del senso e del valore attribuito alla VQ, sul piano socio-culturale, rispetto al passato (l'espressione letterale del Beato è: «*comprendere con una luce tutta nuova*..», AMA, 114)(pr. 3).

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

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

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

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

Per dirla in maniera sociologicamente stringente, la visione della VQ espressa dal Beato è la distinzione-guida di una secolarità che, per atti di *re-entry*, porta ad una sempre più specifica "mentalità laicale" che non allontana da Dio, ma al contrario vi si immerge (attraverso la *re-entry* della stessa distinzione)[4].

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

[4] L'operazione di *re-entry* consiste nell'applicare (ri-entrare) la stessa distinzione a ciò che si è appena distinto. In concreto, se la visione della VQ del Beato serve per distinguere fra secolare e religioso (in senso tecnico), ri-entrandola nella prima (la secolarità) essa distingue fra laico e chierico (secolare). Ri-entrata di nuovo all'interno del laicato, essa differenzia il laico-laico (o laico semplice) dal laico con altre denominazioni (per esempio: consacrato, missionario, ecc.). E via di seguito. Che cosa ciò significhi e comporti è una questione complessa, che in questa sede non posso trattare, ma il cui senso è quello di far emergere la trascendenza *nel* mondo anziché *fuori* di esso. Facciamo un esempio. Quando il Beato dice che «il tempo è gloria di Dio», dice una cosa, apparentemente ovvia per tutti i cristiani, che ha un senso distintivo. Infatti, se è vero che tutti gli uomini vivono nel tempo (non può essere diversamente, anche per i cristiani), c'è modo e modo di vivere il tempo. Per alcuni (i «religiosi»), il tempo è una contingenza alla quale non attribuiscono un valore specifico, perché le cose che hanno valore sfuggono al tempo, sono quelle eterne, che stanno fuori del tempo; in breve, per il reli-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

2. Le concezioni storiche della vita quotidiana

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

All'inizio della storia umana, e per molto tempo, la VQ è rappresentata nelle autodescrizioni primitive dei popoli (per esempio nelle scene di caccia e di vita domestica). Ma la sua tematizzazione e il suo trattamento sono un'altra cosa. Generalmente, le culture arcaiche ed antiche non tematizzano la VQ, alla quale conferiscono un carattere in-mediato, naturalistico, di poco conto rispetto ai momenti "forti" che sono quelli del "numinoso"[5], dei riti sacri, dei prodigi, della guerra con i suoi numi tutelari e numi ostili. La VQ può bensì essere la scena su cui giocano le forze soprannaturali, ma ciò conferma che il mondo significativo sta al di fuori della VQ, la quale è solo un epifenomeno.

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

In grande sintesi, possiamo dire che tutte le culture sono state sempre altamente ambivalenti verso la VQ, perché l'hanno rivestita di vissuti e modalità rappresentative generalmente "polarizzate". Il senso della VQ, quasi sempre, si colloca fra due costellazioni simboliche e percettive: una costellazione che la definisce come realtà passiva e obnubilata e un'altra che la definisce come realtà produttiva di significati esistenziali profondi. Il valore della VQ, in altri termini,

gioso (in senso tecnico), la gloria si manifesta nel tempo, ma potrebbe benissimo prescinderne. Per altri (i «secolari»), il tempo è invece una contingenza che ha valore e va valorizzata. Scegliere il criterio di valorizzare la contingenza (il tempo) come gloria di Dio è proprio della secolarità cristiana. Ma, di nuovo, all'interno della secolarità il laico è colui che più valorizza il tempo come contingenza, perché il chierico secolare ha dei limiti su questo fronte, che sono i limiti di non poter vivere nella contingenza esattamente come il laico, anche se può condividerne lo spirito e la mentalità. Insomma, benché tutti gli uomini (e dunque anche i cristiani) vivano nel tempo, essi si distinguono nettamente per come lo fanno. Per contro, se un laico non valorizza il tempo come gloria di Dio, allora agisce in due modi: o da pagano (per il quale il tempo è denaro, piacere o altro) o da religioso (per il quale conta solo ciò che sfugge al tempo).

[5] Cfr. R. Otto, *Il sacro*, trad. it., Milano 1984, p. 19.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

oscilla fra una polarità negativa (la VQ come negazione o privazione di valori) e una polarità positiva (la VQ come affermazione e generazione di valori). Delineare questo quadro è altamente istruttivo. Lo farò intrecciando due criteri: una sintetica periodizzazione storica e la messa in rilievo delle correnti culturali che hanno caratterizzato ciascuna epoca.

2.2. a) Nella società greca antica appare già la contrapposizione che caratterizzerà tutta la storia dell'Occidente.

Uno dei primi riferimenti è rintracciabile nella interpretazione della VQ avanzata da Platone (nei *Dialoghi*) come esistenza "rovesciata". Platone rappresenta la VQ come la sfera della "caverna", nella quale gli uomini sono essenzialmente dei sonnambuli, ancora ignari del bene e della verità, e vivono come prigionieri. La VQ è un mondo che ha una realtà solo *apparente*. La dimensione quotidiana dell'esistenza umana ha lo spessore di uno strato poco consistente, precario, del tutto minore e comunque "inferiore" rispetto alla vita vera, quella filosofica dell'uomo razionale. Già Socrate aveva aperto questa strada privilegiando il momento pubblico (l'*agorà*) come luogo di un dialogo razionale capace di liberare l'uomo dai legami tradizionali della VQ, identificata nella sfera privata (la famiglia e i suoi dintorni). Viene così tracciata la prima distinzione fra la "vera vita" (quella superiore, in cui i fini umani, come anche i loro mezzi, sono sottoposti al tribunale della ragione) e la "vita quotidiana" (vista come il luogo e il tempo in cui prevale il bisogno materiale, l'esigenza di una riproduzione puramente sensibile che è illusione o tenue riflesso della vera vita). Nella cultura greca, la VQ è concepita negativamente, come la dimensione nella quale gli uomini sono impegnati nel conseguimento di beni di scarso valore — ricchezza, fama, appetiti comuni e amori terreni —, invece di essere coinvolti nella ricerca di interessi più alti, riflessivi e razionali[6]. Questa visione negativa della VQ ritornerà nell'epoca moderna, sotto la forma di una critica all'alienazione quotidiana (soprattutto quella indotta dal capitalismo), e ne caratterizzerà vaste correnti culturali.

Alvin Gouldner[7] ha osservato che «nell'antica Grecia, una modifica del giudizio sulla VQ — cioè la sua accettazione e rivalutazione — non rientra nel progetto di un filosofo, ma di un artista, il drammaturgo Euripide». Affermando ciò, Gouldner dice qualcosa di vero e qualcosa di parziale. È vero che la tragedia di Euripide (si vedano *Medea*, *Ippolito*)[8] mette in scena la VQ con una nuova valenza rispetto alla tragedia classica. Infatti, mentre fino a tale autore la VQ

[6] Qualcosa di simile caratterizza anche buona parte delle filosofie orientali tradizionali: si veda CONFUCIUS, *La via dell'uomo: ricette di saggezza per la vita quotidiana*, trad. it. Milano 1993.
[7] Cfr. A. GOULDNER, *La sociologia e la vita quotidiana*, trad. it. Roma 1997, p. 34.
[8] Cfr. EURIPIDE, *Tutte le tragedie*, trad. it. Roma 1977.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

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

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

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

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

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

Già nel primo cristianesimo troviamo due visioni della VQ. Da un lato, la VQ è sinonimo delle esigenze puramente terrene, della mondanità, della carne, dei desideri, delle concupiscenze (in ciò si riflettono molte delle culture tradizionali preesistenti, assai diffuse, come testimoniano certe interpretazioni più o

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

meno apocrife degli scritti giovannei). Dall'altro, la VQ è descritta come l'anticamera necessaria della vita futura, il luogo 'normale' della prova, la palestra morale comune a tutti gli esseri umani, e quindi comune anche ai cristiani (si veda la cosiddetta *Lettera a Diogneto*).

Fino a tutto il medioevo, questa ambivalenza non trova composizioni che diano alla VQ un senso realmente positivo. Nel medioevo, qualcosa sboccia con gli "umanisti civili" che conferiscono grande valore al senso laicale (cristianamente inteso) delle attività professionali[9]. Nel Duecento spicca fra tutti la figura di Albertano da Brescia[10]. Si tratta di un movimento culturale che trova il suo vertice nel Quattrocento e perdura fino agli inizi del Settecento (si pensi a figure storiche come S. Bernardino da Siena, G.B. Vico, Antonio Genovesi). Ma, come sappiamo, l'umanesimo civile nato nei paesi cattolici viene travolto dalla Riforma protestante, che, per diffuso consenso degli studiosi, è alla base di quella che possiamo chiamare la "matrice teologica" della modernità (quale che sia il diverso ruolo attribuito rispettivamente a Zwingli, Lutero, Calvino e ad altri riformatori da parte di singoli studiosi).

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

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

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

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

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

Il Protestantesimo rappresenta una forma di fuoriuscita radicale dalla tensione — diventata ad un certo punto strutturale e profonda — fra queste polarità. In apparenza, l'etica protestante esalta il senso e il valore della VQ come luogo e indice di salvezza (secondo quanto ha mostrato, non senza imprecisioni e ambiguità M. Weber nella sua analisi del significato delle religioni mondane ed ascetiche)[12]. In realtà, nel Protestantesimo, la VQ assume un senso fortemente riduttivo. Dapprima la VQ diventa sinonimo di vita vissuta secondo una comune servitù (i cristiani sono infatti considerati i "servi", più che i "figli", di Dio). In seguito, assumerà una forte connotazione secolarizzata.

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

[12] Cfr. M. WEBER, *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie*, Tubingen 1922 (trad. it. *Sociologia delle religioni*, Torino 1976).

[13] Cfr. P. PREMOLI DE MARCHI, *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Milano 1998.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

(recitata) la storia della salvezza[14]. In ogni caso, la VQ rimane subordinata al sacro e deriva il suo valore dal rapporto con esso.

2.4. c) L'Illuminismo inizia un nuovo capitolo nella storia della VQ. Questo capitolo viene scritto all'insegna di una visione anti-religiosa (in specifico anticristiana) del mondo. La critica illuminista della religione mina il significato stesso della VQ come luogo di una storia capace di trascendenza. Con l'Illuminismo inizia un'altra epoca: la VQ viene vista come l'unica sfera di realizzazione degli uomini, in quanto realtà immanente nella quale si manifestano tutti i loro bisogni e le loro capacità di risposta ai bisogni. Come protagonisti della VQ, entrano le masse, le classi sociali, i "soggetti storici" che fanno della VQ l'arena dove si persegue la felicità umana. La cosiddetta Scuola di Francoforte, e più di recente E. Cassirer[15], mettono in luce che si tratta di una rilettura totalizzante, ossia di una filosofia della storia che guarda alla VQ come ad una realtà "più vera" di quella descritta sui libri che parlano di dinastie, guerre e trattati, di personaggi dalle capacità straordinarie, di eroi che fanno la storia. Con l'Illuminismo (si pensi a Voltaire) il centro di gravità si sposta dalla storia scritta in chiave politica ed eroica alla storia scritta in chiave culturale e quotidiana, attenta ai dettagli sociologici della concreta situazione, da quella familiare a quella del lavoro e della produzione, al modo di fare arte e mestiere. Un orientamento che proseguirà e si svilupperà nel corso di tutto l'Ottocento e il Novecento, innestandosi alle correnti del materialismo storico. Tra le scuole più famose che riscriveranno la storia in questo modo vi è quella parigina degli *Annales*.

L'Illuminismo proclama il mondo della VQ come l'unico regno del valore perché è il solo regno a cui attribuisca un valore. Siamo di fronte ad una de-sacralizzazione della VQ la quale provoca, in certo qual modo, la reazione del romanticismo. Già a partire da J.J. Rousseau, nascono correnti culturali che denunciano la visione illuminista della vita quotidiana come eccessivamente piatta, banale e prosaica. Il romanticismo si rifiuta di abbracciare una concezione positivista della VQ, che — a suo avviso — riduce l'esistenza umana a qualcosa di miserevole, noioso, abbruttente. Respinge l'idea che la VQ — intesa come luogo dei

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

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

bisogni e delle risposte ai bisogni, per quanto umani — possa essere *tutto* per l'uomo. Una tale prospettiva viene considerata devastante e demoralizzante. Tenta quindi una rivalutazione della VQ. Ma come lo fa? Il romanticismo trasforma la VQ del razionalismo illuminista, considerata priva di attrattiva e di sentimenti, in evento romantico. Se la miseria della VQ non può più essere riscattata dal significato sacro, se l'abiezione e la noia non possono più essere redenti dall'attesa di un futuro trascendente, la si può però redimere, riscattare, risollevare, migliorare, rendendola "romantica". Il che significa: popolandola di persone di qualità straordinarie, di "geni", di individui caratterizzati da talenti unici e fuori del comune. Così il romanticismo ha cercato di alleviare il grigiore e la tranquillità della VQ portata dall'epoca moderna, dominata dalla razionalità strumentale e forgiata dal nascente capitalismo mondiale. Ma la logica non cambia: anche per il romanticismo la VQ vale se e in quanto può diventare la scena di passioni e impulsi straordinari, per quanto piccoli o minori rispetto alle glorie del passato. L'Ottocento e il Novecento mettono sulla scena eroi, super-eroi e antieroi[16], ma la VQ sta da un'altra parte.

In ogni caso, il romantico vive la VQ come un appiattimento, perché intende l'umano come continua ricerca di nuove glorie. Esistono, ovviamente, tante e diverse versioni del romanticismo. C'è una vena culturale attiva ed eroica, che ritorna in molte correnti del Novecento, come per esempio nel *Futurismo*. C'è una vena più fumosa, spesso emozionale, che ama le atmosfere misteriose, spesso avvolte da una luce sinistra, in cui il mondo della VQ si popola di spiriti, magari di lupi mannari, di vampiri e burattini animati, sullo sfondo di scenari bizzarri e inquietanti, un mondo detto "soprannaturale" perché abitato da angeli e demoni. Quale che ne sia la versione, tuttavia, la visione romantica della VQ finisce nel mondo delle favole, e non può rinvigorire il senso dello straordinario come parte di questo mondo. Alla fine, il panteismo dei romantici non riesce ad elevare la VQ a qualcosa di superiore. Al massimo, produce una nuova sensibilità per la natura, contribuendo a porre in primo piano quegli elementi della vita quotidiana che, come le passioni, i sentimenti, il corpo e la carne, sono sopravvissuti come temi volgari, "vili" e "inferiori" in certe culture tradizionali.

2.5. Nel corso del secolo XX, la VQ diventa l'oggetto di un interesse crescente per le scienze sociali nate con la modernità illuminista. La VQ viene fatta oggetto di studi e riflessioni sempre più mirate, al punto che si può dire che la VQ assurge a dignità di tema e di oggetto autonomo proprio in base all'affermarsi di queste scienze. Ma, in buona sostanza, rimane il terreno di scontro di concezioni

[16] Cfr. S. BELARDINELLI *et al.*, *Eroi, supereroi ed antieroi nel teatro e nella letteratura europea tra Ottocento e Novecento*, Forlì 1997.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

che, in gran parte, riformulano gli antichi dilemmi, fornendone nuove versioni o arricchendone le sfumature.

La lotta culturale fondamentale sulla VQ si svolge in alcune direzioni[17].

Innanzitutto, la VQ serve come campo di indagine per criticare il modo di scrivere e leggere la storia umana secondo l'etica "eroica" e "signorile", cioè così come sono state tramandate dalle antiche gerarchie nobiliari ed anche ecclesiastiche. La VQ viene osservata secondo due modalità prevalenti: una descrittiva e una critica. a) Da un lato, la VQ viene usata come elemento di contrasto per descrivere ed esaltare il mondo genuino della semplicità, dei piccoli beni quotidiani perseguiti e vissuti in modo appartato da ogni rumore o esaltazione, da parte di gente comune, quella che, come Jacques Bonhomme, parla il linguaggio incolto ed è "quello che mangia". Qui il concetto di VQ dà origine a correnti culturali che, attraverso lunghi e complessi percorsi, sfociano nella cosiddetta "etnometodologia", cioè un metodo di analisi della realtà quotidiana attento al particolare concreto e situato, con speciale enfasi sul linguaggio[18]. b) Dall'altro, la VQ viene filtrata attraverso un'ideologia alternativa che intende mettere in luce la storia della realtà quotidiana dei ceti sociali subordinati, delle famiglie "non ufficiali", le cosiddette "storie minori", quelle delle culture non scritte e non eroiche: in questa linea, ha avuto una parte considerevole la versione marxista della VQ, letta dalla parte delle classi sociali oppresse come critica del dominio e dell'alienazione[19]. In entrambi i casi, comunque, lo studio della VQ viene valorizzato per screditare le narrazioni che coltivano un senso eroico della vita o che esaltano le ambizioni elevate, e per deridere coloro che si affidano ai "lati misteriosi" della vita. Si mette l'accento sul fatto che è finita l'epoca degli eroi e che la VQ è ciò che ne ha preso il posto. Se ancora qualcuno vi vede qualcosa di "misterioso", ciò deve essere considerato una forma di ignoranza e di superstizione. In altri termini, la VQ diventa un concetto utile per fomentare la de-sacralizzazione e la secolarizzazione del mondo. La visione della VQ che esce dalla psicanalisi di Sigmund Freud può essere considerata parte di questa interpretazione.

In secondo luogo, la VQ viene fatta oggetto di un acceso confronto fra chi la vede come luogo della mera riproduzione socio-culturale e chi ne fa la sorgente profonda di senso vitale. Il dibattito è in parte riconducibile ad un confronto

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

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

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

fra, rispettivamente, una lettura illuminista e una lettura contro-illuminista della VQ. Appartengono ai primi gli studi che vedono la VQ come un teatro in cui gli uomini mettono in scena le loro strategie di attori che recitano un copione, i loro opportunismi, le loro ipocrisie, le loro simulazioni, le loro "strategie fatali" (si pensi ad autori come E. Goffman e J. Baudrillard)[20]. La VQ diventa, per dirla con C. Conti[21], "il dramma uniforme", il luogo della mera ri-produzione[22]. Diventa sinonimo di mondo dell'*homunculus* e della stereotipicità[23]. Al limite, diventa una lettura etologica della vita umana[24]. Per contro, troviamo coloro che invece rivalutano la VQ come luogo di "produzione di senso", come mondo di relazioni capaci di trascendere la pura materialità e la superficialità delle relazioni e delle identità. Questa corrente può essere in buona misura ricondotta alla fenomenologia di Edmund Husserl, anche se poi ha preso varie strade (Jurgen Habermas ed Edith Stein sono solo due esempi). In questa linea, si sottolinea che la vita umana è sempre produttiva di senso nel quotidiano[25], anche nelle situazioni più tragiche o abnormi[26]. Si evidenzia che la VQ è la trama di una "anti-disciplina" fatta di procedure e astuzie, di tattiche e strategie messe in atto dai "consumatori" o "utenti" di un sistema (economico, politico, culturale) dominante per sottrarsi alle sue richieste di passività e omologazione[27]. Si mostra che la VQ ha una sua "grammatica"[28]. Ancora, si rileva il fatto che il pensiero umano, sia quello

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

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

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

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

[24] Cfr. G. CELLI, *Etologia della vita quotidiana*, Milano 1992.

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

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

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

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

scientifico più elevato[29] sia quello metaforico[30], è il prodotto di una certa modalità di vivere la VQ, e che la progettualità umana nasce dal quotidiano[31].

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

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

3. Il messaggio del Beato: antico eppure nuovo

3.1. Che cos'è, allora, la VQ?

È la "caverna" di Platone dove l'uomo vive in una condizione prigioniera delle illusioni e delle ombre? È la vita degli individui «che gli eserciti hanno lasciato a casa», come dice Euripide? È la sfera privata della semplice ri-produzione, come ancora sosteneva Aristotele, dove tutto si ripete in modo abitudinario, uguale e monotono, giorno per giorno? È l'opposto della sfera pubblica e politica, dove si decidono le sorti di un popolo? Coincide con quei rapporti stereotipati, "dati per scontati", fra gente che si conosce e si incontra quotidianamente, come dice A. Schütz? È solo un concetto negativo, ossia, come sostiene A. Gouldner[32], «un *controconcetto* che rappresenta una critica di un certo tipo di vita, quella eroica in particolare, volta a realizzare un'esistenza centrata su una serie di prove.. (è la vita che) si afferma come reale in contrapposizione a quella

[29] Cfr. M. Pollner, *Mundane reason: reality in everyday and sociological discourse*, Cambridge 1987 (trad. it. *La ragione mondana: la realtà nella vita quotidiana e nel discorso sociologico*, Bologna1995).

[30] Cfr. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, trad. it. Milano 1998.

[31] Cfr. S. Scanagatta, *Creatività e società virtuale. Per una sociologia della progettualità quotidiana*, Milano 1995.

[32] Cfr. A. Gouldner, *La sociologia…*, cit., pp. 39-40.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

eroica e in ragione della sua crisi» oppure è un concetto che allude a qualcosa di positivo (e di non residuale)?

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

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

3.3. Per Escrivá, la VQ è il contrario della debolezza, e non coincide certo con ciò che resta quando sono partiti i guerrieri e gli eroi, perché — anzi — è il mondo della vera lotta, quella interiore contro le proprie mancanze di senso e della lotta esteriore contro le ingiustizie, i vizi, le prevaricazioni, i peccati. «Siate convinti che non è difficile trasformare il lavoro in un dialogo di preghiera. Non appena lo si è offerto e si è messo mano all'opera, Dio è già in ascolto, già infonde coraggio. Abbiamo raggiunto lo stile delle anime contemplative, in mezzo al lavoro quotidiano! Perché ci pervade la certezza che Egli ci vede, mentre ci richiede continui superamenti: quel piccolo sacrificio, quel sorriso a un importuno, il cominciare dall'occupazione meno piacevole ma più urgente, la cura dei dettagli di ordine, la perseveranza nel compimento del dovere quando sarebbe così facile interromperlo, il non rimandare a domani ciò che dobbiamo concludere oggi..., tutto per far piacere a Lui, a Dio nostro Padre! E magari, sul tavolo di lavoro o in un posto opportuno, che non richiama l'attenzione ma che a te serve da svegliarino dello spirito contemplativo, collochi il crocifisso, che per la tua anima e per la tua mente è il manuale da cui apprendi le lezioni di servizio»[36]. «Dobbiamo essere esigenti con noi stessi nella vita quotidiana, per non inventarci falsi problemi, bisogni artificiosi, che in fin dei conti derivano dall'orgoglio, dal capriccio, dallo spirito di comodità e dalla pigrizia»[37].

[33] L'espressione, com'è noto, è della sociologia fenomenologica: cfr. A. SCHÜTZ, *Collected Papers…*, cit.
[34] Cfr. J. ESCRIVÁ, *La grandezza della vita quotidiana*, in *Amici di Dio*, trad. it. Milano 1978, 61.
[35] Cfr. J. ESCRIVÁ, *Cammino*, trad. it. Milano 1984, 870.
[36] Cfr. J. ESCRIVÁ, *La grandezza …*, cit., 67.
[37] Cfr. J. ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, trad. it. Milano 1978, 125.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

3.4. Per Escrivá, la VQ non è il mondo della noia e della monotonia, della mera ri-produzione, anzi è esattamente il contrario. È il mondo della finalità perseguita attraverso i piccoli passi, come negli allenamenti sportivi, in vista di una gara con se stessi, più che per una competizione con altri. È il mondo della continua ri-progettazione di se stessi, in risposta al senso vocazionale della vita, che porta a migliorarsi continuamente. «La tua esistenza non è ripetizione di atti sempre uguali, perché ogni atto deve essere più giusto, più efficace, più pieno di Amore del precedente. — Ogni giorno nuova luce, nuovo slancio!»[38]. Solo nella carità si comprende questo continuo "superamento", perché non c'è ombra di monotonia in chi ama veramente. «Sbaglieremmo strada se ci disinteressassimo delle occupazioni terrene: anche in esse il Signore vi attende: potete star sicuri che attraverso le circostanze della vita quotidiana, ordinate o consentite dalla Provvidenza nella sua sapienza infinita, noi uomini dobbiamo avvicinarci a Dio. Non raggiungeremo questo scopo se non siamo disposti a portare bene a termine il nostro compito; se non perseveriamo sullo slancio del lavoro incominciato con passione umana e soprannaturale; se non svolgiamo le nostre mansioni come il migliore dei nostri colleghi e, se possibile — se davvero lo vuoi, vedrai che è possibile —, ancor meglio del migliore, perché impiegheremo tutti i mezzi umani onesti e i mezzi spirituali necessari, per offrire al Signore un lavoro fragrante di premure, eseguito fin nei dettagli come una filigrana, in tutto completo»[39]. «*Mi leverò e andrò attorno per la città: per le vie e per le piazze cercherò colui che amo* [Ct 3, 2] ... E non solo per la città: percorrerò tutto il mondo — attraverserò tutte le nazioni, tutti i popoli, per sentieri e tratturi — per ottenere la pace dell'anima. E la scopro nelle occupazioni quotidiane, che non mi sono di ostacolo; anzi, sono guida e occasione per amare sempre più, per unirmi sempre più al mio Dio»[40].

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

3.6. Per Escrivá, la VQ è il contrario dei rapporti stereotipati, dei rapporti fra *homunculi*. «Se cerchi la santificazione *nella* tua attività professionale, e *per mezzo della* tua attività professionale, dovrai necessariamente sforzarti di fare in

[38] Cfr. J. Escrivá, *Forgia*, trad. it. Milano 1987, 736.
[39] Cfr. J. Escrivá, *La grandezza* …, cit., 63.
[40] Cfr. J. Escrivá, *Amici di Dio*, trad. it. Milano 1978, 310.
[41] Cfr. J. Escrivá, *È Gesù che passa*, trad. it. Milano 1988, 11.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

modo che essa diventi preghiera personale, non anonima. Pertanto questi tuoi sforzi non possono cadere nell'oscurità amorfa di un compito abitudinario, impersonale, perché in quel preciso momento verrebbe meno l'attrattiva divina che anima le tue attività quotidiane»[42]. La VQ è vista come lotta all'anonimità e alla ripetizione meccanica.

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

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

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

b) Nella società moderna e contemporanea, la VQ è vista come una più o meno tacita critica della politica, laddove la politica sia concepita come un discorso sui massimi sistemi e come lotta per il potere di una parte sull'altra. Molti

[42] Cfr. J. Escrivá, *La grandezza …*, cit., 64.
[43] Cfr. R. Alvira, *Filosofía de la vida cotidiana*, Madrid 1999, p. 9.
[44] Cfr. R. Alvira, *La razón de ser hombre*, Madrid 1998, pp. 201-205.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

politologi hanno osservato che la politica moderna, democratica o totalitaria, progressista o conservatrice, è l'erede storica della sublimazione dell'eroismo delle élites. Quegli stessi studiosi, per contro, definiscono il mondo della VQ come il mondo di chi si rifugia nel privato e nel *tran tran* quotidiano. Nel pensiero di Escrivá, la VQ non è sinonimo di privatezza, non è un'antitesi della vita politica, perché tra la vita privata e quella pubblica non c'è soluzione di continuità, in forza della unità di vita e della mentalità laicale che deve informare l'una e l'altra.

c) Nella società moderna e contemporanea, la VQ viene di solito fortemente legata alle forme di vita tradizionalmente imposte alle donne nella maggior parte delle società occidentali (le attività domestiche in genere, come la cura dei figli, la cucina, la pulizia della casa, ecc.). Essa è pressoché sinonimo delle attività "riproduttive" nelle quali e attraverso le quali debbono essere assicurati il nutrimento e il riposo, curate le ferite, e nelle quali l'approvazione non è condizionata primariamente dal successo. E si sottolinea che queste sono attività del *giorno* in contrapposizione a quelle delle *notte*, quando gli uomini tornano a casa e mettono disordine tra le cose ordinate dalle donne, e quando si può ipotizzare che avvengano fatti estranei alla routine, come le feste, le visite o le attività sessuali[45]. Per Escrivá, invece, la VQ non distingue certo fra il giorno e la notte, come non distingue fra attività femminili e maschili, perché essa le abbraccia tutte, e proprio per questo non è riducibile ad un "affare di donne", benché il *gender* abbia la sua indubbia importanza nel forgiare la VQ di ciascuno.

d) Nella società moderna e contemporanea, la nozione di VQ implica un modello "alternativo" di cambiamento sociale che procede non già per azioni di élites, di eroi o di personaggi straordinari, ma attraverso movimenti collettivi di massa che mutano a poco a poco i particolari modi di esistenza degli individui. Le "masse" possono essere intese come "soggetti storici" alla maniera dell'Ottocento oppure come aggregati anonimi di individui guidati da meccanismi impersonali alla maniera dei processi di globalizzazione odierni. Ma, comunque, il cambiamento è un effetto collettivo che eccede le singole persone, è il risultato di una vita materiale e mondana che si ripete in modo così comune che i suoi partecipanti stentano ad averne consapevolezza. Per dirla con Gouldner[46], «la VQ è la *vita vista ma non riconosciuta*: è la vita mondana, secolare, spogliata dell'elemento sacrale, svuotata della dimensione divina». Per Escrivá neppure questa è una rappresentazione della VQ autentica: perché il cambiamento sociale non può essere un prodotto meccanico e impersonale, bensì è l'opera di tante persone che, con la loro vita concreta, creano un tessuto sociale civile, trasformando anche i modi più consolidati e più abitudinari di esistenza in nuove domande e nuove risposte alle esigenze di senso personale.

[45] Cfr. A. GOULDNER, *La sociologia…*, cit., p. 40.
[46] Cfr. *ibidem*, p. 41.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

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

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

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

S. Tommaso d'Aquino diceva che, affinché ci sia virtù nell'agire, occorre guardare a ciò che l'uomo fa (che deve essere buono, quantomeno onesto) e a come lo fa (il modo deve essere eticamente valido, ed è tanto più perfetto quanto

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

più c'è amore di Dio) (*Summa Theologiae I-II*, *De actibus humanis*). Il Beato riprende pienamente questa dottrina. Nel fare ciò, egli si premura di mettere l'accento sul fatto che questo agire virtuoso ha un carattere "ordinario" e non deve essere considerato, come molti hanno fatto in passato ed anche oggi, "eccezionale", ovvero necessitante di grazie straordinarie. I dettagli di VQ, diceva, sono come l'olio della lampada (in riferimento alla parabola evangelica delle vergini stolte e delle vergini prudenti): non c'è luce se i dettagli non sono curati; la fede si alimenta di essi, e senza di essi sarebbe spenta.

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

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

Quel che è certo è che ogni attività richiede una sua completezza e questa implica uno spirito che la vivifica, che non solo "la fa funzionare", ma anche "le conferisce un senso". Nella visione del Beato, la congiunzione tra funzionalità e senso sta nell'*et* che congiunge l'umano e il divino. Imitare Cristo, anzi essere *alter Christus*, *ipse Christus*, significa per Escrivá vivere guardando a Cristo come «*Perfectus Deus et Perfectus Homo*», il che comporta vivere secondo la prospettiva dell'*et…et*: perfezione divina e perfezione umana in una sola persona, in un solo atto, in un solo essere. Un *et* che trascende il mondo senza stravolgerlo, senza negarlo, senza staccarsene, ma elevandolo secondo la propria potenzialità. Lì è il significato del "gesto quotidiano". Non già nel pensare ad una figura di Cristo che irrompe improvvisamente e dall'alto nella storia come un "Altro numinoso" rispetto alla realtà ordinaria, così come spesso è ancora raffigurato in un certo sentimento popolare e in una certa cultura religiosa.

In una riflessione di secondo ordine, la visione che il Beato ha della VQ appare quella di un tessuto permanente e sostanziale dell'esistenza umana, la stoffa di cui è fatto l'agire umano, la sua intima, inscindibile, intrinseca connotazione di sinolo indivisibile fra dimensioni corporee e dimensioni spirituali, fra

[47] Cfr. J. Escrivá, *Forgia*, cit., 440.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ciò che è materiale e visibile e ciò che appartiene all'ordine invisibile — ma non per questo meno reale — dell'anima. Tutto il mondo umano è fatto di questa stoffa. Le piccole cose, i dettagli, sono allo stesso tempo mezzo, norma di vita, significato e valore di tale esistenza.

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

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

4. Conseguenze sulla teologia e sulla cultura ecclesiologica contemporanee

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

Già dalla fine degli anni 1920, il beato Escrivá ha fatto comprendere le ragioni e il senso di questa marginalità quando osservava che la stessa sorte era capitata alla "vita nascosta" di Gesù nei trent'anni che precedono l'inizio della sua predicazione pubblica. La vita che Gesù ha condotto in famiglia, nel lavoro e nei rapporti di villaggio a Nazareth non è mai stata fatta oggetto di una riflessione teologica adeguata, come se non fosse un modello di vita. Quando il Beato voleva spiegare in maniera semplice e immediata il senso e il valore della VQ, e con essa dello spirito dell'Opus Dei, diceva di guardare a quel modello di vita, una vita spesa senza appariscenza, senza rumori, senza miracolismi, nel semplice compimento dei doveri quotidiani con i propri familiari, parenti e vicini. Non certo per esaltare il "familismo", ma per additare un modello di normalità.

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

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

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

Per Escrivá la grandezza della vita quotidiana non è il pallido riflesso della grandezza della vita straordinaria. Non è una vita eccezionale ed eroica "in tono minore". Detto teologicamente: non è il luogo di un altro tipo di grazia, non è

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

l'oggetto di una grazia "inferiore" o "minore", ma condivide l'essenza della grazia santificante che Dio elargisce all'uomo che vive in relazione vitale con Lui («La santità grande, che Dio ci richiede, è racchiusa nelle piccole cose di ogni giorno, qui ed ora..»: *Grandezza della vita quotidiana*, 312; «Anche nelle giornate in cui sembra di perdere il tempo, attraverso la prosa dei mille piccoli particolari, quotidiani, vi è poesia più che sufficiente per sentirsi sulla Croce: su una Croce che non dà spettacolo»: *Forgia*, 522; «L'oro puro e i diamanti stanno nelle viscere della terra, non sul palmo della mano. La tua opera di santità — per te e verso gli altri — dipende dal fervore, dall'allegria, di questo tuo lavoro, oscuro e quotidiano, normale e ordinario»: *Forgia*, 741).

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

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

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

Anche S. Alfonso Maria de' Liguori ha espresso una spiritualità attenta a vivificare le realtà temporali. In un certo senso, S. Alfonso può essere considerato il santo che più ha colto e cercato di vivificare la VQ nella forma della nascente società civile moderna (in campo cattolico, per differenza con la società civile che nasce dal protestantesimo). Lo ha fatto, tra le altre cose, proprio in quanto arrivò al sacerdozio dalla professione di avvocato, non attraverso l'iter consueto della formazione in seminario, e quindi avendo una mentalità non clericale. Ma anche S. Alfonso non esprime una spiritualità laicale in senso pieno: egli cerca di portare Cristo nelle strade del mondo, ma senza ridefinire queste strade nei termini di una nuova visione della VQ. Riorganizza la Chiesa locale, stimola la carità e la formazione cristiana popolare, è un esempio di santità stupenda, ma non vede nella VQ il luogo specifico di un modo di santificazione "diverso" da quello religioso allora comune. Non coglie nel lavoro umano la materia specifica della perfezione secondo la condizione propria del laicato. In ogni caso, quanto poco S. Alfonso sia stato capito anche negli aspetti di secolarità che lui ha valorizzato

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

lo si vede dalle ricerche sociologiche, che indicano come, ancor oggi, nell'area di Napoli come altrove, il sacerdote sia visto come il "funzionario del sacro", e il laico come il suo *servant*. Le stesse indagini rilevano il persistere di una distinzione fra "religione popolare" e "religione di chiesa", senza che esse trovino il cemento di una spiritualità capace di autentica secolarità.

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

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

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

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

In un'epoca in cui la teologia sente fortemente la tentazione di chiudersi nel "sacro" e di concentrarsi sui "misteri" trascendenti e portentosi, per evidente reazione alla secolarizzazione del mondo quotidiano e per trovare la propria identità in un sorta di "specializzazione funzionale", oppure ancora, per contro, a farsi teologia di una liberazione puramente umana, il messaggio di Escrivá incita la teologia ad evitare queste strade e a riflettere sugli intimi *nessi relazionali* fra l'umano e il divino, e, per tale via, a rinnovare la stessa antropologia[48].

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

La teologia della VQ assume con lui valenze che non erano presenti nell'*Ora et Labora* di antica memoria. Le differenze sono eclatanti, anche se, talvolta, qualcuno, in modo superficiale, ne richiama le somiglianze. La regola benedettina, che è certamente stata il punto di riferimento di una grande stagione monacale e di civiltà, ha rappresentato e tuttora rappresenta il binomio di una vita ordinata secondo una complementarità fra contemplazione e azione, fra *cultum* e *labor*. Una complementarità che è asimmetrica, perché il lavoro è una pausa del momento sacro. Al sacro viene attribuito uno status superiore. Lo spirito espresso dal Beato apre invece la strada ad un modo cristiano di vita secolare (ma non secolarizzato) che trasforma l'agire pratico (il lavoro) in contemplazione e la preghiera (la contemplazione) in lavoro. Qui non si può parlare di complementarità, tantomeno di asimmetria fra contemplazione e attività pratica, perché le due cose si compenetrano e sono fatte della stessa stoffa e dello stesso spirito. È *in* questa *co-rispondenza*, in questa relazione vissuta con amore, che egli vede l'*operatio Dei*, l'*opus Dei*. Ciò che questa visione dice del lavoro riguarda parimenti la famiglia, il divertimento, lo sport, l'amicizia, i sentimenti, le piccole difficoltà e le piccole gioie, le cose pratiche di ogni giorno, la vita sociale con gli altri, le responsabilità civiche, e anche le norme di pietà, in breve tutta la VQ, perché in tutto è messa al centro la sostanza relazionale di quella co-rispondenza. «Devi essere molto umano, perché altrimenti non potrai essere divino»: questa è la logica del Beato.

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

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

Non sono ancora molti quelli che hanno colto la dimensione profetica di un messaggio che contiene *in nuce* quella che potrebbe diventare la teologia della

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

VQ e del laicato nel prossimo futuro: una specifica riflessione e una specifica vita riflessiva condotta sulla presenza del Dio trascendente nel mondo che *divinizza* l'uomo in corpo e anima *qui e ora* nelle cose ordinarie, non in un "altro mondo" e in cose "speciali" («Cristo vive nel cristiano. La fede ci dice che l'uomo in stato di grazia, è *divinizzato*. Noi non siamo angeli; siamo uomini e donne, esseri di carne e ossa, con un cuore e delle passioni, con tristezze e gioie. Ma la divinizzazione trasforma tutto l'uomo, come un anticipo della risurrezione gloriosa»)[49].

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

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

La domanda è di enorme portata. Per una risposta adeguata occorre evitare i riduzionismi e pensare in modo complesso e relazionale, sapendo gestire i paradossi (cosa che le persone di buon senso fanno spesso in modo spontaneo, senza bisogno di particolari *insight* intellettuali). I riduzionismi sono quelli che portano a pensare che questa visione della VQ valga per tutti allo stesso modo o, per contro, che riguardi solo un gruppo particolare o una "élite". I paradossi stanno nel fatto che, se è vero che c'è una chiamata universale alla santità, è peraltro vero che questo spirito non tutti lo colgono o lo possono abbracciare.

[49] Cfr. J. Escrivá, *È Gesù che passa*, cit., 103.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

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

C'è qualcosa di apparentemente paradossale nello spirito che il Beato chiama di "santificazione della VQ": si tratta, ed è qui la sua apparenza di paradossalità, della *specificità di un non-specifico* (dopotutto, tutti i fedeli cristiani debbono santificare la vita ordinaria). Qual è questa specificità? È essa sufficientemente distintiva di una via, di un cammino all'interno della più ampia condizione laicale?

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

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

Lo spirito dell'Opus Dei è "specifico" (è una vocazione specifica, un cammino diverso da altri, anche in campo laicale) in quanto afferma un universale differenziato: l'universale è la santificazione della vita quotidiana, il differenziato è lo status di ciascuno, la sua posizione nel mondo, perché, se è vero che tutti hanno una VQ, è pur vero che la VQ differisce tra chierici e laici, tra religiosi e laici, e anche fra laici. La differenziazione degli status è ciò che caratterizza la specifica "mentalità laicale" della persona che Dio chiama a fare l'Opus Dei, e che lo distingue dalle altre spiritualità in cui gli status non vengono differenziati o vengono differenziati in base ad altri criteri, diversi dal modo di vivere la VQ. Ci sono sacerdoti che hanno "mentalità laicale", cioè un perfetto senso delle distinzioni fra sfere di vita e di azione, e sanno trattare ciascuna sfera con i propri valori e criteri. Mentre ci sono, per contro, laici che hanno "mentalità clericale", in quanto fondono sacro e profano, sovente chiedendo alla gerarchia la soluzione di problemi che ad essa non competono. Ci sono dei religiosi (monaci e monache, frati e suore) che, a volte, di fatto, sembrano vivere la stessa VQ dei laici. Ci sono dei laici che, di fatto, vivono la VQ come monaci.

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

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

Stare nella posizione (status) sociale che una persona ha scelto (con la libertà sempre condizionata dalle circostanze della vita) o ha dovuto accettare per vicende personali, senza sentirsi ad essa estraneo (alienato) e senza pensare che la

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

propria posizione nel mondo dovrebbe essere "altra": è questo che specifica la vocazione laicale *qua talis*. L'opposto di quella che il Beato chiamava "la mistica del magari", ossia quel modo di vivere di chi vorrebbe sempre trovarsi in altre situazioni o condizioni (per esempio di chi vive pensando: "magari non fossi sposato", "magari facessi un altro mestiere", "magari potessi ritirarmi dal mondo"). Se vissuta come vocazione, così come Dio vuole ("secondo i sentimenti di Cristo"), la propria condizione — purché umanamente dignitosa e onesta — è già lotta contro ogni alienazione della VQ (ogni estraneazione da sé, dagli altri, dal mondo), attraverso l'amore. La qual cosa non significa passiva accettazione di tutto ciò che capita come se fosse un destino fatale, né ripiegamento su un'etica servile, ma significa risposta alla sfida di trarre il bene dal male di *quella* condizione che *fa* il mondo. Il comune cristiano della strada è chiamato alla stessa santità del religioso, del sacerdote o del vescovo, ma in un modo affatto diverso: la sua perfezione la deve cercare nella cura della VQ. È nel rispetto e nella promozione della diversità della VQ per ciascuna di queste figure che si specifica in modo distinto lo spirito propriamente laicale.

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

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

Bisogna fare attenzione. La teologia del Beato non ci riporta ad uno stadio di indifferenziazione della Chiesa, allorché l'idea di "laico" coincideva con la nozione generica di popolo (*Laos*)[50]. La sua ecclesiologia viene dopo duemila

[50] Vale la pena di ricordare che la parola laico deriva dal verbo greco *lao*, che presenta tre significati: a) osservare; b) afferrare, tener fermo; c) assumere su di sé. Indica dunque un atteggiamento verso la realtà. Laico è chi guarda le cose con spirito di osservatore e agisce di conseguenza, in quanto, dopo aver osservato, si assume in proprio la responsabilità dell'agire. Il sostantivo *Laòs* significa popolo, schiera in armi, quindi anche esercito, popolo eletto. Esso indica i soggetti che agiscono con autonomia, determinazione, responsabilità. Pur nella chiarezza simbolica di ciò che sta a significare, il termine contiene tuttavia una ampia indeterminazione. Infatti, se l'agire laico consiste nel guardare le cose con spirito di osservatore e agire con responsabilità sulla base dell'osservazione, ciò può essere fatto in molti e diversi modi.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

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

La visione del Beato introduce una semantica che rielabora in maniera nuova e originale il tema della laicità. Per comprendere questa semantica occorre intendere tutto il corso del processo di differenziazione storica che porta al senso culturale ed ecclesiale odierno di "laico". Oltre ad aver precorso i tempi del Concilio Vaticano II, ed essere oggi diffusa nella Chiesa, questo spirito può a buon diritto essere considerato la base per un ulteriore sviluppo futuro.

J.R. Pérez Arangüena[51] ha notato che, nella storia della Chiesa, vi è sempre stata una grande difficoltà a definire in positivo la laicità. Il Concilio Vaticano II ha fatto un grande passo in avanti, quando ha definito il laico non solo in senso

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

[51] Cfr. J.R. Pérez Arangüena, *La Chiesa*, Milano 2000, pp. 85-89.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

negativo come per il passato (i laici sono «l'insieme dei cristiani ad esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso sancito dalla Chiesa»), ma si è aperto ad una visione decisamente positiva («…il carattere secolare è proprio e peculiare dei laici … Per la loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Vivono nel secolo, cioè sono implicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono chiamati da Dio a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo esercitando il proprio ufficio sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a manifestare Cristo agli altri»: CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen Gentium*, 31). Il punto di arrivo del Concilio Vaticano II è certamente notevole quando afferma che *i laici sono i fedeli cristiani chiamati da Dio a vivere nel mondo, per santificarlo dal di dentro, occupandosi delle cose temporali*[52]. Tuttavia, questa definizione, per quanto molto più matura che in passato, tende oggi a perdere i suoi confini. Lo statuto giuridico del laico rimane un problema aperto[53].

Le tre caratteristiche appena evidenziate (essere chiamati da Dio a vivere nel mondo, santificare il mondo dal di dentro, occuparsi delle cose temporali) appaiono certamente come requisiti necessari, ma non più sufficientemente distintivi dell'essenza della laicità, dato che anche altre figure, non-laiche, possono viverle *in qualche modo*, come mostrano le dinamiche che hanno investito la Chiesa nel mondo post-moderno, dominato da processi di pervasiva con-fusione fra secolarità e secolarizzazione (un contesto che rende difficile «la fede che ama il mondo», secondo l'espressione di K. Rahner)[54]. Se tutti i cristiani si trovano nel mondo e, sotto qualche aspetto rilevante della loro vita quotidiana, si occupano di cose temporali e le animano dal di dentro, dove va a finire la distinzione fra laici e non-laici?

Vi sono varie riprove delle persistenti difficoltà di individuare in modo chiaro e positivo la condizione laicale come specifica condizione nella Chiesa e come via distinta di santità. Nella liturgia del venerdì santo, ad esempio, si prega per la Chiesa, il Papa, gli ordini sacri (vescovi, sacerdoti, diaconi, chi ha un ministero), per tutti i fedeli, e poi i catecumeni, gli ebrei, i non cristiani, coloro che non credono in Dio, i governanti, i tribolati. Dove sono i laici? Qualcuno dirà: sono i fedeli. Ma la risposta è chiaramente inadeguata. Dopo il Concilio Vaticano

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

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

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

II, è diventato chiaro che i fedeli sono tutti i cristiani validamente battezzati[55]. Né conviene pensare ai laici come al "popolo di Dio", dato che, con tale espressione, si intende tutta la Chiesa. Allora dove stanno i laici? Sono indubbiamente inclusi tra i fedeli, ma restano non nominati, non hanno un nome perché non hanno uno status distinto nella Chiesa. Una indicazione senza distinzione, però, è nulla. I laici restano un residuo, non hanno un nome, e perciò (viene da pensare) è come se non esistessero. Quando li si pensa, li si osserva da un punto di vista che non è loro proprio. Generalmente sono definiti dal punto di vista della posizione giuridica e istituzionale. Così succede, ad esempio, che il nuovo Codice di diritto canonico (al canone 207, 2) includa, tra i laici, anche i consacrati che non sono chierici. Inoltre, negli ultimi anni si è sempre più parlato di laici "missionari", di laici "confessori", e così via, reintroducendo una sorta di distinzione "religiosa" dentro il laicato, che pertanto funziona da "ambiente residuale"[56]. Tutto ciò, indica che la soluzione del problema è ancora lontana.

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

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

Dobbiamo, quindi, cercare nuove distinzioni.

Riprendo il discorso dall'inizio. Ho ricordato che la specificità dei laici consiste (i) nella condizione secolare e (ii) nel modo di santificarsi che, a diffe-

[55] Cfr. A. Del Portillo, *Laicos y fieles en la Iglesia*, edizione originale Pamplona 1967 (trad. it. *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano, Giuffré 1999).

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

renza dei chierici e, in parte, dei consacrati, avviene a partire dal di dentro delle realtà temporali (=del tempo) per elevarle a Dio. Il chierico e, in parte, il consacrato, invece, hanno una connotazione istituzionalizzata che li ha, già in precedenza, separati dalla condizione secolare del semplice fedele, essi debbono "rappresentare" la fede; la qual cosa li pone in un altro status, diverso dal laico, cosicché essi, quando trattano delle cose temporali, lo fanno a partire "dal di fuori" della realtà secolari, per entrare (penetrare) in esse, in base alla loro missione e/o ufficio. Ciò che ingenera confusione è il fatto che "il quotidiano" è un luogo per tutti, chierici, consacrati e laici. Ma qui precisamente giace il punto: la VQ non è uguale per tutti. In questo "luogo" che è la VQ, ciascuno si rivela diversamente, *ex parte laici* ed *ex parte clerici*.

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

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

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

Chi rappresenta una istituzione non può dismettere la sua identità "di ufficio" quando entra nella sfera pubblica civile, mentre il laico — di norma — è tale proprio perché non rappresenta altro che se stesso[58]. Ciò non significa che il laico

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

[58] Anche un laico può rappresentare ufficialmente una istituzione cattolica o la stessa Chiesa, ma occorre che egli riceva un incarico o compito formale in tal senso da parte di un'entità

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

possa agire come vuole. Egli rimane pur sempre — in "unità di vita" diceva il Beato — un credente soggetto all'autorità e alla dottrina della Chiesa. Ma agisce e risponde delle sue azioni "in proprio", senza dover decidere e rispondere ("rappresentare") altro che per se stesso.

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

La quotidianità (le cose di ogni giorno) è diversa per tutti gli uomini e per ciascun uomo, per tutte le culture e ciascuna cultura, per tutti i tempi e per ciascun tempo. Proprio questa diversità, declinata secondo la distinzione storico/eterno, caratterizza la distinzione fra la vita del laico e quella del non-laico. E non si deve credere che sia più facile testimoniare l'una o l'altra, perché entrambe hanno i loro problemi e le loro difficoltà.

I chierici rappresentano la Chiesa "quotidianamente". I laici sono la Chiesa quotidiana, ma non la "rappresentano". I laici possono talora rappresentare la Chiesa o parti di essa su un mandato esplicito, e comunque limitato nello spazio e nel tempo, però sapendo che ciò è "eccezionale", proprio perché li porta fuori del loro tempo quotidiano. Li porta fuori della loro condizione (che, a questo punto, risulta identificata come condizione *civile*). I chierici possono vivere una loro secolarità, ma ciò dipende dallo spirito che li anima[59]. Certamente la secola-

(istituzione, organismo, struttura) legittima. Il fatto di «rappresentare» la Chiesa o una istituzione ecclesiale gli deriva da un mandato esplicito, specifico e formale, cosa che non capita al laico ordinario, neppure quando il laico presta il suo lavoro professionale in una istituzione ecclesiale o ecclesiastica, perché lì fa il suo lavoro (con mentalità secolare), ma non rappresenta l'istituzione.

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

rità non caratterizza i religiosi, perlomeno non come qualità "quotidiana, ordinaria", perché ciò li porterebbe fuori della loro condizione sotto un certo numero di aspetti rilevanti.

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

5. Prospettive future: verso una nuova "laicità civile" e l'animazione di una "società mondiale"

5.1. Ho richiamato il fatto che le identità cristiane possono essere correlate a specifiche visioni, esperienze e condizioni di VQ. In particolare ho sostenuto l'idea che l'affacciarsi di una nuova visione della VQ equivale all'affermarsi di una nuova laicità, nella Chiesa e nel mondo. Grandezza della vita quotidiana e ruolo del laicato nella Chiesa sono termini strettamente legati fra loro. Conviene trarre tutte le possibili implicazioni dal fatto di sostenere che la VQ sia decisiva per il futuro della Chiesa e del mondo. Vorrei brevemente accennare a ciò che questo può significare.

Il termine laico, come si sa, è propriamente cristiano. La parola fa il suo ingresso nella Chiesa con il primo Papa. Nella *1ª Lettera di S. Pietro* (II, 9), si dice che tutti i cristiani costituiscono il "popolo salvato" (*laos eis peripoiésin*), senza distinzioni tra clero e laicato[60]. All'inizio, dunque, il termine *laos* è indistinto per-

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ché coincide con il popolo. La storia successiva è quella di diverse semantiche che hanno introdotto, di epoca in epoca, nuove distinzioni-guida.

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

Con la fine delle persecuzioni e l'inizio dell'era costantiniana, questa struttura bipolare della Chiesa si accentua insieme con il potenziamento dell'istituzione ecclesiastica, che non può che essere gerarchica. La nascita degli ordini religiosi, già a partire dal V secolo, porta con sé una nuova distinzione: quella fra religiosi e laici, che attraversa la precedente (i religiosi, infatti, possono essere chierici o meno). Queste semantiche perdurano lungo tutto il medioevo, durante il quale esse si sviluppano producendo nuove istituzioni soprattutto per chierici e religiosi (come tribunali *ad hoc, privilegia clericorum*, ecc.), mentre lasciano in disparte i laici.

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

[61] Per orientarsi ad una soluzione veramente "laica", bisogna ricordare che la laicità è una emanazione sociologicamente cristiana, cioè è una caratteristica storica e culturale che proviene dal cristianesimo. La laicità consiste nel distinguere le varie sfere di vita (religione, poli-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

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

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

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

Nel primo caso, la semantica della laicità si riferisce alla stratificazione interna alla Chiesa: con essa, si traccia la contrapposizione fra i ceti sacerdotali (come detentori del potere e del sapere religioso) e gli strati composti da coloro che ne risultano estromessi e rivendicano l'accesso ad una gestione, diretta o par-

tica, economia, ecc.) e nello stabilire che chi ha una certa posizione in una sfera non è detto che l'abbia nell'altra, ossia che in ogni sfera valgono criteri differenti, in base a quanto per primo Cristo ha detto: «date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quello che è di Dio». Non significa indifferenza o razionalismo o addirittura anti-religiosità, come l'ha tradotto l'Illuminismo moderno occidentale. La laicità, in senso positivo, non significa prescindere da Dio (e, in generale, dal punto di vista religioso), ma significa invece che la religiosità è una questione di libertà e responsabilità personale, non di gruppo o di tribù, e che la religione non deve essere un elemento di privilegio o di discriminazione fra le persone in altre sfere (civili) di vita.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tecipata, del sacro (i laici). Nel secondo caso, la semantica della laicità sottolinea la raggiunta consapevolezza teologica e culturale dell'autonomia delle realtà terrene, del mondo inteso come *topos* della relatività, dell'"alterità" dello Stato rispetto alla Chiesa, e dunque della pluralità delle opzioni in ordine al governo della città terrena.

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

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

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

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

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

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

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

Se, al contrario, la VQ ha un senso e un valore in se stessa, anche agli occhi di Dio, allora il laico è quello che sta lì, nel suo posto («Non chiedo che tu li tolga

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

dal mondo — dice Gesù —, ma che li custodisca dal maligno» (Gv. 17, 15). Stare nel mondo è (già) la "missione" del laico, che si compie se "sta lì" (abbraccia quella condizione), se non ne esce, se non vuole rifuggirne, se non tradisce questo mandato.

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

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

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

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

Rispetto alle visioni non cristiane, lo è certamente la specifica "atmosfera", il clima umano che favorisce un senso interiore di vita pienamente vissuta, la percezione di essere alla presenza di una realtà visibile in cui si cela una realtà invisibile, che viene amata e con ciò stesso fatta apparire e messa nella luce che mostra l'incremento di essere che tale realtà (soprannaturale) conferisce all'umano. E rispetto ad altre visioni cristiane? Direi che c'è una specifica caratterizzazione civile, che evita i toni ufficiali e consente una piena immersione nella secolarità senza cadere nel secolarismo. Se quell'ambiente (impresa, università, famiglia) è ufficialmente etichettato come cattolico, la VQ che vi si svolge è già preordinata.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Se l'ambiente è civile, allora deve saper guadagnare il suo perfezionamento giorno per giorno, *cotidie*, senza avere nessuna garanzia istituzionale alle spalle, sapendo distinguere tutte le appartenenze, inclusa quella dell'appartenenza alla fede cristiana, e sapendo gestire i loro confini, sulla sola base del principio di libertà-e-responsabilità propria (della persona e delle formazioni sociali che essa costituisce).

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

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

Questa nuova laicità non è solamente un modo di vivere la VQ che si distingue da altri perché rifugge dagli estremi della *concupiscentia mundi* e del *contemptus mundi*. Essa è uno spirito di relazionalità che genera trascendenza, laddove la trascendenza deve essere intesa nel duplice senso di "*andare oltre*" e di "*scendere-tra*" le cose[62].

La società contemporanea tende sempre più a conferire alla VQ una realtà puramente superficiale, astratta, fredda, impersonale, puramente "mentale" (*blasée* direbbe G. Simmel). In essa, i legami spirituali e morali vengono allentati, frammentati, svuotati di realtà sociale, a favore di rapporti reciproci (*ego-alter*) basati su una comunicazione superficiale e spesso solo di pura immagine. Con ciò, la VQ viene depotenziata del suo *proprium*, che è il legame umano vissuto come impegno: il messaggio del Beato ha al suo centro precisamente la *cura* di questo legame.

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

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

Il beato Josemaría Escrivá è stato chiamato da Dio ad "aprire i cammini divini della terra", quei cammini di VQ che qui ho cercato di mettere in evidenza. Egli ci ha narrato i tesori della vita di Dio nascosti in una vita quotidiana che non fugge dal mondo, il solo mondo che ci sia dato vivere, e che vengono scoperti solo quando si lotta contro le alienazioni personali e collettive con amore e per amore. Ha insegnato a cercare questi tesori là dove sembra che ci siano solamente cose banali, prive di significato. Ha detto come sia possibile trovare questi "tesori nascosti". In questo modo ha mostrato come sia possibile dare un'anima al mondo, giorno per giorno, nel lavoro, nella famiglia, nell'impegno civico e sociale, nella semplice amicizia e conversazione con gli altri, in tutti i gesti e gli atti di ogni giorno, dove che sia. «La mia cella è la strada», amava ripetere (o, con altre espressioni, diceva: «il nostro cammino sulla terra — in ogni occasione e in ogni tempo — è per Iddio, è un tesoro di gloria, un'immagine del Cielo; è, in mano nostra, una cosa preziosa che dobbiamo amministrare, con senso di responsabilità di fronte agli uomini e di fronte a Dio: senza che, per far ciò, sia necessario cambiare di stato, bensì *nel bel mezzo della strada*, santificando la propria professione o il proprio mestiere; santificando la vita di famiglia, le relazioni sociali, e ogni altra attività in apparenza esclusivamente terrena»: *Amici di Dio*, 54.; «Siamo gente della strada, cristiani comuni, e questo è già un titolo sufficiente» [*Lettera*, 19 marzo 1954], senza spettacolo, senza ostentazione, senza clamore: come uomini e donne presenti nel mondo per diritto proprio e, per vocazione, nati alla vita della grazia per santificare tutte le realtà terrene. «Ti sei dato la pena di pensare quanto è assurdo smettere di essere cattolici quando si entra nell'università, nell'associazione professionale, nell'assemblea di scienziati o in parlamento, così come si lascia il cappello alla porta?»: *Cammino*, 353).

[63] Cfr. A. DAL LAGO, *I nostri riti quotidiani. Prospettive nell'analisi della cultura*, Genova 1995.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

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

«Cuando un cristiano desempeña con amor la más intrascendente de las acciones diarias, aquello rebosa de la trascendencia de Dios» (quando un cristiano compie con amore le attività meno trascendenti, in esse trabocca la trascendenza di Dio)[65]. La profondità di questo messaggio, che cambia il senso del mondo in quanto vede il mondo senza separare né confondere ciò che in esso è umano e divino, perché in tutto si manifesta l'amore quotidiano di Dio per gli uomini e le donne, è virtualmente senza confini e in gran parte è ancora inesplorata.

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

L'intento di illuminare il senso e il valore della VQ consente di fare un'operazione che è inedita: definire il laico in senso positivo. Ciò non è teoreticamente possibile finché la condizione laicale rimane l'altra faccia di una distinzio-

[64] Cfr. J. Escrivá, *Amare il mondo appassionatamente*, cit., 114.
[65] Cfr. J. Escrivá, *Colloqui*, cit., 116.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ne, quella fra ordine sacro e resto del mondo, che ne fa una sorta di "altra faccia della luna", invisibile, irriconoscibile, indicibile, quasi che Dio non fosse dentro la VQ nel mondo. Indicato (osservato) in modo positivo, il laico è il lato di una distinzione che fa "sistema", rispetto al suo "ambiente" (clero e stati religiosi). Possiamo concepire il chierico e lo stato religioso come "ambiente" (in senso sistemico) del laicato? Io penso di sì. Ma, ovviamente, la reversibilità della distinzione e anche il suo attraversamento sono possibili solo a certe condizioni. Queste condizioni indicano che occorre abbandonare una rappresentazione della Chiesa secondo una stratificazione "di ceti", e accedere ad una differenziazione funzionale fra gerarchia (sacerdozio ministeriale) e laici (sacerdozio comune e universale), tale da renderli incommensurabili ma anche insostituibili *fra* loro. Il che, in una prospettiva non funzionalista ma relazionale, significa: senza equivalenti funzionali fra loro.

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

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

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

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei