un'analisi teologica dell'ecclesiologia contenuta nel libro "Colloqui con M. Escrivá de Balaguer"

ESISTENZA SECOLARE CRISTIANA

La ricchezza della dottrina e dell'esperienza pastorale contenuta nel volume « Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer » (Ares, Milano 1969, II ed., pp. 160, L. 1.500), ha indotto il teologo Alfredo Garcìa Suarez a rintracciare nei dialoghi del fondatore dell'Opus Dei con alcuni esponenti della stampa internazionale, il filo conduttore di una visione ecclesiologica per molti versi anticipatrice. Ne viene un'esposizione sintetica ma precisa dei principali temi che Mons. Escrivá de Balaguer ha diffuso a piene mani nello sterminato campo della sua attività apostolica che, nell'arco di quarant'anni, si è radicata in tutte le culture e in tutti i continenti. Il nucleo della riflessione che Alfredo Garcìa Suarez ha condotto sui testi di Mons. Escrivá de Balaguer è che l'esistenza secolare cristiana (cioè l'esistenza secolare vissuta con autenticità dal cristiano) realizza il Regno di Dio nella misura in cui la Chiesa pellegrina può anticiparlo, senza indebite ingerenze ma anche senza la necessità di testimonianze aggiuntive derivanti dalla partecipazione al ministero gerarchico o dalla consacrazione religiosa. Da qui la centralità della vocazione battesimale, da cui il laico deriva il suo peculiare tipo di presenza ecclesiale.

Nel volume *Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer* (1) sono stati raccolti i testi di alcune interviste concesse alla stampa dal fondatore dell'Opus Dei, e un'omelia pronunciata nell'Università di Navarra. Non si tratta di un'opera di teologia in senso tecnico, eppure la sua lettura è altamente consigliabile anche a un teologo (2). La vita teologale, dovunque la si ritrovi, è sempre stata e sarà sempre per il vero teologo un importante *locus*. Come è avvenuto nei momenti più fulgidi della storia della teologia, egli sente oggi la necessità di unirsi, nel suo lavoro, alla vita totale della Chiesa, nel tentativo di superare la cesura tra una teologia sistematica che sfiora appena l'esistenza, e una teologia spirituale, eccessivamente sperimentale e intimista. *Colloqui* costituisce la testimonianza riflessa di un'esperienza di vita teologale e offre materiale per ulteriori approfondimenti.

Per le mie circostanze personali — la mia adesione all'opera apostolica di Mons. Escrivá de Balaguer — mi sento particolarmente sensibilizzato ad intraprendere queste riflessioni. Gli argomenti affrontati in queste interviste sono vari e ricchi di risonanze teologiche. Tuttavia esiste un filo conduttore che permette di considerare Escrivá de Balaguer come *autore* di questo libro. Qui non sono gli intervistatori a fornire consistenza al dialogo, ma è lo stesso intervistato che

---

(1) *Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, Ed. Ares, Milano 1969, II ediz., pp. 160, L. 1500.

(2) A proposito dell'omelia pronunciata all'università di Navarra, scriveva mons. G. PHILIPS: « *Mgr. Escrivá de Balaguer ajoute un document sur le "materialisme chrétien". Lecture recommandée aux théologiens de profession pour qu'ils daignent descendre dans la vie concrète de l'homme ordinaire* »; in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 44 (1968), p. 675.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

intenzionalmente indirizza le proprie risposte per esprimere il fondamentale sostrato del suo pensiero.
Un'analisi completa di esso richiederebbe un'estensione certamente superiore a quella di questa nota; mi limiterò perciò all'esame di un aspetto che mi sembra particolarmente rilevante: lo studio del libro *dal punto di vista ecclesiologico*.
Lo spunto può provenire da queste parole dell'Autore: « Lì dove un cristiano si sforza di vivere in nome di Gesù Cristo, lì è presente la Chiesa » (p. 139); la Chiesa di Cristo, cioé, non si risolve (o non si identifica) con i suoi elementi gerarchici. In altre parole i credenti non qualificati gerarchicamente — i *simplices christifideles* — formano la Chiesa in virtù della loro stessa esistenza cristiana.
È sottinteso che l'esistenza cristiana implica relazione al ministero gerarchico. L'Autore lo dice chiaramente: « Senza unione con il Corpo episcopale e con il suo Capo, il Romano Pontefice, non ci può essere, per un cattolico, unione con Cristo » (p. 68). Ma la questione implicita nella formulazione da cui prendiamo le mosse non riguarda la realtà di questa relazione, che per un cristiano è di ordine costitutivo. Il problema che ci poniamo è di sapere come può darsi una presenza della Chiesa di Cristo nel mondo senza che si dia, al tempo stesso, una presenza del ministero gerarchico, *qua talis*, almeno per via di partecipazione. Infatti, l'idea che la realizzazione dell'esistenza cristiana *hic et nunc* rende presente la Chiesa ma non il ministero ecclesiastico è un cardine attorno al quale si articolano i temi più importanti di questo libro. All'Autore interessa chiarire che l'esistenza secolare cristiana (cioé l'esistenza secolare vissuta con autenticità da un cristiano) è portatrice di vigore ecclesiale e, per suo mezzo, realizzatrice del Regno di Dio, nella misura in cui la Chiesa pellegrina può anticiparlo. Il fattore specifico della vocazione laicale è per Escrivá de Balanguer, il cristianesimo vissuto secolarmente, la testimonianza connaturale alla fede e alle energie vitali cristiane, esercitata *in saeculo* ed *ex saeculo*, senza che incidano in questo dinamismo modalità nuove di testimonianze aggiuntive, sia che esse procedano dalla partecipazione al ministero gerarchico, o dalla decisione di radicare nella propria vita le dimensioni escatologiche cristiane (testimonianza della *consecratio religiosa*). Esaminiamo ora i principali aspetti contenuti in questa sintesi provvisoria.

centralità della vocazione battesimale

Dal momento che l'Autore concentra la sua attenzione sull'esistenza cristiana radicale, sulla « stessa condizione di cristiani » (p. 68), è naturale che attribuisca una posizione centrale al Battesimo e a tutte le conseguenze che ne derivano (cfr. pp. 33, 67, ecc...). Ogni vero approfondimento della realtà cristiana comporta un ritorno al mirabile abisso del mistero battesimale. Con ciò, la riflessione sul Battesimo risulta strettamente connessa a conseguenze ecclesiologiche che lo conducono a individuare una nuova prospettiva della Chiesa. Dal punto di vista del sacramento dell'iniziazione, egli vede la Chiesa come una comunità spontaneamente vitale, che cresce e si sviluppa nel mondo, piuttosto che come una società ufficiale, che si distingue dalle società umane e si affianca ad esse.
Invece, una visione diretta degli elementi gerarchici della Chiesa implica l'attenuazione di quanto si è detto; la comunità dei credenti non differenziati da qualificazioni gerarchiche viene così messa in secondo piano. In tal caso, il fatto più importante diviene la presenza dei Pastori istituiti da Cristo, e conseguentemente il rapporto essenziale che hanno con essi i credenti. Sul piano sociologico avremo, di conseguenza, l'identificazione della Chiesa coi suoi Pastori. Si è usata in passato e ancora si usa « la parola Chiesa come sinonimo di qualcosa che appartiene al clero, alla Gerarchia ecclesiastica » (p. 138). Se invece si contempla in primo luogo l'unione alla Chiesa scaturita dal Battesimo, balzano subito agli occhi la fondamentale uguaglianza di tutti i credenti (compresi i Pastori in quanto credenti) e la nota di *apostolicità essenziale* che compete a tutti i battezzati nel nome di Cristo.
La partecipazione all'unico Battesimo — sacramento dell'unica fede cristiana — rende *Chiesa* i credenti: « La Chiesa è la totalità del Popolo di Dio, l'assieme di tutti i cristiani » (p. 139).
La dignità battesimale è il fondamento per cui tutto il popolo di Dio si sente configurato come *apostolico*, ovvero inviato per continuare nella storia l'unica missione di Cristo. I membri del Popolo di Dio sono « tutti assieme responsabili della missione della Chiesa » (p. 12), alla quale ciascuno contribuisce col suo ministero o vocazione. La tensione apostolica non deriva dall'apostolicità istituzionale dei Pastori, ma dall'apostolicità nativa contenuta nel carattere consacrante del Battesimo.
Per tutti questi motivi, l'Autore ha compreso che l'impegno ecclesiale che deve animare i laici è il « semplice proposito di dare responsabile attuazione agli impegni e alle esigenze battesimali del cristiano » (p. 33), così che l'evoluzione progressiva del laicato è condizionata da un cosciente e operoso approfondimento della vocazione cristiana, sigillata dal sacramento del Battesimo.
La presa di coscienza delle esigenze battesimali « comporta una visione più profonda della Chiesa, vista come comunità formata da tutti i fedeli, per cui siamo tutti solidalmente responsabili di una stessa missione... I laici, grazie agli impulsi dello Spirito Santo, sono sempre più consapevoli di *essere Chiesa*, e di avere quindi una missione specifica... e questa missione deriva dalla loro stessa condizione di cristiani, e non necessariamente da un mandato della Gerarchia » (pp. 67-68). Abbiamo così confermato la premessa di queste note: *la Chiesa non si identifica coi suoi elementi gerarchici.*
È assodato che tanto il ministero sacerdotale quanto i credenti che non assolvono a funzioni gerarchiche sono portatori dell'unica missione della Chiesa. Non si può mai dimenticare che i cristiani *segregati in Evangelium*, chiamati al ministero, per il Battesimo sono essenzialmente *christifideles* e che i credenti laici, sempre per il Battesimo, sono vere membra del popolo sacerdotale. Senza dubbio, la testimonianza dei Pastori è istituzionale e si attualizza sacramentalmente; quella dei laici attinge al dinamismo della vitalità personale e normalmente realizza la vocazione cristiana ed ecclesiale in forma non sacra. È a questa seconda specie di testimonianza che si riferisce Escrivà de Balaguer quando dice: « Cristo è presente in qualsiasi onesto impegno umano » (p. 70) esercitato cristianamente.
Senza la pretesa di rendere in modo adeguato le implicazioni teologiche dell'Autore, potremmo dire così: l'àmbito operativo del ministero è istituzionalmente o ufficialmente sacro: è l'àmbito del « tempio » (3), la presentificazione delle realtà escatologiche o finali che, in quanto *nova creatio*, confinano con la creazione terrestre. Il « tempio » rende testimonianza a Cristo facendo irrompere da sovrano il *saeculum futurum* nel *saeculum praesens*: la sua testimonianza non è secolare, bensì « di un altro mondo »; è il Regno autentico che si fa presente in questo mondo, non usandolo, bensì trasfigurandolo. La testimonianza del « tempio » è la testimonianza di Cristo stesso, *in persona* del quale opera il ministero gerarchico, che possiede una reale funzione vicaria di Cristo e, per sua natura, garantisce agli uomini l'offerta della salvezza che si realizza in Cristo, Signore della Chiesa.
Ma la testimonianza cristiana non esaurisce le sue virtualità nel modo sopra accennato. Diremo di più: il cristiano non qualificato gerarchicamente non ha la capacità di rappresentare Cristo e quindi di attualizzare, con la sua vita, un àmbito sacro. La sua interiorità personale è il tempio invisibile in cui abita lo Spirito del Signore: il suo dinamismo teologale si irradia intorno a lui e vivifica cristianamente l'ambiente. Ma il credente non è il « tempio » che si colloca di fronte al mondo. La testimonianza evangelica, anch'essa necessariamente escatologica, non lo separa da questo mondo. Vivendo in modo secolare, usa veramente del mondo, e così lo trasfigura, senza alterarne le leggi, ma ordinandone la realtà in una prospettiva di trascendenza. Questo modo d'agire rende Cristo presente, ma, per così dire, anonimamente o, meglio, nell'esistenza libera e personale dei suoi discepoli, nella loro « vita eroicamente comune », nella « loro vita di ogni giorno » (4). In questo senso, l'Autore dice: « Ogni cristiano deve essere *alter Christus, ipse Christus*, presente fra gli uomini (p. 67).
In *Colloqui* si trova un testo molto significativo per il nostro tema. È l'omelia pronunciata durante la celebrazione eucaristica nel *campus* dell'università di Navarra. In quel documento ci sembra che vengano stabilite le relazioni tra la testimonianza dell'esistenza secolare cristiana e la testimonianza del « tempio ».Inizia ponendo l'accento sulla centralità dell'Eucaristia nella Chiesa. L'Eucaristia è « l'azione più sacra e trascendente » a cui partecipa il cristiano: l'inserimento in questo mistero scioglie « i nostri legami di terra e di tempo » per situarci già con Dio in cielo; in qualche modo le leggi del « vecchio mondo » sono sospese (cfr. pp. 141-142). Così sono descritte le coordinate di quello che abbiamo definito « tempio ».
L'Autore reagisce energicamente e ci indica i pericoli connessi a una concezione *tempiocentrica* della vita cristiana. Sarebbe cosa aberrante, per i comuni cristiani, concepire la vocazione come impegno che rinchiude « in una specie di mondo a parte, che si spaccia per l'anticamera del cielo, mentre il mondo normale va per la sua strada » (p. 142). Siffatta concezione mistificherebbe l'autentico « significato escatologico dell'Eucaristia » (ivi).
In realtà, l'irruzione in questo mondo della presenza eucaristica del Signore non interrompe definitivamente la traiettoria della storia umana nè trasforma il luogo in cui avviene (il tempio) in un « luogo per antonomasia della vita cristiana » (ivi). Là dove il credente entra in relazione con gli uomini,

(3) Qui *tempio* si intende ovviamente nel significato neotestamentario: il *tempio* è Cristo stesso, il cui corpo risuscitato sostituisce il tempio della Antica Alleanza (cfr. *Gv* 2, 18-22), e che edifica la sua Chiesa (come tempio dello Spirito Santo) mediante la sua specialissima presenza nel « tempio » dei ministeri gerarchici. Cfr. a questo proposito, il mio *El caracter historico escatologico de la Iglesia en el Decreto « Ad Gentes »*, in *Scripta Theologica*, 1 (1969), pp. 92-ss.
(4) Quest'idea si ripete frequentemente nel libro dello stesso autore, *Cammino* (Ed. Ares, Milano 1965, VII ediz. it., pp. 284, L. 650). Cfr. nn. 185, 204, 205, 743.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

suoi fratelli, condividendo con loro aspirazioni e lavoro, « c'è qualcosa di santo, di divino »; là per un cristiano cosciente della vocazione battesimale ha luogo « il quotidiano incontro con Cristo » (ivi).
L'Eucaristia non strappa i credenti alla vita quotidiana, ma la presuppone: essa condensa la trascendenza di Dio, che trabocca nelle azioni « trascendenti » e quotidiane di un cristiano (cfr. p. 147). L'esistenza cristiana — pervasa di tensione escatologica — abitualmente si realizza in una forma non sacra. Escrivá de Balaguer usa una formula molto incisiva: « O sappiamo trovare il Signore nella nostra vita ordinaria, o non lo troveremo mai » (p. 143). Vivremmo una doppia vita, da schizofrenici, se ponessimo la vita secolare (famigliare, professionale, sociale, pubblica) al margine della ricerca di Dio.
In questo contesto acquista una grande importanza teologica quella che l'Autore chiama « vocazione umana », cioé la situazione nella quale il cristiano si trova inserito in virtù delle sue circostanze di vita: condizionamenti che lo inseriscono in diversi àmbiti civici, sociali, famigliari ecc. Tale complesso di realtà non è un puro fatto senza senso, bensì il segno che definisce l'orizzonte e il luogo scelti dalla Provvidenza (cfr. p. 70). Voler evadere da queste situazioni è « cosa contraria alla volontà di Dio » (p. 143). L'attenersi, invece, alle realtà di vita — con intenzione costruttiva e astenendosi da falsi idealismi e da spiritualismi intimistici — porta al compimento della missione ecclesiale che Dio manifesta al cristiano attraverso gli accadimenti: « Attenetevi... con sobrietà alla realtà più materiale e immediata, chè è proprio lì che si trova il Signore » (p. 145) (5). La fedeltà alla « vocazione umana » è un presupposto necessario per realizzare con spirito cristiano un'esistenza secolare e testimoniare Cristo attraverso di essa. I segni comuni della volontà di Dio, che collocano il cristiano in relazione con la società degli uomini, sono il mezzo al quale bisogna far attenzione per determinare il proprio posto ecclesiale.
Bisogna intendersi bene: se già il semplice inserimento nel mondo implica per sua stessa natura un dinamismo critico della situazione *data*, la vocazione cristiana feconda questa dinamica, penetrandola con la dimensione nuova delle esigenze evangeliche. Ecco un passo molto significativo a tale proposito: « Un uomo consapevole che il mondo — e non solo il tempio — è il luogo del suo incontro con Cristo, ama questo mondo e si sforza di raggiungere una buona preparazione intellettuale e professionale, e va formando — in piena libertà — il proprio criterio sui problemi dell'ambiente in cui opera; e di conseguenza prende le sue decisioni che, essendo decisioni di un cristiano, sono anche maturate con una riflessione personale, umilmente intesa a cogliere la volontà di Dio in questi particolari piccoli e grandi della vita » (p. 145).
L'esistenza secolare cristiana non consiste — è ovvio — in un collocamento statico entro strutture convenzionali, bensì in un inserimento vitale che, muovendo dai propri imperativi, tende a mettere inquietudine, a smuovere l'ambiente dandogli un modo di sentire nuovo: la forza espansiva del Vangelo e della grazia cristiana che non è « addormentatrice » né lascia indifferente l'ambiente in cui opera.
Senza allontanarsi dal mondo e senza dedicarsi a compiti « ecclesiastici » (cfr. p. 70), il cristiano rende presente Cristo e la sua Chiesa quando il suo comportamento nel mondo è la traduzione coerente della sua fede. Nell'esercizio cristiano della « vocazione umana, » Cristo e la sua Chiesa avvengono e si manifestano in modo non sacrale (6). Possiamo riassumere dicendo che la Chiesa non si identifica con i suoi elementi gerarchici — che si realizzano sacralmente — perché la vitalità salvifica della Chiesa opera anche in forme non sacre, attraverso i fedeli impegnati nei compiti del mondo.

autodeterminazione nelle scelte temporali

Come conseguenza di quanto si è detto, il mondo si offre alla Chiesa non solo come destinatario della sua missione salvifica, ma anche come materia per il suo compimento. In altre parole, nelle situazioni terrene, cristianamente accettate, opera lo Spirito di Cristo. Da questo punto di vista, si comprende la premura dell'Autore denunciare un pericolo: che cioè i cristiani secolari pensino che la collaborazione alla missione della Chiesa implichi l'adesione a realizzazioni che in qualche modo vivono ai margini della vita normale. Più avanti, quando parleremo del pensiero di Escrivà de Balaguer sulla partecipazione del laicato all'apostolato gerarchico, approfondiremo quest'aspetto della questione. Ma fin da ora è possibile dare alcuni chiarimenti. L'Autore impiega spesso l'espressione « la pazzia di voler cambiar di posto ». (7) Che cosa significa? A nostro avviso essa denuncia la stoltezza di immaginare che l'efficacia cristiana ed ecclesiale può realizzarsi solo al di fuori della situazione in cui la Provvidenza ha collocato il credente oppure dentro questa situazione, però strumentalizzandone la natura e il valore originali. Tale stoltezza è sottolineata dalle concezioni dell'apostolato secolare che si configurano o come penetrazione nel mondo (da parte di una Chiesa intesa come « estranea » al mondo) o come adattamento al mondo. In entrambi i casi non si comprende il senso cristiano ed ecclesiale che ha l'esistenza nel mondo. È possibile penetrare nel mondo solo se, almeno psicologicamente, se ne è fuori: non si capisce allora come nella situazione terrena possa darsi un'autentica *epifania* della fede e della vitalità cristiana. Il credente secolare è cittadino di questo mondo per diritto proprio. Non può *penetrare* dove *già si trova*. Perché lì ci sia la Chiesa basta che egli viva integralmente le dimensioni umane e teologali della sua condizione. L'atteggiamento contrario produce l'impressione che la testimonianza apostolica della fede nel mondo possa avvenire solo attraverso una partecipazione al ministero sacro. « Spero — scrive mons. Escrivà de Balaguer — che venga il giorno in cui la frase *i cattolici penetrano nei diversi ambienti sociali* non sia più in circolazione e che tutti si rendano conto che si tratta di un'espressione clericale » (p. 78).
Pensare l'apostolato secolare come adattamento al mondo implica ammettere in qualche modo che esista un diaframma tra il mondo tangenziale dei cristiani e il mondo della società umana con tutta la sua densità; e quindi si finirebbe per puntellare con una specie di « seconda intenzione » la propria situazione mondana (cfr. pp. 78-79) o per iniettarvi portata apostolica per mezzo di una strumentalizzazione tattica che toglierebbe valore alla consistenza della realtà. Un credente che si trova inserito esistenzialmente nel mondo non deve *adattarsi* al mondo o alla società moderna per comunicare loro un senso cristiano: « Nessuno si adatta a ciò che già possiede come cosa propria; nelle cose che formano il proprio mondo uno ci si trova naturalmente » (p. 74).
Contro queste posizioni, sta la visione che riconosce le situazioni terrene come luogo particolarmente adatto all'azione cristiana ed ecclesiale, che testimonia Cristo nel mondo in forza del Battesimo. La missione ecclesiale di mettere a confronto le realtà terrestri con le esigenze del messaggio salvifico di Cristo, ricade sui cristiani direttamente inseriti nella storia umana. La competenza specifica a conformare il mondo al Vangelo presuppone nei cristiani laici, in linea di principio, la possibilità di una reale autodeterminazione nella scelta di libere opzioni sulla base imperativa della coscienza, aperta alle risposte di una fede personale. Ossia alla responsabilità cristiana specifica dei laici di fronte al mondo corrisponde un ambito di autonomia (diciamo giurisdizionale) nel quale essi formulano le « decisioni particolari che devono adottare nelle circostanze concrete della loro vita sociale, famigliare, politica, culturale e così via » (p. 20). La parola di Cristo — che giudica il peccato del mondo — non si dirige immediatamente all'ordinamento tecnico del dinamismo temporale.
Negli strati profondi della coscienza dei cristiani, la libertà umana si sente interpellata dagli imperativi del *sensus Christi*, e da questo incontro trae origine la voce che rimprovera al mondo la sua ingiustizia (cfr. *Gv* 6, 8-11). Le virtualità dell'unzione battesimale abilitano ogni cristiano a cogliere personalmente le conseguenze individuali e sociali del Vangelo: ogni credente ha « delle ispirazioni personali che riceve da Dio... [per] ... portare a compimento la missione specifica di uomo e di cristiano » (p. 69).
La ricezione della parola di Cristo che conduce al giudizio del mondo non si esprime

(5) « Mettete da parte una buona volta i sogni, i falsi idealismi, le fantasticherie, quell'atteggiamento che sono solito chiamare *mistica del magari* — magari non mi fossi sposato, magari non avessi questa professione, magari avessi più salute, magari fossi giovane, magari fossi vecchio!... —, e attenetevi piuttosto, con sobrietà, alla realtà più materiale e immediata, ché è proprio lì che si trova il Signore » (p. 145).

(6) Per questo, benché sia legittimo — e lodevole — vivere la condizione cristiana nell'abbandono del mondo, tuttavia « voler fare di questa rinuncia e di quest'abbandono l'essenza o la vetta del cristianesimo è evidentemente una cosa assurda » (p. 79). Non è possibile sviluppare qui il pensiero dell'Autore a proposito della testimonianza dello *status* religioso. Alla testimonianza escatologica dei religiosi sono indirizzati in questo libro sinceri elogi (cfr. pp. 53-54, 146, ecc.), ma scopo principale di Escrivá de Balaguer è di mettere in rilievo i valori dell'esistenza cristiana secolare, rimasti per tanto tempo in secondo piano. In alcune occasioni l'intento viene raggiunto contrapponendo la testimonianza secolare con il *martyrion* dei religiosi. La linea di pensiero è questa: la testimonianza cristiana *normale* o *comune* — con tutte le sue conseguenze — ha luogo nell'àmbito della vita ordinaria. Se il *martyrion* di sangue è eccezionale, lo è pure quello dell'esistenza religiosa. Il suo carattere eccezionale non fa della testimonianza religiosa l'unica forma paradigmatica dell'esistenza cristiana: se essa è paradigmatica degli aspetti cristiani escatologici, l'esistenza cristiana secolare mostra paradigmaticamente l'amore con cui Dio amò il mondo fino a dargli il suo Figlio Unigenito (cfr. *Gv* 3, 16). Un'importanza simile è riscontrabile nella cost. past. *Gaudium et spes*, n. 38 b). Si spiega così l'insistenza con cui Escrivá de Balaguer sottolinea che i « consigli » del Vangelo non sono riducibili schematicamente alla triade povertà-castità-obbedienza (oggetti dei tre voti classici della vita religiosa); e si spiega anche il suo sforzo per mettere in luce — in un confronto non dialettico con i voti, le promesse e le consacrazioni dello *status* religioso — la portata della consacrazione battesimale (cfr. pp. 30, 33, 36).

(7) Cfr. *Cammino*, cit., n. 837: « ... senza la pazzia di voler cambiare di posto, nel luogo che la vita ti assegna... a quanti darai luce ed impulso! »; cfr. anche n. 832. Quest'idea si collega strettamente con la meditazione dell'esortazione paolina: « Fratelli, ognuno rimanga davanti a Dio nella condizione in cui era quando fu chiamato » (*I Cor* 7, 24).

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

necessariamente in modo uniforme, anche di fronte ad una situazione conflittuale o problematica. La voce di Cristo, ascoltata dalla coscienza dei credenti, giunge al mondo nel pluralismo delle sue numerose possibiltà. Sul «principio della responsabilità personale [che, in quanto personale, presenta tratti originali e differenziati]... si basa tutta la morale cristiana » (p. 56). Non è lecito minimizzare la profonda realtà del fatto che ciascun uomo deve liberamente rispondere a Dio in accordo con la sua coscienza cristianamente illuminata. Con ciò si vuol dire che il chiarimento teologale non è un privilegio gerarchico che giunga ai credenti in Cristo unicamente attraverso i Pastori. La buona novella di Cristo non si diffonde solo tramite la mediazione del sacerdozio profetico ministeriale. Qui sta la radice della libertà che hanno i cristiani di agire nelle strutture del mondo.

I cristiani, nei giudizi della loro coscienza, possono arrivare a conclusioni ambigue, che compromettono la lucidità evangelica, decidere in senso contrario ai criteri del Vangelo o mostrare mancanza di fermezza nello assumere gli atteggiamenti richiesti da determinate circostanze storiche. Tali situazioni richiedono la parola magistrale del sacro ministero che non può essere limitato, nel suo esercizio profetico, perché per mezzo suo è Cristo che giudica con autorità l'ingiustizia, l'errore, le tenebre del mondo.

L'Autore scrive: « Il sacerdote è tenuto a predicare — perché è parte essenziale del suo *munus docendi* — quali sono le virtù cristiane — tutte —, e quali sono le esigenze concrete e le diverse applicazioni pratiche di queste virtù nelle diverse circostanze della vita in cui si trovano le persone alle quali egli si rivolge con il suo ministero sacerdotale. E deve insegnare pure a rispettare e a stimare la dignità e la libertà di cui Iddio ha dotato la persona umana nel crearla, e la peculiare dignità soprannaturale che il cristiano acquista con il battesimo » (p. 15).

Nella misura in cui il laicato prenda una coscienza più responsabile della sua missione cristiana ed ecclesiale, il ministero sacerdotale agirà a sua volta con maggior sobrietà, non solo per non mettere ostacolo alle varie forme in cui possono esprimersi le coscienze, ma per il « rispetto della legittima libertà delle coscienze » (p. 69), che esige, nel nostro caso, la possibilità di autorealizzare una propria missione. La coscienza dei laici si deformerebbe se essi fossero sempre dispensati dal creare una risposta originale alle diverse situazioni e dal prendere liberamente le proprie decisioni nelle difficoltà che presenta un'edificazione lusinghiera del mondo. D'altra parte l'affermazione dell'autonomia personale negli ambiti terreni comporta la gravissima responsabilità ecclesiale di risvegliare nei cristiani tale criterio teologico ed etico, perché le loro decisioni siano veramente informate dal giudizio cui il Vangelo sottopone tutte le situazioni umane.

La seguente frase di Escrivá de Balaguer riassume quanto abbiamo detto: « Chi ritiene che, per far sentire la voce di Cristo nel mondo d'oggi, è necessario che il clero parli o intervenga sempre, non ha ancora capito bene la dignità della vocazione divina di ogni fedele » (p. 69) (8). Si rende così manifesto l'impegno di rivendicare l'autentica missione dei laici nella Chiesa, nella quale tutti i membri — e non solo i ministri gerarchici — hanno una funzione attiva.

testimonianza ecclesiale, non ecclesiastica

Possiamo cercare di scoprire ora come il mondo può essere informato dal dinamismo ecclesiale che i cristiani devono imprimergli, in altri termini, che conseguenze sociali e sociologiche derivano dalla testimonianza secolare del cristiano. Dalle risposte di mons. Escrivá de Balaguer si può ricavare un'idea che si potrebbe enunciare così: l'attività normale umana temporale, fecondata dalla vitalità del carattere impresso col battesimo, tende ad esaltare Cristo nelle realtà del mondo. Fin dall'inizio della sua attività pastorale l'Autore s'è mosso prendendo spunto dalla meditazione di alcune parole del Vangelo di Giovanni: « Quando io sarò innalzato da terra, trarrò tutti (o tutte le cose) a me » (9). In *Colloqui* leggiamo: « Da tanti anni a questa parte, fin dalla stessa fondazione dell'Opus Dei, io ho meditato e ho fatto meditare quelle parole di Cristo che riporta san Giovanni: *et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum* (Gv 12, 32). Cristo morendo sulla Croce, attrae a Sé l'intera creazione; e nel Suo nome, i cristiani, lavorando in mezzo al mondo, devono riconciliare tutte le cose con Dio, situando Cristo sulla vetta di tutte le attività umane » (p. 68).

(8) Cfr. *Gaudium et spes*, n. 43 b. D'altra parte, Escrivá de Balaguer, illustrando l'obbligo dei sacerdoti di denunziare la mancanza di senso cristiano nelle strutture umane, afferma: « Nessun sacerdote che compie questo suo dovere ministeriale può mai essere accusato — se non per ignoranza o mala fede — di *intromettersi in politica*. E nemmeno è giusto dire che, impartendo questi insegnamenti, interferisca nello specifico compito apostolico, proprio dei laici, di ordinare cristianamente le strutture e le attività temporali » (p. 15).

(9) Com'è noto, il testo greco presenta in questo versetto due lezioni diverse: *pántas e pánta*. La Volgata segue la seconda variante e traduce *omnia*.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Per togliere una possibile ambiguità, domandiamoci che contenuto rinserra l'« esaltazione » di Cristo « al vertice di tutte le attività umane. » A prima vista tale « esaltazione » potrebbe suggerire ad alcuni una realtà simile a quella che veniva designata col nome di *regno sociale* nella teologia, nella spiritualità e nella prassi apostolica di quasi tutta la prima metà di questo secolo.

Il *regno sociale di Cristo* veniva proposto nei concetti e nel linguaggio usato da una trionfalistica teologia della gloria, che sulla base di un istituzionalismo cattolico, rinnova vecchi e superati schemi di *cristianità*.

Una lettura approfondita delle affermazioni di Escrivá de Balaguer introduce in un diverso orizzonte, che si intravede già dallo stesso passo biblico ricordato, nel quale la dominazione di Cristo sull'umanità intera (o sulla totalità cosmica) — cioè la sua *exaltatio* come Kyrios che manda lo Spirito a fecondare il mondo fino al suo ritorno —, è intimamente connessa con la misteriosa e scandalosa esaltazione della morte in Croce. È facile capire che quando l'Autore dice: « Situare Cristo sulla vetta di tutte le attività umane », la sua mente è ben lontana dal concepire che il Regno di Cristo debba realizzarsi in forma di *cristocrazia*.

Al contrario, il suo pensiero indica che il Regno di Cristo nel mondo non si esercita con l'anticipazione del trionfo glorioso della *parusia* finale, bensì attraverso la fecondità irradiata dalla Croce pasquale: è la fecondità del chicco di grano che viene nascosto sotto terra e muore per dar luogo al miracolo della vita (cfr. *Gv* 12, 34). Nulla di più lontano dai ritorni di fiamma (o dall'utopia) degli elementi caduchi di un regime di *cristianità*. Ci muoviamo nell'ambito della *theologia crucis*.

Troviamo la verifica di quanto detto nella critica mossa dall'Autore a quella realtà complessa definita con il termine di « cattolicesimo ufficiale ». Quest'espressione si riferisce a una situazione teologica in cui la dimensione sacra della missione della Chiesa interferisce nell'ambito temporale, svirtuando se stessa e compromettendo la strutturazione propria del mondo. Mons. Escrivà de Balaguer denuncia gravemente tali situazioni, sia perché vi scopre possibili *ideologie*, sia perché le intende come opportunismi tattici.

Il « cattolicesimo ufficiale » è in effetti una forma di ideologia religiosa, « mentalità di partito unico » (p. 59) che pretende di imporre ai cristiani l'uniformità nella loro attività secolare, difendendo determinati interessi sacropolitici (cfr. p. 69). È l'arrogante convinzione di possedere « le soluzioni cattoliche » (le soluzioni uniche) per risolvere i problemi umani, che per natura loro possono essere risolti pluralisticamente (cfr. p. 145). È l'atteggiamento di discesa « dal tempio al mondo per rappresentare la Chiesa » (p. 145). Il vizio di questa ideologia è ammettere che in un modo o un altro, si possa incarnare il Regno di Dio nella storia umana per mezzo di forme precise, definite e in qualche modo definitive. Di conseguenza non solo verrebbe distrutta la libertà del cristiano nella *pólis*, ma soprattutto verrebbe compromessa la trascendenza del Regno (10). A parte il rischio ideologico — il più grave — del « cattolicesimo ufficiale », l'Autore mostra senza riserve la sua ripugnanza a motivazioni tattiche con le quali si vorrebbero talora giustificare simili posizioni.

Chi « fa del proprio cattolicesimo una professione (p. 56) », pretendendo che il suo titolo di cristiano abbia valore mondano, *usa invano quel nome* (nel senso teologico della formula). La professionalizzazione del cristianesimo nella società terrena fa violenza alla natura delle cose, tanto sul piano religioso che su quello profano. Praticamente, poi, la realizzazione di un « cattolicesimo ufficiale » implica vincoli, di diritto o di fatto, con i portatori del ministero gerarchico, la cui missione religiosa corre il grave pericolo di incappare nella rete della dinamica del mondo. È difficile che un tale complesso di relazioni non finisca per sovvertire valori cristiani fondamentali. L'Autore difende per questo motivo la genuinità cristiana di un « anticlericalismo sano » (p. 56); teme che il « cattolicesimo ufficiale » corrompa la secolarità dei laici, isolandoli « dal mondo in cui vivono, per farli diventare portavoci di decisioni o di idee concepite all'esterno di questo loro mondo » (p. 69) e auspica chiaramente: « Che il cattolico porti Cristo non nel titolo, ma nella condotta personale, con la sua testimonianza reale di vita cristiana » (p. 56).

La testimonianza cristiana di un'esistenza secolare non ha, per natura sua, manifestazioni sacrali, non è di per sé *rappresentativa* di Cristo. Perciò quando l'Autore dice di « esaltare Cristo in tutte le attività umane », è chiaro che non propone la presa di possesso, in nome di Cristo, di un territorio che, per volontà di Dio, è autonomo rispetto all'am-

(10) « Uno dei maggiori pericoli — dice Escrivá de Balaguer — che minacciano oggi la Chiesa potrebbe essere proprio questo: non riconoscere le istanze divine della libertà cristiana, e sotto la spinta di falsi criteri di efficacia, pretendere di imporre ai cristiani un'azione uniforme. Alla radice di questi atteggiamenti c'è qualcosa di legittimo, anzi di lodevole: il desiderio che la Chiesa offra una testimonianza capace di scuotere il mondo moderno. Ma temo proprio che questa non sia la strada giusta, perché da una parte induce a compromettere la Gerarchia nelle questioni temporali, cadendo in un clericalismo diverso da quello dei secoli scorsi, ma non meno funesto; e d'altra parte induce a isolare i laici, i comuni cristiani, dal mondo in cui vivono, per farli diventare portavoci di decisioni o di idee concepite all'esterno di questo loro mondo » (p. 69).

bito sacro e che per ciò stesso ha leggi specifiche.
Potremmo connettere a questa problematica le riflessioni dell'Autore sul testo di Giovanni (*Gv* 8, 10): « Cristo andò alla festa non manifestamente, ma *quasi di nascosto* » (11). Facendo un'esegesi spirituale di queste parole, egli considera l'azione del cristianesimo nel mondo: il cristiano non deve agire ufficialmente in nome di Cristo, ma anonimamente. Il titolo per intervenire è il suo proprio, quello con cui la sua persona è conosciuta nella società umana. La qualità cristiana della sua azione procede dall'autenticità operativa della sua condizione ontologica di uomo-cristiano, che opera con l'invisibile energia del lievito, sotto gli impulsi dello Spirito del Signore (difficili da sperimentare sociologicamente), diffondendo intorno a sé la gradita fragranza che emana dall'unzione (o crisma) invisibile del suo battesimo in Cristo (*bonus odor Christi, II Cor* 2, 15).
L'attività secolare cristiana è « ecclesiale », non « ecclesiastica ». È molto sintomatico lo uso differenziato dei due aggettivi da parte dell'Autore. Egli definisce « ecclesiastico » l'esercizio del ministero gerarchico nelle sue diverse funzioni (12). Considera azione ecclesiastica anche l'apostolato dei laici — la cui legittimità non è messa in discussione — quando è inteso come partecipazione all'apostolato gerarchico (avendo ricevuto un *mandatum hierarchiae* o una *missio canonica*) (13). Il termine « ecclesiale » è usato per qualificare l'attività secolare del cristiano che, in tutte le dimensioni della sua esistenza, attualizza i criteri evangelici e le energie della vita teologale: questo è un « peculiare ruolo ecclesiale — non ecclesiastico o ufficiale — proprio del laico » (p. 31).

funzioni del sacerdozio ministeriale

Non è difficile dedurre che l'*exaltatio Christi* è qualcosa di assai lontano dall'ideale di una società cristianizzata sulla base del cosiddetto istituzionalismo confessionale. Mons. Escrivá de Balaguer chiarisce il dinamismo cristiano secolare dicendo che esso agisce « come un'iniezione endovenosa nel torrente circolatorio della società ». Per lui il fine della Chiesa non è la configurazione ecclesiastica delle strutture umane o, per così dire, l'edificazione di un *mondo qualificato* all'interno del mondo. Le istituzioni confessionali hanno la loro ragion d'essere, ma Escrivá de Balaguer stima « più necessaria e universale » la modalità secolare della testimonianza cristiana, radicata in ultima istanza « nella spontaneità apostolica della persona » e « nella sua libera e responsabile iniziativa, sotto la guida dello Spirito » (p. 28).
L'Autore dà al cristiano il primato nei confronti della struttura. È l'irraggiamento della vita carismatica nell'attività umana che cristianizza dal di dentro il mondo, che plasma in esso spazi spirituali. L'importanza maggiore non compete « alle strutture organizzative, agli ordini, alle tattiche e ai programmi imposti dall'alto » (p. 28), bensì « alla persona, all'azione dello Spirito nelle anime, al rispetto della dignità e della libertà che nascono dalla filiazione divina del cristianesimo » (p. 33) (14). Per questi motivi, pur ritenendo legittime le opinioni contrarie, confessa senza mezzi termini la sua poca simpatia per espressioni tipo *scuola cattolica, istituti confessionali* ecc. (Se si considerano questi esempi espliciti, si può facilmente dedurre la sua opinione nei confronti dei partiti politici *cattolici* e di altre istituzioni simili). « Io preferisco — egli dice — che le cose si riconoscano dai loro frutti, non dal nome che portano » (p. 97).
Se la Chiesa non si identifica con il ministero gerarchico, esso non deve essere necessariamente presente e operante laddove la Chiesa spende le energie carismatiche dello Spirito. I credenti, integrati nel mondo della loro « vocazione umana, » realizzano la missione della Chiesa, compiendo cristianamente il loro lavoro umano. È nella realtà di tale esistenza cristiana secolare che ha luogo il dialogo della Chiesa con la storia umana. Il fatto fondamentale di questo dialogo consiste nell'autodeterminazione dei cristiani, impegnati nella società umana, che senza condizionamenti esterni cercano le formule, spesso inedite, che diano una risposta tanto alle esigenze del Vangelo quanto alle aspettative del mondo. In questo terreno la posizione dell'Autore è assolutamente chiara: « contro la concezione monolitica e istituzionalistica dell'apostolato dei laici » rivendica la « legittima capacità di iniziativa » (p. 33) che essi possiedono per attuare la loro missione ecclesiale (15). Sarebbe un incatenamento dello Spirito e un impoverimento della Chiesa concepire unicamente un « apostolato dei laici come attività pastorale organizzata dall'alto » (p. 32).
Questa presentazione sarebbe incompleta se non facessimo notare la funzione fondamentale attribuita al sacerdozio ministeriale. Per volontà del Signore, senza ministero ecclesiastico diverrebbe impossibile ogni dinamismo apostolico del laicato. Abbiamo citato più sopra una profonda espressione di mons. Escrivá de Balaguer: « Senza unione con il Corpo episcopale e con il suo Capo, il Romano Pontefice, non ci può essere, per un cattolico, unione con Cristo » (p. 68).
La rivendicazione dell'autonomia apostolica dei laici non è presentata in *Colloqui* come elemento di una tensione dialettica di fronte al ministero gerarchico, bensì in termini di *comunione* (cfr. p. 32). Non potrebbe essere diversamente, non solo perché l'attività apostolica secolare deve armonizzarsi con l'azione dei Pastori della Chiesa, ma perché è inconcepibile una vitalità cristiana che non sia sostenuta dalla funzione materna del ministero sacerdotale. La rottura con le fonti vitali estinguerebbe la possibilità di realizzare la specifica attività laicale nella missione della Chiesa.
Esaminando l'imprescindibile funzione del sacerdozio ministeriale, Escrivá de Balaguer sottolinea il suo carattere di servizio alla comunità dei credenti. Difende con ciò anche l'essenza del ministero che potrebbe venir snaturata da interferenze clericali, non rispettose delle « istanze divine della libertà cristiana » (p. 69). Le sue idee ruotano intorno alla meditazione di questi passi evangelici: *illum oportet cresci, me autem minui* (*Gv* 3, 30) e *non veni ministrari sed ministrare* (*Mt* 20, 28). Il criterio normativo fondamentale di questa meditazione si deduce dall'osservazione seguente: il ministro di Cristo nel suo servizio « deve nascondersi e scomparire ».
Vediamo un esempio di applicazione di tale criterio. Si consideri la traduzione che fa l'Autore dello *jus invigilandi* (16) che in termini giuridici da parte della gerarchia è il diritto correlativo al diritto di « autonomia apostolica » dei laici. Nella versione teologica tale diritto è il servizio pastorale che il ministro presta ai credenti perché il loro dinamismo apostolico non si esaurisca per separazione dalla *communio fidei et caritatis*. Per l'Autore c'è qualcosa di più: è l'attivazione della sensibilità pastorale per « scoprire in mezzo al popolo di Dio il carisma della santità e dell'apostolato, nelle infinite e svariatissime forme in cui Dio lo concede... è l'amore per la legittima libertà dei figli di Dio, che trovano Cristo e sono resi portatori di Cristo, percorrendo strade diverse, ma tutte egualmente divine » (pp. 68-69).
La sua idea sul modo di praticare il ministero (il servizio sacerdotale) è così espressa: « Mi pare che a noi sacerdoti viene chiesta *l'umiltà di imparare a non essere di moda*; dobbiamo essere veramente servi dei servi di Dio... per far sì che i comuni cristiani, i laici, rendano presente Cristo in tutti gli ambienti della società » (p. 69).

realismo teologale

Abbiamo visto che il pensiero di Escrivá de Balaguer si muove in un orizzonte di *specificità cristiana* e che il suo fine è il recupero del messaggio evangelico nelle forme più originali, spogliato di sovrastrutture o ideologizzazioni raccolte nel corso di secoli. Egli parla spesso di « ideali evangelici » (p. 39) o di « autentico spirito del Vangelo » (p. 50). La nuova visione, il rinnovamento pratico della Chiesa, implicano infatti la riconferma del Vangelo, come presupposto fondamentale: « L'aggiornamento della Chiesa, oggi come in qualsiasi altra epoca, è un riaffermarsi pieno di gioia della fedeltà del Popolo di Dio alla missione che gli è stata affidata, cioè il Vangelo » (p. 11). Il rinnovamento è ripristino dell'esistenza cristiana ed ecclesiale, *ritorno alle fonti*.
Troviamo quest'idea nel frequente ricorso dell'Autore alla situazione paradigmatica dei « primi cristiani ». Per Escrivá de Balaguer i « primi cristiani » costituiscono una categoria teologica normativa (17). In *Colloqui* leggiamo: « I primi cristiani... vivevano a fondo

(11) Cfr. *Cammino*, nn. 840-843.
(12) « ... Per seguire Cristo, per servire la Chiesa, per aiutare gli altri a riconoscere il loro destino eterno, non è indispensabile abbandonare il mondo o allontanarsi da esso, e nemmeno c'è bisogno di dedicarsi ad un'attività ecclesiastica » (p. 70).
(13) « Va respinto il pregiudizio secondo cui i normali fedeli non possono fare altro che prestare il proprio aiuto al clero, in attività ecclesiastiche. Non vi è motivo per cui l'apostolato dei laici debba sempre limitarsi ad una semplice partecipazione all'apostolato gerarchico » (p. 32) cfr. anche pp. 49 e 70-72.
(14) Trattando dei possibili modi pratici per indirizzare l'opinione pubblica in seno alla Chiesa, manifesta un criterio che ben esprime queste idee: « Quanto alle forme di espressione di quest'opinione pubblica, non ritengo che sia questione di organismi o di istituzioni... Sono molto varie le possibilità e le legittime modalità con cui si può manifestare quest'opinione dei fedeli, e non mi pare che possano né debbano essere costrette in uno *stampo*, creando un nuovo ente o istituzione. Meno che mai se si trattasse di un'istituzione che corresse il pericolo — così facile — di diventare un organo monopolizzato o strumentalizzato di fatto da un gruppo o gruppetto di cattolici *ufficiali*, qualunque fosse la tendenza o l'orientamento cui si ispirasse la minoranza in questione. Infatti, se ciò avvenisse, si metterebbe a repentaglio il prestigio stesso della Gerarchia, e gli altri membri del Popolo di Dio avrebbero giustamente l'impressione di essere presi in giro » (p. 13).

(15) Questa capacità di iniziativa può tradursi in forme di azione individuale o in forme associative: in ogni caso si tratta di iniziative libere dei laici in quanto tali. Le forme associative sono l'espressione del dinamismo carismatico dei laici, che li porta a integrare le loro possibilità apostoliche in un'azione comune, a partire da una sintonizzazione di affinità spirituali e sulla base di una *comunione* (non di una partecipazione ministeriale) *con la gerarchia*. Una formulazione giuridica di questa realtà si incontra nel decreto *Apostolicam actuositatem*, n. 19 d. Cfr., sullo *jus associationis in Ecclesia*, A. Del Portillo, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Ed. Ares, Milano 1969, soprattutto pp. 68-80.
(16) « *Hierarchiae est laicorum apostolatum fovere... atque, ut doctrina et ordo servetur* invigilare »: decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 24 a. Cfr. A. Del Portillo, op. cit., p. 75-76.
(17) Questa categoria teologica occupa un ruolo di primaria importanza nel libro che stiamo commen-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

la propria vocazione cristiana; cercavano la perfezione alla quale erano chiamati per il fatto, semplice e sublime, di aver ricevuto il Battesimo » (p. 36); « bisogna far rivivere quella fraternità che i primi cristiani sentivano così profondamente » (p. 71).

Non si tratta di presentare i primi tempi del cristianesimo come l'età dell'oro, un paradiso di virtù senza ombre, come avvenne per certe evocazioni nostalgiche e idealizzate del romanticismo. Escrivá de Balaguer nel modello dei primi cristiani cerca realisticamente la *norma non normata*, un modulo sempre necessario in fase di rinnovamento per la comprensione in profondità del cristianesimo. Il cammino progressivo del Popolo di Dio si ridimensiona sempre sulla norma evangelica della cristianità primitiva.

Secondo l'Autore, il rinnovamento della Chiesa si delinea nell'adeguamento realistico del momento presente alla *norma non normata*, e ciò significa che un cambio di situazione (per regressione o per progressione storica) non è di per sé rinnovatore.

Il semplice fatto di un cambio non costituisce un aggiornamento: « Sarebbe per lo meno superficiale pensare che l'aggiornamento consiste anzitutto nel cambiare, o che qualsiasi cambiamento aggiorni » (p. 12). Il ritorno alle fonti non si può immaginare come possibilità di un regresso nel tempo che rinneghi la storia intermedia. « Tutto ciò che si sviluppa nella storia » deve crescere normalmente « in modo graduale e progressivo come cresce un organismo vivo » (p. 37). Il rinnovamento — secondo questo sistema di riferimento — introduce logicamente mutamenti e cambi, ma i cambi non si realizzano per un idealistico rinnegamento della storia che, dal momento che è esistita, non può negarsi. La purificazione della storia col ritorno alle origini suppone, al contrario, la realtà di questa stessa storia. Un tentativo di purificazione che evitasse l'assunzione del periodo intermedio, implicherebbe un impoverimento vitale, farebbe « retrocedere il Popolo di Dio nel suo cammino storico di molti secoli » (p. 12).

I processi ecclesiali, per l'Autore, si sviluppano nella storia come vita di un organismo, il cui svolgimento non dipende da leggi deterministiche (una biologia storica): l'organismo vivo della Chiesa è animato dalla libera azione dello Spirito del Signore, la cui azione è sempre imprevedibile. Solo essa può originare un'autentica novità storica. Giudicando l'orientamento bipolare delle posizioni integrista e progressista, Escrivá de Balaguer fa quest'importante dichiarazione: « Ho l'impressione che (questa divisione) in fondo nasca dalla convinzione che il progresso dottrinale e vitale del Popolo di Dio sia il risultato di una perpetua tensione dialettica. Io invece preferisco credere con tutta l'anima mia all'azione dello Spirito Santo, che spira dove vuole, e su chi vuole » (p. 34).

Questa fede realistica lo porta talvolta a un atteggiamento riflessivamente critico. Il Vaticano II ha portato nello sviluppo ecclesiologico importanti « acquisizioni dottrinali », però esse « dovranno attendere molto tempo prima di diventare parte integrante della vita totale del Popolo di Dio » (p. 31). L'Autore si riferisce alle incarnazioni dell'autentica spiritualità laicale, del compito ecclesiale proprio del laico, delle relazioni gerarchia-laicato, dell'ordinata opinione pubblica nella Chiesa, dell'uguaglianza in dignità dell'uomo e della donna nella comunità dei credenti... La ragione per cui egli teme questo ritardo è la consapevolezza del reale distacco tra l'idea e la sua attuazione. Qualcosa che solo « fino a quarant'anni fa scandalizzava tutti o quasi tutti », oggi può rappresentare un contributo teologico comunemente accettato, ma il semplice fatto della sua comprensione intellettuale non comporta che il piano della prassi ne sia automaticamente beneficato e si rinnovi. Non sorprendono quindi alcune domande che Escrivà Balaguer si pone: dopo il Vaticano II, « quanti hanno abbandonato davvero il loro unico concetto dell'apostolato dei laici come attività pastorale *organizzata dall'alto*?... E quelli che definiscono il laicato la *longa manus Ecclesiae*, non stanno forse confondendo il concetto della Chiesa come Popolo di Dio con il concetto più ristretto di Gerarchia?... Quanti laici riescono a capire bene che solo rimanendo in stretta comunione con la Gerarchia hanno diritto a rivendicare il loro legittimo àmbito di autonomia apostolica? » (p. 32).

Il realismo teologale mostrato da mons. Escrivá de Balaguer nei confronti del rinnovamento della Chiesa si può riassumere nella ripugnanza verso l'ideologizzazione. Egli rifiuta pastoralmente di adattarsi a una teoria che interpreta previamente la realtà. Il fatto primo per lui è l'assunzione cristiana della condizione umana che si realizza storicamente in gesti comuni o decisivi: « Guardate le mie mani e i miei piedi — disse Gesù risuscitato — sono proprio io. Toccatemi e rendetevi conto che uno spirito non è fatto di carne ed ossa come vedete che sono fatto io (*Lc* 24, 39) » (p. 145). L'esistenza cristiana, per realizzarsi richiede alcuni concetti, un minimo di speculazione filosofica, però davanti all'ideologia la sua dinamica è centrifuga.

Alfredo Garcìa Suarez

---

tando e in altri scritti dell'Autore. Ecco alcuni aspetti del tema in *Cammino*: i cristiani debbono cercare « di conoscere e di imitare la vita dei discepoli di Gesù, di coloro che trattarono Pietro, Paolo, Giovanni » (n. 925), bere « alla fonte chiara degli Atti degli Apostoli » (n. 570), imparare dai primi seguaci di Cristo il modo apostolico di trasmettere il Vangelo attraverso i valori umani della convivenza e dell'amicizia (cfr. n. 971).

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei