

A mensagem de São Josemaria: conteúdos particularmente relevantes no contexto atual

A visão de Escrivá é a de uma Igreja que se abre para o mundo, fazendo-se presente com eficácia redentora em todos os âmbitos da sociedade, por meio da vida comum de todos os batizados, de seu trabalho e de sua atuação, vividos com a fé e a caridade de Cristo e que procura assim

renovar o mundo “a partir de dentro”.

05/12/2023

O artigo a seguir foi escrito pelo padre Martin Rhonheimer, professor de Ética e Filosofia Política na Pontifícia Universidade da Santa Cruz, em Roma, e sacerdote do Opus Dei.

1. Introdução

Vou começar com uma curiosidade que fiquei conhecendo graças a um colega. Não longe de Roma, nas proximidades de Pereto, ao lado dos Abruzzos encontra-se um santuário mariano no qual se venera Nossa Senhora sob a invocação de *Madonna dei Bisognosi*, “Nossa Senhora dos Necessitados”. No santuário, já restaurado, acha-se um grande

afresco do Juízo Final. Trata-se de uma grandiosa obra de arte, realizada por autores da região no final do século XV, e que apresenta uma clara linguagem. De um lado, vê-se o paraíso, povoado exclusivamente por clérigos, monges e religiosos. No purgatório vê-se representantes de todos os ofícios então conhecidos, cristãos comuns de todas as classes^[1].

A mensagem é clara: o ideal da vida cristã e da perfeição é o afastamento do mundo; a “imitação de Cristo”, de modo consequente e radical, só é possível no afastamento da vida terrena comum. Aquele que vive no mundo, suja necessariamente as mãos, quer dizer, a alma, e depois desta vida precisa de purificação. A santidade não pode ser alcançada no meio do mundo.

Com esta perspectiva no horizonte, talvez se entenda por que, no ano de

1928, o jovem Josemaria tenha encontrado a desconfiança, a rejeição ou a incompreensão de não poucos dos seus contemporâneos. Afirmava, com efeito, que todos os cristãos, sem exceção, são chamados à santidade, à plenitude da vida cristã, à amizade íntima com Deus e à identificação com Cristo; e isso no corre-corre da vida diária, na fadiga da vida profissional e das preocupações cotidianas, na intimidade do amor matrimonial, na vida familiar e nos diferentes âmbitos de seu compromisso com a sociedade, a política e a vida econômica. Encontramos a Deus em qualquer lugar, também no trabalho diário, na aparente monotonia do cotidiano.

As consequências desta mensagem são muitas. Eu gostaria de sublinhar, a seguir, algumas que me parecem de especial atualidade. Veremos, primeiramente, o que eu chamo de a

“primeira descoberta da vida cotidiana” pela reforma protestante, o *ethos* protestante do trabalho que marcou profundamente o mundo moderno^{[2][3]}. Proponho-me a seguir analisar brevemente o que chamo “a segunda redescoberta da vida cotidiana” feita por São Josemaria Escrivá, sua importância, seus traços fundamentais e seu caráter de certa forma inovador no seio da Igreja Católica^[4]. Mencionarei, em terceiro lugar algumas consequências ascéticas e eclesiológicas desta redescoberta: o amor à liberdade e o espírito de não-discriminação, traços importantes daquilo que São Josemaria chamava “mentalidade laical”, e a importância desta mensagem na atuação dos católicos em uma sociedade marcada pela secularidade e o pluralismo, para abrir um caminho precisamente não fundamentalista e não integrista à tarefa evangelizadora da Igreja e à realização de sua missão de infundir

neste mundo a verdade e o espírito de Cristo^{[5]_[6]_[7]_[8]_[9]}.

2. A primeira redescoberta da vida cotidiana: a Reforma protestante

Ouve-se às vezes dizer que a afirmação cristã do mundo e da vida normal contida na proposta apenas esboçada e, em particular, a avaliação positiva do trabalho profissional, não é senão uma tardia aceitação do que já desde a Reforma tinha sido reconhecido de modo geral no âmbito não católico. Em particular, o *ethos* protestante do trabalho e, sobretudo, o calvinismo (dentro dele, o puritanismo) haviam descoberto há muito o valor da vida cristã e a importância do trabalho profissional.

Isto é verdade? Eu afirmaria que é verdade em parte. Qual era a intenção básica dos reformadores e de seus seguidores?

Compreenderemos melhor os reformadores recordando o modo como a Igreja medieval entendia-se a si mesma e apresentava a vida cristã. De modo bem simplificado e um pouco esquemático, para o homem medieval o mundo cristão estava dividido em duas partes. Uma era formada pelos clérigos e religiosos, com competência para o espiritual e para a salvação das almas de todos os homens. Os sacerdotes eram os mediadores entre o mundo e Deus; e aqueles que, como os religiosos, entregavam-se plenamente a Deus por meio do afastamento do mundo, mantinham flutuando a barca da Igreja com sua vida espiritual. A outra parte era composta pelos leigos, responsáveis pelas coisas temporais igualmente a serviço do todo: trabalhavam no campo ou na oficina e faziam a guerra. Através de boas obras, esmolas e fundações piedosas ocupavam-se de que os sacerdotes pudessem celebrar Missas

e que os monges e monjas rezassem e fizessem penitência, enquanto eles se dedicavam às necessidades deste mundo. A Igreja era o barco, os clérigos e os religiosos remavam e os “leigos” eram os passageiros.

Pois bem: na época da Reforma, a barca de Pedro havia começado a fazer água; os remadores tinham-se cansado, se tornado preguiçosos ou muito fracos para fazer avançar o barco.

Em segundo lugar, de alguma forma, os reformadores negavam a ideia de que na Igreja haja pessoas (as que pertencem ao estado sacerdotal) que tenham uma responsabilidade especial sobre a salvação do conjunto e sejam dotadas de faculdades que lhes permitam representar a Cristo como Cabeça da Igreja. Por isso lançaram fora todas as instâncias mediadoras: rejeitaram o sacerdócio ministerial no sentido tradicional, os

sacramentos e, sobretudo, a Missa. Com outras palavras, aboliram a barca na qual viajavam todos os passageiros. Depois da Reforma, cada indivíduo relaciona-se com Deus diretamente; não precisa que ninguém reze por ele, expie por ele e ofereça sacrifícios ou lhe perdoe os pecados. Basta a fé para estabelecer o contato imediato com o Redentor, e nessa fé é salvo.

Agora, porém, a preocupação sobre a certeza da própria salvação ocupa o primeiro plano. Ter esta certeza converte-se, por assim dizer, em resultado do esforço da própria fé e deve ser preservada na vida diária. Por este caminho, as circunstâncias vitais da “vida comum” (trabalho, casamento, vida familiar ou social, deveres civis) ganham um significado eminentemente religioso. A eticidade do mundo já não se supera mediante a ascese monacal: os próprios deveres que se têm no

mundo convertem-se em “chamadas”, como dizia Lutero e depois dele os puritanos calvinistas; ou seja, uma atividade na qual aparece a vontade de Deus para cada um e que deve ser santificada, realizando-a para glória de Deus e não como um fim em si mesma.

O *ethos* protestante do trabalho receberá no puritanismo uma orientação particular. O filósofo canadense Charles Taylor expôs estas questões em seu livro “The Making of the Modern Identity” (cfr. nota 2), em especial a concepção dos calvinistas puritanos ingleses e norte-americanos; Vale a pena voltar a ler. Taylor escreve: “enquanto o uso da expressão ‘vocação’ nas culturas católicas aparece normalmente em conexão com o sacerdócio ou com a vida monacal, para os puritanos a menor ocupação é uma vocação, sempre que for proveitosa para a humanidade e distinguida por Deus

com uma utilidade. Neste sentido, todas as profissões merecem a mesma consideração, independentemente da sua posição na hierarquia social” (cfr. nota 3).

Para o puritano, a existência do homem no mundo, especialmente o matrimônio e o trabalho, é uma realidade vital querida por Deus à qual o homem não deve subtrair-se. Tudo depende de que estas realidades sejam aproveitadas apenas por amor a Deus e não por amor ao mundo. Resulta daí – citando o teólogo puritano Joseph Hall (1574-1656) – que a meta da nossa vida é “servir a Deus, servindo os homens por meio do trabalho na profissão” (cfr. nota 4). Tanto o luteranismo como o puritanismo calvinista, e mais tarde também o pietismo e o metodismo, redescobriram, com efeito, o valor religioso e cristão da vida comum; fomentaram também, por esta razão,

um cristianismo ativo, caracterizado pela preservação da fé no compromisso caritativo e social.

3. Ética protestante do trabalho, motivação religiosa e selo da modernidade

Nesta redescoberta havia desde o começo um ponto fraco. Os reformadores mantinham a tese de que o mundo e o homem estão radicalmente corrompidos pelo pecado, sendo a fé o único caminho possível para evitar esta corrupção; somente assim a vida neste mundo podia ser grata a Deus. Não desaparecia, no entanto, a corrupção interna do terreno. Na realidade nem a ideia luterana do trabalho como ‘vocação’, nem a ideia calvinista-puritana da santificação do trabalho levavam, portanto, à redenção do mundo, à sua cura e à sua santificação.

Nem Lutero nem os calvinistas conseguiram entender, com efeito, a Redenção como um reestabelecimento da criação ou uma “nova criação” em Cristo. O *ethos* do trabalho dos puritanos não era senão um meio para transcender o mundo mediante uma atitude religiosa, para poder dirigir-se a Deus e aumentar sua glória em meio às atividades e condicionamentos deste mundo e da vida comum. Trata-se, em certo sentido, de uma forma secularizada do ideal ascético monacal. O que é redimido não é o mundo, mas apenas o indivíduo que, em último termo, se separa do mundo. Falta uma relação intrínseca entre trabalho e Redenção.

Da quebra final da unidade entre *ethos* puritano do trabalho e motivação religiosa, surgiu de maneira não irrelevante o selo que marca o mundo moderno. Mundanidade e consciência religiosa tornam-se concorrentes e se afastam

finalmente uma da outra. Quando a base religiosa e os motivos religiosos originários desaparecem, começa um processo de secularização; quando se suprime inclusive a veste religiosa, como uma peça de roupa que ficou pequena, encontramos de novo um mundo trabalhista embebido de racionalidade econômica e de eficiência que produz progresso, mas fechado à toda transcendência.

Torna-se impossível voltar a estabelecer uma conexão entre a vida comum e cotidiana (em particular, o trabalho profissional comum) e a relação amorosa do homem com Deus e sua tarefa como discípulo de Cristo; isso até parece ser supérfluo.

4. O trabalho humano na perspectiva cristológica. A segunda redescoberta da vida comum:
Josemaria Escrivá

Os reformadores queriam colocar a Igreja de cabeça para baixo. Não teria sido melhor, porém, devolver-lhe o fundamento perdido: voltar a descobrir a vocação universal à santidade e o valor santificador da vida comum no meio do mundo, sobre a base do “Evangelho do trabalho”? Isso teria implicado, em primeiro lugar, em manter a decisiva tradição católica: a Igreja como o grande barco em que todos nos salvamos; por nossa fé, logicamente, mas não como “conquista” (achievement) de nossa fé, mas apenas e unicamente pelas obras de Jesus Cristo e por seus méritos, com os quais está construído o barco da Igreja e que chegam a nós sempre através dos sacramentos da Igreja.

Na Igreja Católica, era, curiosamente, tão grande o poder da tradição que, no campo da fé católica genuína e em ordem a uma teologia do trabalho e, em geral, da vida cotidiana, mal se

extraíram consequências relativas à bondade fundamental do mundo. Enquanto a relação estabelecida pelo protestantismo entre fé e mundo e o *ethos* do trabalho resultante fomentou, sem dúvida, excessos de secularização e de separação – ou inclusive contraposição – entre fé e existência no mundo, o peso da tradição católico-medieval levou a um conflito não menos explosivo entre fé e mundo moderno. Até o Concílio Vaticano II manifestou-se na rejeição da modernidade em algumas de suas manifestações mais características (como a liberdade de religião, de consciência e de imprensa) com base numa fundamentação religiosa; assim como em uma profunda desconfiança frente ao *ethos* da cultura política e à realidade moderna do mundo do trabalho e da economia (anticapitalismo; rejeição dos sindicatos, do desejo de lucro e do espírito de competência; certo

antissemitismo motivado cada vez mais por razões socioeconômicas e políticas).

A identificação – tão estendida – entre o ideal de perfeição ascética dos religiosos e o esquema ideal da vida cristã e da ordem social e estatal católica; a rejeição da modernidade e da orientação para o mundo derivada dela; e uma desconfiança para com a liberdade e o pluralismo profundamente arraigada, constituem a variante tipicamente católica da separação entre fé e mundo moderno. Levaram a considerar como cristãos de segunda classe – no que diz respeito à vida espiritual e à responsabilidade apostólica – os cristãos comuns, os leigos que se ocupam das coisas deste mundo devido aos imperativos da vida. Por princípio, a vida no mundo, o trabalho e a profissão, assim como as obrigações da vida matrimonial e familiar, eram algo considerado

como impedimento para uma verdadeira vida cristã e para o esforço por alcançar a perfeição cristã. As virtudes unidas ao trabalho profissional, como a laboriosidade, a honestidade, a honradez e a competitividade saudável, quase não tinham relação com a vida espiritual e com o mandato cristão do amor. Todas as tentativas de superar o abismo entre fé e mundo moderno e de vencer o crescente afastamento da modernidade com relação a Deus, baseavam-se no propósito de atuar sobre este mundo “a partir de fora”, em certo sentido, e “a partir de cima”, ou seja, de uma maneira “clerical”. No melhor dos casos, os leigos eram considerados colaboradores no apostolado da hierarquia eclesiástica. A vida espiritual deles reduzia-se à possibilidade de participar de alguma forma na espiritualidade das diversas ordens religiosas. Não é possível assim pensar na vida

espiritual e na ação apostólica do cristão comum a partir do mundo e da vida cotidiana nele.

Exatamente aqui aparece a “redescoberta católica” da vida diária, realizada por Josemaria Escrivá. Diante de estudantes, professores e empregados da Universidade de Navarra, ele afirma em uma homilia do ano de 1967, publicada sob o título de “Amar o mundo apaixonadamente” e citada frequentemente (cfr. Nota 5): “o mundo não é mau, porque saiu das mãos de Deus, porque é criatura dele, porque Javé o olhou e viu que era bom. Somos nós os homens que o tornamos mau e feio, com nossos pecados e nossas infidelidades. Não o duvideis, meus filhos: qualquer modo de evasão das honestas realidades diárias são para vós homens e mulheres do mundo coisas opostas à vontade de Deus. Pelo contrário, deveis compreender agora

– com uma nova clareza – que Deus vos chama a servi-lo *em e a partir* das tarefas civis, materiais, seculares da vida humana: em um laboratório, no centro cirúrgico de um hospital, no quartel, na cátedra universitária, na fábrica, na oficina, no campo, no lar de família e em todo o imenso panorama do trabalho, Deus nos espera cada dia. Sabei-o bem: há *um algo* santo, divino escondido nas situações mais comuns, que cabe a cada um de vós descobrir” (cfr. nota 6).

Já não se trata simplesmente de fugir de um mundo que caiu em desordem pelo pecado, por meio da fé e de sua preservação numa vida de laboriosidade profícua. Escrivá convida a descobrir o santo, divino e bom que está escondido no mundo, no trabalho cotidiano, nas situações diárias. Trata-se, neste sentido, de um verdadeiro amor ao mundo – um “amor correto” – e de interesse por

ele, por sua situação mais íntima e por sua salvação. Para o cristão, Deus não está somente “além” do mundo: encontra-o também nele.

Escrivá descobre no trabalho – assim escreveu em 1954 - a “dignidade da vida” e um “dever imposto pelo Criador” (cfr. nota 7): de acordo com a narração bíblica da criação, Deus criou o homem para que trabalhasse. O trabalho não é consequência do pecado, e sim uma tarefa querida por Deus e uma vocação que define o fundamental da identidade do homem neste mundo.

Com isso fica manifesto um primeiro e fundamental aspecto. O amor do cristão pelo mundo, esta básica e inclusive apaixonada “afirmação do mundo”, une o amor de Deus Criador – “e Deus viu que era bom” – e o amor de Deus Redentor, que queria que a criação brilhasse em sua

bondade original como “nova criação em Cristo”.

A vida cristã não consiste apenas em salvar-se da corrupção deste mundo por meio da fé e de uma atitude apropriada, mas em uma transformação interior do homem em Cristo efetuada pelo espírito de Deus que há de conduzir também à renovação interior e à salvação do mundo realizada pela graça de Deus: quer dizer à sua “santificação”.

Isto leva a um segundo aspecto: a salvação do mundo e a salvação do homem não podem ser separadas. A “santificação do mundo” – do trabalho – pressupõe e se entrelaça com a santificação da pessoa e a sua perfeição cristã. A santidade não deve ser procurada, por conseguinte, no afastamento do mundo. Considera ainda menos que a condição mundana do homem, especialmente o trabalho, constitua um obstáculo

ou um freio no caminho rumo à união com Deus e à perfeição no amor; vê-a, pelo contrário, como meio e caminho para elas.

Com esta perspectiva a “santidade” não se reduz à mundanidade, nem é vista como fruto do esforço humano. Tampouco se trata de uma “salvação por meio do trabalho”. É, pelo contrário, uma “salvaçãodo trabalho”, uma elevação da vida comum ao nível da vida da graça, ao plano sobrenatural. Para Josemaria Escrivá, o que é decisivo não é que nós, homens, levemos este mundo a Deus por nossos trabalhos e nossas “conquistas”; é Cristo que “atrai para Si”, quando nós nos esforçamos por colocar a Cruz de Cristo no cume de nossa atividade humana: quando fazemos com o amor de Cristo aquilo que fazemos (cfr. nota 8).

5. Consequências ascéticas e eclesiológicas. A Igreja como “barco do mundo”

A “afirmação do mundo” e o “amor ao mundo” parecem contradizer aquela experiência primária que a Bíblia põe em evidência: o “mundo” como inimigo da alma, como tentador e adversário de Deus. Não estão em luta permanente o amor ao mundo e o amor a Deus? O *ethos* puritano da santificação do trabalho vivia desta contraposição, assim como da tentativa de reorientar o amor ao mundo por meio do amor a Deus: uma atitude reta destinada unicamente à glória de Deus. O amor ao mundo era sempre um perigo, enquanto a distância do mundo e inclusive sua rejeição eram pressupostos do amor a Deus (cfr. nota 9).

Josemaria Escrivá não mantém uma “ascese dentro do mundo” (como se

sabe que o sociólogo alemão Max Weber caracterizava o *ethos* puritano do trabalho). O verdadeiro amor a Deus não significa para Escrivá “superação” nem “rejeição” do mundo. Trata-se de um amor ao mundo concreto, uma participação no amor a Cristo que salva e supera o pecado. “Amar o mundo” significa penetrar nele de um modo novo: *ao modo de Cristo*.

A vida cotidiana, as múltiplas ocupações no trabalho, a família, a sociedade, o amor entre o homem e a mulher, entre pais e filhos, são tarefa do homem redimido em Cristo, ao mesmo tempo que meio e caminho de união com Deus. O trabalho convertido em oração (serviço ao próximo e oferenda em Cristo, simultaneamente) é caminho de purificação interior, de aceitação amorosa da Cruz de Cristo; caminho de união com Deus propriamente

mística, realizada pelo Espírito Santo.

A missão da Igreja neste mundo alcança seu objetivo por esse caminho. A Igreja não é somente o barco que leva os homens à salvação eterna. É também o barco do mundo, tornado novamente navegável pelos membros da Igreja através da sua vida normal, com liberdade e reponsabilidade própria (não como o braço prolongado da hierarquia eclesiástica). Os leigos não são, em absoluto, simples passageiros: são também marinheiros, mecânicos de bordo, remadores, capitães e timoneiros (tudo isso também, naturalmente, no gênero feminino).

Eles o são, porém, com a liberdade dos filhos de Deus; a liberdade e a responsabilidade pessoal são parte essencial dessa normalidade da vida cotidiana. Em suas tarefas, na profissão, na família ou na política

ativa e em todas as partes o cristão se mantém sobre os próprios pés e atua com autonomia e responsabilidade, em união interna com a Igreja e segundo uma consciência cristãmente formada. Escrivá não oferece uma solução aos problemas deste mundo, exceto precisamente a seguinte: conceber a solução dos problemas do mundo como tarefa cristã, que cada um se propõe em seu trabalho comum e diário com toda a radicalidade do seguimento de Cristo. Cada um deve encontrar as soluções concretas por si mesmo. “Vida comum” significa também liberdade pessoal, exercício sob a própria responsabilidade dos direitos de cidadãos e dos direitos que correspondem ao posto de trabalho, e além disso, significa empenho para que os direitos dos outros também sejam respeitados. Em resumo, é isto o que Escrivá chamava “mentalidade laical”.

6. Mentalidade laical, amor à liberdade e espírito de não discriminação

Indubitavelmente, e decênios antes do Concílio Vaticano II, Josemaria Escrivá foi, dentro da Igreja Católica, um pioneiro da redescoberta de um espírito de um profundo respeito à liberdade, caracterizado pela rejeição de qualquer forma de coerção das consciências e do emprego da violência para levar os homens à verdade religiosa. Em uma das cartas que escreveu para a formação dos membros do Opus Dei insiste “na preocupação cristã por fazer que desapareça qualquer forma de intolerância, de coação e de violência no relacionamento dos homens entre si. Na ação apostólica também – ou melhor: principalmente na ação apostólica – não queremos que haja o menor assomo de coação”^[10]. Por se tratar de um carisma fundacional, este espírito era

parte essencial da pregação e da atuação de Escrivá desde o começo. Formulava isso, logicamente, com a terminologia do seu tempo. A grande maioria dos seus escritos datam de antes do Concílio, ocasião em que ainda não se tinha aberto o caminho para falar de um “direito à liberdade religiosa” como o faz a Declaração *Dignitatis humanae* do Concílio Vaticano II.

Escrivá emprega habitualmente a fórmula introduzida por Pio XI^[11] depois da experiência dos movimentos totalitários modernos e fala de “liberdade das consciências”, expressão que resume a doutrina católica de sempre sobre o direito de toda pessoa de não ser constrangida a atuar contra sua consciência.

A ideia do “direito à liberdade religiosa”, no entanto, proposta pelo Concílio Vaticano II vai além. Trata-se de uma doutrina jurídico-

política^[12]. Implica uma determinada concepção da sociedade e da política e afirma a limitação do poder temporal: ele não tem competência em matéria religiosa e deve atuar de modo neutro e imparcial. De acordo com o Vaticano II tal limitação também é reconhecida pela Igreja, e não é nada além do princípio da *substancial secularidade do Estado*.

A mensagem de Josemaria Escrivá não se encontra neste último nível. Constitui uma espiritualidade ou, melhor, um “espírito”. Um de seus traços é o espírito de liberdade e de responsabilidade pessoal que, no entanto, faz crescer as fórmulas tradicionais e se abre a uma compreensão mais ampla.

Escrivá entendia, certamente, o que, com a fórmula de Pio XI chamava “liberdade das consciências” no marco

das relações entre as pessoas e não no sentido jurídico-político em que se situa a doutrina do Concílio Vaticano II sobre o direito à liberdade religiosa. Pois bem, precisamente este espírito pregado sem interrupção pelo Fundador do Opus Dei explica sua profunda alegria pelo ensinamento conciliar, como testemunham suas palavras em uma entrevista em *Le Figaro* em 1966: “Defendi sempre a liberdade das consciências. Não compreendo a violência: não me parece apta nem para convencer nem para vencer; o erro se supera com a oração, com a graça de Deus, com o estudo; nunca com a força, sempre com a caridade. O senhor compreenderá que, sendo esse o espírito que vivemos desde o primeiro momento, os ensinamentos que o Concílio promulgou sobre este tema só podem causar-me alegria”^[13].

Escrivá interpreta neste contexto o *compelle intrare* de Lucas 14,23 que

se tornou célebre na história da teologia católica devido à sua utilização contra os donatistas por parte de Santo Agostinho: “Esse *compelle intrare* não significa violência física ou moral: reflete o ímpeto do exemplo cristão, que por sua vez manifesta na sua atuação a força de Deus”^[14]. E, como que reabilitando o espírito agostiniano, acrescenta as seguintes palavras do santo bispo de Hipona: “vede como o Pai atrai: deleita ensinando, não impondo a necessidade. Assim atrai para Si”^[15].

Depois do panorama exposto nas páginas precedentes, adquirem um significado muito especial afirmações como a seguinte: “na Igreja e na sociedade civil não há nem fiéis nem cidadãos de segunda categoria. Tanto no campo apostólico como no temporal, as limitações à liberdade dos filhos de Deus, à liberdade das consciências ou às

legítimas iniciativas são arbitrárias e injustas. São limitações que procedem do abuso da autoridade, da ignorância ou do erro dos que pensam que podem permitir-se o abuso de fazer discriminações nada razoáveis”^[16].
—.

Na mente do fundador do Opus Dei esta visão se apoia numa visão teológica profunda, adequada para superar restritas interpretações “confessionais” do mencionado princípio de não discriminação.

7. A caminho de uma sociedade cristã da modernidade: unidade de vida, liberdade e responsabilidade pessoal

Este breve esboço ficaria incompleto se não fizesse referência a outro aspecto no qual este espírito de amor pela liberdade e pela responsabilidade pessoal, promovido por São Josemaria, adquire suma importância: a atuação pública dos

fiéis cristãos leigos e a sua tarefa de ordenar a cidade terrena e as estruturas temporais segundo o espírito de Cristo. Trata-se de um tema amplo no qual se colocam mais uma vez as questões clássicas a respeito das relações entre o poder temporal e a autoridade espiritual da Igreja, representada agora no seio da sociedade política pela atuação dos leigos que tentam, fiéis aos ensinamentos da Igreja, fazer com que a sociedade humana seja conforme o espírito de Cristo.

Josemaria Escrivá falava de “unidade de vida” com uma perspectiva estritamente espiritual. Convidava a “saber *materializar* a vida espiritual”, para não cair na tentação “de levar uma vida dupla: a vida interior, a vida de relação com Deus, por um lado; e por outro, diferente e separada, a vida familiar, profissional e social, cheia de pequenas realidades terrenas”^[17].

É óbvio que esse ensinamento não deve ser entendido como um programa político-religioso a serviço da hierarquia eclesiástica e da sua específica missão pastoral. O fundador do Opus Dei vê os leigos – cristãos comuns, cada um nas circunstâncias particulares de sua vida – atuarem com consciência cristã, católica, com plena liberdade e autonomia; e colocar o mundo, não aos pés da *hierarquia eclesiástica* (por assim dizer), e sim aos pés de Jesus Cristo: colocar a Cruz de Cristo – o seu amor salvífico – no cume de todas as atividades humanas. O apostolado dos leigos não é para ele primariamente uma participação na missão da hierarquia; é uma participação na missão sacerdotal do próprio Jesus Cristo conferida diretamente pelo Batismo, embora realizada sempre em estreita união com os legítimos pastores da Igreja (o Romano Pontífice e os bispos em

união com ele) e em fidelidade a seu Magistério.

Escrivá não concebe os leigos, portanto, como um novo braço secular da Igreja; o apostolado deles não constitui a *longa manus* da hierarquia^[18]. Esta era, antes, a visão que guiava Pio XI ao promover a Ação Católica e a renovação de um “Estado cristão” que, *como poder temporal*, reconhece a Igreja católica como única voz da verdade divina. Pio XI propunha uma sociedade guiada por uma Igreja reconhecida pelo Estado como única e verdadeira mestra e guia dos povos. Via, igualmente, nos leigos organizados de modo eficaz e guiados pela hierarquia, um instrumento para alcançar esse fim em todos os âmbitos da sociedade. Somente assim, afirmava o Pontífice, se tornaria realidade o Reino de Cristo, quer dizer, a *pax Christi in regno Christi*, “a paz de Cristo no Reino de

Cristo”^[19]. Encontramos este lema de Pio XI citado no ponto 301 de “Caminho”. Escrivá, porém, entende isso de modo diferente.

Escrivá não pretende contrapor o apostolado dos leigos que ele promove com outras formas de apostolado. Amava a diversidade (a liberdade, em suma) também nos modos de realizar a única missão da Igreja. Tinha grande estima pelo trabalho realizado por tantos católicos – comprometidos na Ação Católica – a serviço da Igreja, tão rico e variado em função dos tempos e dos lugares; permanecia fiel, porém, ao carisma específico querido para o Opus Dei: “Nossa missão é diversa. Os outros trabalham muito bem; mas para trabalhar desse modo, estão eles. A nós, o que Deus pede é diferente, a fisionomia do nosso trabalho é outra: o nosso modo é laical, secular, de liberdade e de reponsabilidade pessoal. *Spiritus ubi*

vult spirat (Jo III, 8), o Espírito do Senhor sopra onde quer. E quis inspirar a Obra de Deus com uma finalidade e um caráter peculiares, dentro da unidade da Igreja”^[20].

São Josemaria Escrivá estava convicto da necessidade de que os cristãos, comprometidos na política e nos assuntos públicos – como todos os batizados – procurem impregnar todas as estruturas temporais com o espírito de Cristo. Vê os leigos atuarem em plena liberdade com a consequente responsabilidade pessoal, junto a outros homens que não compartilham sua fé.

Contempla-os como fermento, fundidos na massa dos homens, iluminando todas as atividades humanas com a luz da fé e espalhando entre os homens o sal da boa doutrina e da caridade de Cristo. A ideia do Reino de Cristo na sociedade não é um programa político para Escrivá: “Não encaro a

tarrafa dos cristãos na terra como se tivesse por fim fazer brotar uma corrente político-religiosa – seria uma loucura – nem mesmo com o bom propósito de infundir o espírito de Cristo em todas as atividades dos homens. O que é preciso situar em Deus é o coração de cada um, seja ele quem for. Procuremos falar a cada cristão para que lá onde estiver – nas circunstâncias que não dependem apenas da sua posição na Igreja ou na vida civil, mas também do resultado das mutáveis situações históricas – saiba dar testemunho, da fé que professa com o exemplo e com a palavra”^[21].

A influência cristã exercida pelos fiéis católicos sobre as estruturas sociais e a conformação de uma sociedade impregnada pela doutrina de Cristo se desenvolverão assim no espírito de amor à “legítima liberdade dos outros, numa pacífica e respeitosa convivência”. Embora

Escrivá nunca tenha pontificado sobre o direito civil à liberdade religiosa – esta não era sua missão – parece ter se antecipado ao que seria depois o espírito do Concílio Vaticano II. Este espírito levou a Igreja a reconhecer no nível jurídico-político a secularidade do Estado: não de um Estado laicista, e sim leigo, secular, que não dá preferência a nenhuma crença religiosa por sua pretensão de ser a única verdadeira, já que “a verdade não se impõe de outra forma, a não ser pela força da própria verdade”^[22].

8. Estado secular e pluralismo. A responsabilidade do cristão comum diante da história

A visão de São Josemaria Escrivá era indubitavelmente a de uma sociedade humana em que a verdade redentora de Cristo penetra a sociedade humana e todas as estruturas do mundo não pela força

da coação de um “braço temporal” da Igreja – o poder estatal – e sim mediante a unidade de vida dos cristãos que sabem viver sua vida cotidiana em liberdade e responsabilidade pessoal, como participação na missão sacerdotal de Cristo.

A liberdade e responsabilidade pessoal – enraizada na plena afirmação da secularidade do mundo moderno – como método e caminho de uma nova evangelização e penetração cristã deste mundo: isto é uma perspectiva realista?

Não há dúvida de que no curso do processo de secularização a Igreja perdeu uma grande parte de sua influência sobre a sociedade e sobre os homens; e há quem se pergunte se ainda há um futuro para o Cristianismo^[23]. Do ponto de vista histórico e sociológico é verdade que, como diz o sociólogo católico Franz

Xaver Kaufmann, o “desaparecimento da norma estatal de pertença eclesial” talvez seja a “causa mais elementar e de mais longa duração de seu retrocesso”, já que “a voluntariedade não pode nunca ser tão capilar como a constrição”^[24]. Do ponto de vista da fé e de uma perspectiva teológica deve-se dizer, no entanto, que a liberdade é sempre, em último termo, mais forte do que a constrição, porque a fé abre os corações dos homens à ação salvadora da graça divina, que transforma, recreia e produz os “frutos do Espírito”; enquanto a constrição, embora a curto prazo crie aparências de penetração religiosa, conduz a simples conformidade externa e acaba com a dissolução, como tantas vezes a história demonstrou. Em suma, a Igreja hoje é chamada novamente a crer na liberdade, como fazia São Josemaria: uma liberdade que se abre à força transformadora do Evangelho e da

graça de Deus, mas que é verdadeira liberdade. Por abrir o caminho a essa “secularidade cristã”, a mensagem de São Josemaria Escrivá será um fermento de notável importância.

Uma história “feita por cristãos” – cristãos comuns – será fruto dos esforços daqueles que graças à luz da fé sabem viver responsavelmente a própria liberdade e procuram que essa luz brilhe, respeitando sempre plenamente os direitos de liberdade de seus concidadãos, inclusive seu direito a errar, a estar no erro, ou a ser indiferentes^[25], e, ao mesmo tempo, tentam colaborar lealmente com todos os homens no amplo espaço de liberdade que uma cultura política secular e aberta permite a todo aquele que busca o bem comum. O respeito a essa liberdade criará o terreno que fará que a verdade nunca seja imposta pela força da coação em uma mistura infeliz de interesses espirituais e

temporais, mas apenas e unicamente, como disse o último Concílio “pela força da própria verdade”^[26]; permitirá também que a sociedade e todas as realidades temporais se conformem ao espírito de Cristo, mediante o exercício responsável de sua liberdade e direitos civis por parte dos cristãos.

9. Uma resposta não integrista e não fundamentalista à perene missão da Igreja

Assim, a meu ver, graças à sua peculiar combinação de mentalidade laical e caráter sobrenatural-apostólico, o espírito do Opus Dei permite dar uma resposta não integrista e não fundamentalista à perene missão da Igreja de transformar e renovar este mundo pela fé e amor de Cristo.

O “fundamentalista” ou “integrista” seria aquele cristão que pretendesse que é função do estado e de seu

aparato coercitivo implantar a integridade da doutrina moral e religiosa pelas leis e não somente aquilo que é indispensável para uma convivência ordenada e em justiça dos homens. É “fundamentalista” neste sentido quem não é capaz de distinguir entre o nível político e a integridade da verdade religiosa e que por isso deslegitima o processo democrático e suas instituições quando produz às vezes decisões que não correspondem à integridade da verdade católica, tal como é ensinada pela Igreja. Penso, porém, que hoje em dia chegamos a compreender a ideia fundamental do estado secular – leigo, confessionalmente neutro, não agressivamente laicista – e a própria Igreja defende hoje o caráter secular e leigo do poder político. Diante precisamente do desafio da cultura islâmica, que desde sua raiz e sua autocomplacência fundacional e ortodoxa é um integrismo político-religioso, devemos defender as raízes

cristãs da secularidade moderna, raízes essas que os próprios cristãos não reconheceram às vezes como tais. Chegar a um pleno reconhecimento delas constituiu um longo e penoso processo.

Vejo o espírito do Opus Dei, tal como foi transmitido por seu fundador, como um fermento essencial e poderoso desse processo.

Consequentemente opto pelo que se pode chamar “secularidade cristã”: uma sociedade na qual estão reconciliadas as exigências de verdade e de liberdade; onde a verdade redentora de Cristo penetra na sociedade humana e em todas as estruturas do mundo não pela força da coação de um “braço temporal” da Igreja – o poder estatal – mas mediante a unidade de vida dos cristãos que sabem viver sua vida normal em liberdade e responsabilidade pessoal, como

participação na missão sacerdotal de Cristo.

Martin Rhonheimer é professor de Ética e Filosofia Política da Universidade Pontifícia da Santa Cruz de Roma e sacerdote do Opus Dei.

Este texto reproduz a conferência que o Autor fez em 2 de março de 2007 nas Jornadas profissionais de atualização em comunicação institucional da Universidade Pontifícia da Santa Cruz.

^[1] Agradeço essa observação a Giorgio Faro; cfr também G.Faro, *Il lavoro nell'insegnamento del beato Josemaria Escrivá*, Roma 2000, p. 92.

[2] *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambrige, Mass. 1989). Do livro de Taylor, eu tomo também a metáfora do barco e dos passageiros (cfr p. 217).

[3] *Ibidem*, p. 223

[4] *Ibidem*, p. 225.

[5] In: J. Escrivá, *Conversaciones*, op. cit., nn. 113-123.

[6] *Ibidem*, n. 114.

[7] Carta de 31 de maio de 1954, cit. segundo: J.L. Illanes, *A santificação do trabalho*, Madri 1980, p. 40.

[8] Cfr. por ex. J. Escrivá, *É Cristo que passa*, op.cit., n. 183

[9] Taylor, op. cit., p.394.

[10] *Carta de 9 de janeiro de 1932*, n. 66

[11] Encíclica *Non abbiamo bisogno*, de 29 de junho de 1931, III, Enchiridion

delle Encicliche 5: Pio XI, Edição Dehoniane, Bolonha 1995, 815 (n. 780)

[12] Cfr. DH 2 (1045).

[13] J. Escrivá, *Conversaciones*, n.44

[14] J. Escrivá, *Amigos de Deus*, n. 37

[15] *Ibidem*, n. 57 ss

[16] *Carta de 11 de março de 1940*, n. 21.

[17] J. Escrivá, homilia “Amar o mundo apaixonadamente” n. 114, em *Conversaciones*

[18] Cfr. J. Escrivá, *Entrevistas*, n. 21.

[19] Cfr. *Enchiridion delle Encicliche*, 5, 43 d. (n. 37 – 39). Cfr. também Pio XI, Encíclica *Quas primas* sobre a Instituição da festa de Cristo Rei, *Enchiridion* 158 ss., sobretudo 183 s. (n.154 s.).

[20] *Carta de 5 de agosto de 1953*, n. 18,
2.

[21] J. Escrivá, *É Cristo que passa*, n.
183.

[22] DH 1 (1044).

[23] Cfr. F. – X. Kaufmann, *Quale
futuro per il Cristianesimo?*
Queriniana, Brescia 2002 (orig. *Wie
überlebt das Christentum?* Herder,
Friburgo i. Br. 2000).

[24] *Ibidem*, 118

[25] Cfr. DH 2. (1046).

[26] DH 1 (1044).

.....

.....

de-sao-josemaria-conteudos-
particularmente-relevantes-no-
contexto-atual/ (29/01/2026)