

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 pudesse 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

antisemitismo 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 “salvação *do 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 responsabilidade 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 comprehendo 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

tarefa 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 autocomplacênci a 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 abbiomo bisogno*, de 29 de junho de 1931, III, Enchiridion

delle Encicliche 5: Pio XI, Edição Dehoniana, 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. *Enchiridiom delle Encicliche*, 5, 43 d. (n. 37 – 39). Cfr. também Pio XI, Encíclica *Quas primas* sobre a Instituição da festa de Cristo Rei, *Enchiridiom* 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)