

STUDIA ET DOCUMENTA

RIVISTA DELL'ISTITUTO STORICO SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ

VOL. 17 – 2023

ISTITUTO STORICO SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ – ROMA

Studia et Documenta
Rivista dell'Istituto Storico San Josemaría Escrivá
Pubblicazione annuale
Volume 17, 2023

Comitato editoriale / Editorial Board

Direttore / Director:

Federico M. Requena
(*Ist. Storico S. Josemaría Escrivá, Italia*)

Vicedirettore / Assistant Director:

Santiago Martínez Sánchez
(*Università di Navarra, Spagna*)

Assistente editoriale / Editorial assistant

María Eugenia Ossandón
(*Pont. Univ. S. Croce, Italia*)

Sezione bibliografica /

Bibliographic section:

Onésimo Díaz
(*Università di Navarra, Spagna*)

Consulenti editoriali /

Editorial Consultants:

Francesc Castells
(*Arch. Gen. Prelatura dell'Opus Dei, Italia*)
Luis Cano
(*Ist. Storico S. Josemaría Escrivá, Italia*)
Alfredo Méndiz
(*Ist. Storico S. Josemaría Escrivá, Italia*)

Segretario / Editorial Secretary:

Fernando Crovetto
(*Ist. Storico S. Josemaría Escrivá, Italia*)

Amministrazione / Administration:

Javier Domingo
(*Ist. Storico S. Josemaría Escrivá, Italia*)

Comitato scientifico / Advisory Board

Constantino Áncel (CEJE, *Spagna*), José Andrés-Gallego (CSIC, *Spagna*), Antonio Aranda (Università di Navarra, *Spagna*), Catalina Bermúdez (Università della Sabana, *Colombia*), María Blanco (Università di Navarra, *Spagna*), Jaume Aurell (Università di Navarra, *Spagna*), Beatriz Comella (Universidad Nacional de Educación a Distancia, *Spagna*), John Coverdale (Seton Hall University, *Stati Uniti*), Álvaro Ferrary (Università di Navarra, *Spagna*), Johannes Grohe (Pontificia Università della Santa Croce, *Italia*), José Luis Illanes (Università di Navarra, *Spagna*), Manuel Martínez Neira (Università Carlos III di Madrid, *Spagna*), Mercedes Montero (Università di Navarra, *Spagna*), Julio Montero-Díaz (Università Internazionale della Rioja, *Spagna*), Antón M. Pazos (CSIC, *Spagna*), Pablo Pérez López (Università di Navarra, *Spagna*), Carlo Pioppi (Pontificia Università della Santa Croce, *Italia*), Josep-Ignasi Saranyana (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, *Città del Vaticano*), Adelaida Sagarra (Università di Burgos, *Spagna*).

Sommario

«A fin de que perduren las ideas sembradas»: las *Cartas* de san Josemaría

Presentación	
<i>Vicente Bosch</i>	7
Las <i>Cartas</i> de san Josemaría. Estudio para una cronología	
<i>Francesc Castells</i>	11
Las <i>Cartas</i> de san Josemaría. Hipótesis sobre su cronología y su género literario	
<i>Luis Cano</i>	31

Studi e note

Los ojeadores. Un largo viaje en 1948 para preparar la llegada del Opus Dei a América	
<i>Santiago Martínez Sánchez</i>	67
Mujeres mexicanas del Opus Dei en otras repúblicas americanas (1951-1956)	
<i>Mercedes Montero</i>	111
El Opus Dei en Estados Unidos (1957-1961): la región de Chicago	
<i>Federico M. Requena</i>	131
Una etapa del Colegio Romano de Santa María: el Instituto Internacional de Ciencias de la Educación en Castel Gandolfo	
<i>María Eugenia Ossandón Widow</i>	209
Las semanas de trabajo en los años fundacionales	
<i>José Luis González Gullón</i>	253

Notiziario	273
-------------------------	-----

Documenti

La <i>Carta</i> n.º 29 de san Josemaría Escrivá sobre la obra de San Gabriel <i>Luis Cano</i>	279
Resúmenes de los primeros círculos de la obra de san Rafael (enero – mayo de 1933) <i>José Luis González Gullón</i>	353

Sezione bibliografica

Nota bibliografica	385
---------------------------------	-----

Recensioni	417
-------------------------	-----

Schede bibliografiche	439
------------------------------------	-----

Elenchi bibliografici

Bibliografía sobre el Opus Dei, itinerarios e iniciativas apostólicas, 2014-2017 <i>José Mario Fernández Montes – Santiago Martínez Sánchez</i>	453
---	-----

SEZIONE BIBLIOGRAFICA

Recensioni

Antonio ARANDA, *El hecho teológico y pastoral del Opus Dei. Una indagación en las fuentes fundacionales*, Pamplona, Eunsa, 2020, 369 pp.

Nel panorama dei libri sugli insegnamenti del fondatore dell'Opus Dei, l'opera di Antonio Aranda Lomeña, *El hecho teológico y pastoral del Opus Dei*, pubblicato nel 2020 e subito oggetto di una seconda edizione nel 2021, occupa certamente un posto di rilievo. Va infatti considerato che le monografie strettamente teologiche non sono numerose se comparate con altre tipologie di lavori che riguardano san Josemaría Escrivá e il suo messaggio, fra le quali spiccano opere di ambito storico-biografico, canonistico, ascetico, ma anche volumi di carattere celebrativo e occasionale. La riflessione propriamente "teologica" sul carisma dell'Opus Dei risulta ancora oggi piuttosto limitata, almeno a livello di volumi come quello che qui presentiamo, sebbene non manchino articoli specialistici su temi ben definiti. La pubblicazione dell'*Opera omnia* a cura delle edizioni Rialp ha senza dubbio stimolato la riflessione teologica sugli scritti del fondatore dell'Opus Dei, ma se omettiamo l'esteso e profondo commento che Pedro Rodríguez ha dedicato a *Camino*, i restanti volumi dell'*Opera omnia* finora pubblicati, compresi quelli relativi alle *Cartas*, sembrano concentrarsi principalmente su aspetti ermeneutici, storici e contestuali. Vanno certamente ricordati i tre volumi pubblicati da Javier López ed Ernst Burkhardt, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual* (2010-2013) opera che mette in evidenza gli aspetti spirituali ed ascetici del messaggio del fondatore dell'Opus Dei, soprattutto in merito al contributo offerto da lui alla teologia spirituale della vita ordinaria, come dichiara il sottotitolo.

L'opera *El hecho teológico y pastoral del Opus Dei*, così lo notiamo, si muove lungo coordinate diverse. La prospettiva non riguarda espressamente la teologia spirituale (anche se vi contribuisce), ma interessa piuttosto l'intero ambito della teologia, soprattutto la teologia dogmatica, nella quale confluiscono riflessioni di ecclesologia, antropologia teologica e teologia della creazione. Ne risulta anche coinvolta la teologia fondamentale, specie per quanto riguarda il rapporto fra Chiesa e mondo e le riflessioni sull'apostolato cristiano e l'evangelizzazione. Ci piace pensare che il

volume di Antonio Aranda – già autore di uno studio teologico sul cristocentrismo di Escrivá (*El bullir de la sangre de Cristo. Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá*, 2000) – si ricollega idealmente agli studi di José Luis Illanes, *La santificación del trabajo* (1981), più volte rieditata e aumentata, e di Pedro Rodríguez, *Vocación, trabajo, contemplación* (1986). Il discorso sviluppato in quelle importanti monografie, che pareva essersi interrotto, viene adesso felicemente ripreso in un volume dalla sistematica originale, arricchito dall'accesso a praticamente tutte le fonti oggi disponibili presso l'Archivio Generale della Prelatura, con una dovizia di materiale non presente negli altri lavori citati.

È proprio l'attenzione esplicita alle fonti dichiarata nel sottotitolo (*Una indagación en las fuentes fundacionales*), fonti che l'Autore identifica e seleziona pazientemente come espressione del carisma originale del fondatore, a caratterizzare l'opera del teologo spagnolo. Egli compie una scelta precisa: identificare le locuzioni, i contesti redazionali e le cornici programmatiche entro le quali il fondatore introduce contenuti essenziali circa il carisma ricevuto da Dio. Aranda ne opera il riconoscimento non solo dal luogo e dall'occasione degli scritti, ma anche dal loro tenore linguistico, dal loro afflato pastorale e dalla reiterazione delle medesime idee e contenuti. Uno dei vantaggi di questa scelta ermeneutica è la possibilità di non dipendere troppo dalla cronologia degli scritti esaminati, sebbene l'Autore ne tenga certamente conto. Per sapere cosa di essenziale un santo abbia da dire e voglia consegnare, non è infatti determinante conoscere il *momento esatto* in cui egli abbia formulato e insegnato dei contenuti, quanto, invece, riconoscere le *modalità* e il *contesto pastorale-esistenziale* in cui tali contenuti siano stati espressi. Un preciso inquadramento cronologico si rende invece necessario quando si intendono istruire rapporti e dipendenze da altri autori, ma questa finalità resta, nel lavoro di Aranda, volutamente esclusa. Ciò che maggiormente interessa al teologo spagnolo è lasciar parlare il fondatore, individuando quei contesti redazionali e pastorali che godono di speciale autorità. A prima vista, la scelta di non citare fonti che non siano gli stessi testi di san Josemaría potrebbe risultare inconsueta per un lavoro di indole teologica. Si tratta di una decisione comunque lecita che va rispettata. Resta sempre la possibilità, diremmo la necessità, che lavori successivi continuino a valutare il pensiero di Escrivá nel contesto di importanti autori del Novecento e degli stessi documenti del Magistero ecclesiale, *in primis* quelli del Concilio Vaticano II, anche alla luce della cronologia coinvolta.

Un secondo elemento caratterizzante è rappresentato dalle quattro domande-guida che l'Autore pone a san Josemaría al momento di interrogarlo idealmente sui contenuti del carisma ricevuto: ¿Para qué?, ¿Quién?, ¿Cómo? ¿Qué? Ovvero: *Per quale finalità* il fondatore vuole (e Dio vuole) questa nuova Fondazione? *Chi* dovrebbe realizzarla? *Secondo quali aspetti della sequela Christi e con quali mezzi spirituali* tale finalità dovrebbe essere compiuta? E, infine, *Cosa* è questa Fondazione nell'organismo e nell'unica missione della Chiesa cattolica? Per quanto ovvie possano sembrare, affidare a queste domande la struttura portante di uno studio teologico rappresenta una certa novità nell'analisi di un carisma. Nei confronti dell'Opus

Dei, e in modo analogo nei confronti di altre realtà della Chiesa, si è portati di solito ad esaminare il “prodotto finale”, ciò che si ha di fronte, per dedurne specificità e compiti, per poi verificarne i collegamenti con le origini. Aranda sceglie invece di accostarsi ad un contenuto originario non deducendolo in modo analitico o descrittivo, ma illustrandolo per via eziologica, quasi cercando di comprenderne le cause “ontologiche”. L’Autore opera in questo modo lungo tutto il volume, prendendo come falsariga, più volte riproposta, l’affermazione di san Josemaría riportata nella Lettera n. 22 che reca la data del 15 agosto 1953: «Cuando Dios Señor Nuestro, el día 2 de octubre de 1928, suscitó su Obra, dentro del Cuerpo Santo de la Iglesia, le dio una finalidad específica; y con ella, un espíritu peculiar y el modo apostólico de trabajar, que le es propio» (cfr. p 19).

Prima di procedere all’illustrazione dei contenuti della monografia, le quattro domande poste da Aranda meritano un breve commento. Quale rapporto esse hanno con lo scorrere del tempo, con l’inevitabile flusso della storia, con il mutare dei contesti nel mondo e della Chiesa? Sono esse capaci di dirci in modo normativo cosa quel carisma fondazionale è stato ed è destinato ad essere in futuro? L’Autore è persuaso che esse posseggano una sufficiente forza e chiarezza, e che difficilmente verrebbero messe in crisi dallo scorrere del tempo. Le prime tre domande (¿Para qué?, ¿Quién?, ¿Comó?), ovvero capire per quale fine una specifica missione viene suscitata nell’unica missione salvifica della Chiesa, chi deve realizzarla e a quali aspetti della vita cristiana essa in modo particolare si ispira, procurano una conoscenza senza dubbio normativa per identificare, al di là del tempo, cosa quella specifica missione sia, nella sua natura, nel suo essere e nel suo modo di operare. Sono questi, a nostro avviso, i tre cardini sui quali l’analisi di Aranda si poggia e l’Autore ne è certamente consapevole riservando ad essi i primi tre capitoli di cui il volume è composto. La quarta domanda (¿Qué?), che occupa il quarto ed ultimo capitolo, riteniamo meriti qualche precisazione. In realtà, a nostro avviso, essa presenta due diverse direttrici. La prima, ancora tipicamente teologica, cerca di indicare in qual modo le precedenti tre risposte (quale sia la sua finalità, quali i suoi attori e quale il suo modo di seguire Gesù Cristo) determinano cosa l’Opus Dei (o una qualsiasi altra Fondazione nella Chiesa) possa essere o non essere, cosa possa fare e cosa non possa o non debba fare. La seconda direttrice, invece, cerca di cogliere quali implicazioni nascano per una sua collocazione ecclesiale, canonica e istituzionale. Pur collegate fra loro, le due direttrici non sono identiche: la prima manifesta un completo ancoraggio alla natura del fenomeno teologico-pastorale come esposto e studiato, della quale si può argomentare con successo l’invarianza nel tempo, mentre la seconda risulta assai più dipendente dalle soluzioni canoniche, contestuali ed ecclesiali che, in linea di principio, potrebbero avere anche una certa evoluzione lungo la storia. Nella Chiesa cattolica, tale evoluzione non è regolata dal carisma dell’una o dell’altra Fondazione, bensì dal carisma della Chiesa nel suo insieme, ovvero dallo Spirito Santo e dalla sua creativa e molteplice azione nella storia degli uomini. In tal senso, ci pare di poter sostenere che dovrà essere la Chiesa, cioè lo Spirito Santo, a dover dire come un carisma da Lui donato debba esprimersi in modo

istituzionale. Non potendo contraddire Sé stesso, lo Spirito ispirerà la Chiesa in modo coerente ai carismi da Lui elargiti, ma secondo modalità che nessuno potrebbe a priori determinare per il futuro. A nostro giudizio, dunque, la quarta domanda resta la più delicata e potrebbe ammettere formulazioni anche diverse da quelle proposte dall'autore. Una certa parte dei contenuti esposti nel capitolo IV non sono poi molto diversi da quelli trattati nel capitolo II (identità dell'attore) o nel III (modi di porre in pratica la missione). Secondo il nostro modo di vedere, il nucleo *teologico* di cosa l'Opus Dei debba essere nella Chiesa discende in modo consequenziale dalle risposte fornite alle prime tre domande (primi tre capitoli), sufficiente a determinarne gli aspetti *canonici* all'interno della legislazione della Chiesa. Questi ultimi, sebbene immersi in un contesto storico mutevole, dipendono dal primo.

Della ricerca di Aranda diversi commentatori potranno mettere in luce, come logico, risvolti differenti. È pertanto possibile che quelli che ci apprestiamo adesso a segnalare trovino minore o maggiore rispondenza nella sensibilità o nei pensieri di chi legge. Siamo interessati a porre in evidenza come i testi selezionati e commentati da Aranda siano in grado di individuare, nel carisma del fondatore dell'Opus Dei, chiavi ermeneutiche non certo nuove, ma rese adesso più evidenti, meglio formulate e capaci di articolare in modo più efficace quanto giace nel fondamento e quanto da quel fondamento discende in modo derivato. Poiché il lettore potrà facilmente individuare i testi in lingua spagnola, ci limiteremo a indicare le pagine del volume che corrispondono ai commenti che qui presentiamo: la frequentazione dei testi è tuttavia essenziale per fornire una base documentale a quanto cercheremo qui di riassumere.

Una prima riflessione concerne la prima domanda proposta da Aranda: qual è la finalità l'Opus Dei, perché lo Spirito l'ha suscitata? Se interrogassimo chi vive lo spirito dell'Opus Dei, perché ne fa parte, o i molti più numerosi uomini e donne che seguono gli insegnamenti di san Josemaría, le risposte pervenute sarebbero più o meno le seguenti: proclamare la chiamata universale alla santità, promuovere la santificazione della vita ordinaria, ricordare la nostra condizione di figli di Dio, santificare il lavoro, promuovere l'apostolato dei laici, diffondere la dottrina della Chiesa, evangelizzare. Sebbene collegate fra di loro e sebbene dicano tutte qualcosa di vero, queste affermazioni hanno valore e portata diseguali. Esse sono tutte *delle risposte*, ma potrebbero far correre il rischio di sbiadire o indebolire *la risposta* alla domanda. Dicono tutte qualcosa di vero, ma lo dicono in un modo non sempre conclusivo o davvero qualificante. Si pensi, ad esempio, che nessuna istituzione della Chiesa può avocare a sé il "carisma" di chiamare tutti alla santità, perché tale chiamata è il Vangelo stesso ed ogni battezzato, laico, religioso o sacerdote, ha il compito di ricordarlo. Santificazione del lavoro e santificazione della vita ordinaria, poi, potrebbero non essere la stessa cosa: un malato immobile in un letto non ha in senso stretto un lavoro o un'occupazione e forse nemmeno una vita "ordinaria", eppure san Josemaría non avrebbe difficoltà ad ammettere che costui partecipa a pieno titolo della missione dell'Opus Dei. Così il "senso della figliolanza divina", più volte indicato come il nucleo del rapporto fra l'uomo e Dio predicato dal fondatore dell'Opus Dei, non

può “qualificare” l’Opus Dei distinguendo chi vi fa parte da chi non vi appartiene. Deve esserci un bandolo che lega tutte queste componenti, senza assolutizzarle, una luce che ne mostra i “riverberi”. A partire dai testi di Escrivá presentati da Aranda risponderemmo che la finalità dell’Opus Dei non può esprimersi formalmente in una sola frase, per quanto ben riuscita, ma la si comprende ricorrendo ad un’articolazione non improvvisata di concetti. Proviamo ad esporli così: riportare il mondo a Dio attraverso il lavoro e la trasformazione delle realtà terrene, perché, purificate dal peccato e riordinate, le attività umane assumano la *forma* di Cristo, santificandole dal di dentro, nella storia e *in saeculum*, specie informando il lavoro, e per estensione, ogni attività umana gradita a Dio, con le virtù proprie del cristiano, quelle che scaturiscono, cioè, dalla consapevolezza della sua condizione filiale nei confronti di Dio. I testi di Escrivá sulla finalità dell’Opus Dei presentati da Aranda riportano al centro *il lavoro in Cristo*, facendone a nostro avviso il bandolo della matassa capace di tenere insieme tutto il resto. Anche un carattere dello spirito dell’Opus Dei da tutti sottolineato qual è il “senso della nostra figliolanza divina”, viene qui illuminato nella giusta luce e collocato nel luogo che gli è proprio. Senza il lavoro, nell’Opus Dei il senso della propria figliolanza divina non direbbe quasi più nulla. La figliolanza divina non è un’assicurazione sulla vita che garantisce il successo di ogni cosa, né una confortante consolazione per affrontare i momenti difficili, bensì la condizione del soggetto che, attraverso la santificazione del lavoro e la trasformazione del mondo sta partecipando alla *missione del Figlio*, riportare tutte le cose al Padre nello Spirito, facendone *la sua missione*. Riteniamo che uno dei meriti dell’analisi di Aranda in merito a questa prima domanda (¿Para qué?) sia collocare con chiarezza l’asse santità-mondo-lavoro al centro della missione dell’Opus Dei, come il Fondatore dice di averla ricevuta da Dio. La santificazione della vita ordinaria, la ricerca della santità in mezzo al mondo, il senso della figliolanza divina, l’apostolato attivo ed evangelizzatore, lo spirito secolare e laicale, sono tutti riverberi della luce che promana da questo asse. Dal modo in cui santità, mondo e lavoro si intersecano e si illuminano a vicenda possono dedursi ed esplicitarsi, a nostro avviso, le varie componenti che profilano la missione dell’Opus Dei. Si tratta dunque di tre poli: a) tendere alla santità nella pienezza della figliolanza divina; b) amare il mondo, conoscendolo nei suoi dinamismi e rispettando la sua legittima autonomia; c) esercitare un lavoro conferendo la *forma Christi* alle attività umane. Se perdessimo anche solo uno di essi ci si allontanerebbe dal nucleo di questa missione: la si potrebbe apprezzare, fomentare o perfino sostenere in modo indiretto, ma non incarnarla come soggetto.

L’intero capitolo I del volume *El hecho teológico y pastoral del Opus Dei* ha il merito di raccogliere in modo ordinato i “riverberi” della luce fondativa santità-mondo-lavoro (cfr. pp. 48-52). Per ciascuno di essi vengono scelti brani opportuni del fondatore e proposti intelligenti commenti. Ogni titolo di sezione o sottotitolo di questo capitolo mostra al lettore uno in particolare di tali riverberi. Essi vanno tenuti tutti insieme, non separati. Il modo in cui essi vengono classificati ed esaminati non è analitico, ma “prismatico”: la luce è unica, sempre la stessa, molteplici i riflessi. Dei

tre poli, santità, mondo e lavoro, i testi di Escrivá mostrano il forte senso cristologico. Lo è la *santità*, ovvero la vita divina partecipata nei credenti, perché solo accedendo a Cristo-Figlio si può essere santi come figli nel Figlio; lo è il *mondo*, perché, mediante la *lex incarnationis* il Verbo lo ha assunto pienamente su di sé ad eccezione del peccato (che accade nel mondo ma non è parte del mondo); lo è il lavoro, perché Gesù di Nazaret, figlio di Giuseppe artigiano, ha voluto lavorare per molti anni come carpentiere. Se il fine di ogni essere umano è identificarsi con Cristo-Figlio, la missione dell'Opus Dei è fare propria la missione del Figlio che lavora, il quale *tras-forma* le realtà materiali e redime il mondo, riportando il creato nello Spirito al Padre.

Il capitolo II è dedicato a una riflessione sul *soggetto* chiamato a realizzare la finalità delineata nel capitolo I. I testi proposti da Aranda pongono immediatamente in luce un risultato: è la vita dei primi cristiani, assai meglio di altre caratterizzazioni, a far comprendere chi sia il soggetto della missione corrispondente a tale finalità. Il comportamento dei primi discepoli di Gesù di Nazaret durante l'epoca apostolica ed immediatamente post-apostolica, non viene additato dal fondatore come un esempio fra gli altri, un semplice riferimento strumentale utile per la sua predicazione. La vita dei primi cristiani svolge invece il ruolo di un luogo ermeneutico essenziale per comprendere il carisma fondativo dell'Opus Dei, saperlo spiegare agli altri e favorire la sua diffusione (cfr. pp. 100-115). Chi ha dimestichezza con gli scritti di Escrivá vi riconosce con facilità il suo frequente rimando al discepolato cristiano dei primi secoli, spesso suffragato da numerose citazioni degli Atti degli Apostoli. L'analisi di Aranda fa comprendere che tale ricorso è profondo e sistematico, guidato da precise finalità "fondative": il fondatore lo sceglie in modo esplicito per poter spiegare cosa sia l'Opus Dei e quale sia la vita di coloro che sono chiamati da Dio a realizzarla nell'epoca contemporanea. Soggetto di questa missione è il cristiano che lavora in mezzo al mondo, che ha assunto la piena consapevolezza della dignità, ma anche della responsabilità apostolica ed ecclesiale corrispondente alla sua condizione di battezzato.

I testi indicano ancora una volta che si tratta di un soggetto *che lavora*, che esercita una professione o un lavoro manuale, un lavoro pubblico, cioè riconosciuto e apprezzato, perché la sua identificazione con Gesù Cristo deve necessariamente attraversare questo snodo, non contingente ma essenziale per ciò che Dio chiede alla nuova Fondazione. Sorprende la forza con cui Escrivá torna, anche nei testi del presente capitolo, sul ruolo del lavoro, presentandolo come l'asse attorno al quale deve realizzarsi la santificazione del soggetto e come condizione per tutti, nessuno escluso, per prendere parte alla missione dell'Opera. Un testo tratto dalla Lettera n. 31, che reca la data del 25 gennaio 1961, fra i molti suggeriti, è assai esplicito al riguardo (cfr. pp. 121-122). Il lavoro, in sostanza, è condizione che caratterizza il soggetto, determinandone non solo la personale santificazione, ma anche l'azione apostolica, consistendo quest'ultima nel trasformare le attività terrene in Cristo (conferendo loro la *forma Christi*), precisamente mediante il lavoro, per riportarle al Padre nello Spirito. Si veda in proposito tutta la sezione n. 4 del capitolo II e le riflessioni teologiche suggerite dall'Autore (cfr. pp. 138-148). Certamente Escrivá parla della santi-

ficazione dei “doveri di stato”, ovvero quelli conseguenti dal ruolo sociale, familiare, professionale, civile o magari anche istituzionale che il soggetto occupa, doveri che fanno pensare alla “santificazione della vita ordinaria”; ma tali doveri sono sempre citati con qualche collegamento all’azione dell’uomo che lavora, mai visti come luogo isolato o aggiuntivo nel quale esercitare le virtù cristiane.

I testi fondativi sottolineano l’integralità della dedizione del soggetto alla missione ricevuta, tale da caratterizzare l’intera esistenza. Questa *totalità* non viene indicata o stabilita sulla base di rapporti umani (associativi, giuridici, ecc.) con la nuova Fondazione e la sua missione ecclesiale, ma ancorata su una base sacramentale (battesimo) e cristologica (identificazione con Gesù Cristo). La dedizione completa alla finalità della Fondazione non si realizza, per il soggetto, mettendo da parte tutto il resto, bensì assumendolo tutto, informandolo, illuminandolo, conferendogli un nuovo significato. Siamo ancora una volta di fronte alle conseguenze della ben nota *lex incarnationis* che l’identificazione del cristiano con Cristo necessariamente richiama e coinvolge. La totalità della donazione alla missione è basata, in sostanza, sul fondamento del battesimo, del quale i testi di Escrivá sottolineano la dimensione vocazionale (cfr. pp. 122-126). Se la missione all’Opus Dei è una “vocazione” – e così viene presentata dal suo fondatore – questa è radicata nella vocazione battesimale, la attualizza, la determina, la orienta verso un’attività specifica nella Chiesa. La condizione *secolare*, sia del soggetto sia della missione alla quale egli partecipa, discende allora con normalità dal profilo che il soggetto stesso occupa nel mondo. La secolarità non è qualcosa che qualifica per distinguere o identifica per separare, rispetto agli altri cristiani, coloro che si dedicano alla missione dell’Opus Dei: essa è piuttosto una “condizione di possibilità” senza la quale quella missione, appunto, non sarebbe possibile. Nel cuore dei testi del fondatore in merito all’identità del soggetto della missione, Antonio Aranda evidenzia la dimensione familiare: il soggetto è membro di una famiglia, insieme ai suoi fratelli e alle sue sorelle, uniti da una comune figliolanza a Dio-Padre in Cristo e, nell’Opera, a chi è per loro Padre (cfr. pp. 159-175). Anche la dimensione familiare discende dalla condizione battesimale e non ha bisogno di ulteriori specificazioni ecclesiali, sociali, giuridiche, perché riproduce semplicemente ciò che i primi cristiani realizzavano nelle loro vite, anche per quanto concerne l’unione con i propri Pastori. La diversità delle condizioni personali – matrimonio, celibato, uomini, donne, sacerdoti e laici, diverse tipologie e ruoli nella società – non separano l’unicità della vocazione e della missione, ma rivelano tutta l’ampiezza del soggetto della missione. Se lo stato religioso non rientra nel soggetto di tale missione non è per aver qualcosa in meno, bensì per aver qualcosa in più, ovvero una specifica consacrazione religiosa, rispetto alla condizione secolare propria dei fedeli laici.

La finalità della nuova Fondazione tracciata nel capitolo I e affidata al soggetto delineato nel capitolo II, si dovrà realizzare, secondo i testi fondativi di Josemaría Escrivá, mediante mezzi specifici e non improvvisati, anch’essi in armonia con quanto prima visto. I testi raccolti e commentati da Antonio Aranda nel capitolo III intendono rispondere appunto al “come” realizzare la missione dell’Opus Dei.

In questo capitolo del volume non si parla di “attività”, di tipologie di interventi, di modalità concrete con cui essere presenti nella società e nella Chiesa. Diviso in due parti (I. Elementos centrales del espíritu fundacional e II. Rasgos característicos de la praxis ascética y apostólica del Opus Dei, y Formación específica), questo capitolo sviluppa in fondo quanto già esposto nei primi due, dettagliando, precisando, esplicitando. Non deve sorprendere allora la ricomparsa di temi già visti in precedenza: dimensione cristologica, importanza essenziale del lavoro, fondamento battesimale, secolarità... Queste caratteristiche generano adesso uno “stile” di essere e di operare, mediante il quale il soggetto è Opus Dei e *realizza* l’Opus Dei. Le attività e i modi concreti di presenza varieranno nel corso del tempo e con il mutare dei contesti storico-geografici nei quali la Fondazione svolgerà la sua missione, ma dovranno tutti riflettere *los elementos centrales y los rasgos característicos* delineati dai testi che l’Autore raccoglie in questa parte del suo volume. Essi sono rappresentati, in questo capitolo assai più che negli altri, non solo dai documenti qualificati “fondativi”, ma anche dal complesso della predicazione di san Josemaría raccolta in numerose omelie e libri spirituali, luoghi che tuttavia ripropongono, in una cornice pastorale e narrativa, quanto visto nella luce iniziale che diede origine alla Fondazione.

Se ci è concessa un’osservazione, avvertiamo la mancanza, in questo capitolo, di testi che parlino dell’apostolato dei membri dell’Opus Dei nelle forme specifiche che esso assume. Non ci riferiamo alle modalità, certamente cangianti nel tempo, con cui i fedeli dell’Opus Dei sarebbero stati chiamati ad evangelizzare la loro epoca, ma a ciò che discende dalle luci della Fondazione ed è destinato a permanere nel tempo; come, ad esempio: la stretta collaborazione fra sacerdoti e laici, il ruolo delle donne dell’Opus Dei nei loro specifici apostolati, la capacità dei fedeli laici di predicare la parola di Dio e impartire una vera direzione spirituale, nonché il diritto-dovere di ricevere una formazione teologica necessaria per svolgere tale ruolo. Sono testi senza dubbio presenti, in documenti altrettanto fondativi come sono le *Istruzioni*, e certamente in molte delle *Cartas*, e avrebbero potuto arricchire ulteriormente il quadro. Si potrebbe forse obiettare che non sia stata ancora sviluppata un’ecclesiologia in grado di spiegare tutto ciò in modo compiuto, ma il punto è proprio stimolare a realizzare una teologia capace di interpretare quest’opera di evangelizzazione, seguendo il desiderio del fondatore che, una volta consolidata la vita, comparisse anche la riflessione teologica ad interpretarla. Pur proponendosi di rispondere al “Come?”, il capitolo III torna dunque, in alcune sue parti, ad accrescere e specificare quanto illustrato a proposito della finalità e del soggetto, scendendo meno nei particolari delle attività apostoliche dei membri dell’Opus Dei, lasciando aperti possibili sviluppi in tal senso, i quali dovrebbero saper distinguere ciò che potrebbe essere provvisorio da ciò che invece non lo è.

Può sorgere spontaneo chiedersi se *los elementos centrales y los rasgos característicos* che l’Autore enuclea nella Seconda Parte II del capitolo III (cfr. pp. 239-308) identificano ciò che altri chiamerebbero una “spiritualità”, ovvero un modo caratteristico di esercitare la vita cristiana entro una specifica Istituzione della Chiesa. Nella Chiesa coesistono infatti diverse spiritualità come espressioni della medesima *sequela Christi*,

ciascuna delle quali sottolinea, a suo modo, uno specifico aspetto della vita cristiana: spiritualità mariana, spiritualità missionaria, spiritualità del lavoro, della solidarietà sociale, della vita consacrata, ecc. Nella mente del fondatore, la vita di coloro che realizzano la missione dell'Opera sarebbe stata espressione di una "spiritualità dell'Opus Dei?". Dai testi selezionati da Aranda, risulta chiaro che non siamo di fronte ad una "spiritualità fra le altre". Se il termine "spiritualità" indica un modo peculiare e specifico di nutrire, vivere e promuovere la vita cristiana, sottolineando un particolare corredo di virtù e indicando un settore definito di azione apostolica, allora la predicazione di san Josemaría non delineava una "spiritualità dell'Opus Dei". Per quanto prima visto, il soggetto della missione opera lungo tutto lo spettro del lavoro e della vita ordinaria, in forza del suo battesimo e della sua identificazione con Cristo, non privilegiando specifici criteri di comportamento o settori di azione, ma conferendo piuttosto una *forma* al proprio essere ed operare nella Chiesa. Per questa ragione i testi di Escrivá impiegano spesso il termine *spirito*, preferendolo a spiritualità.

Gli elementi teologici e pastorali che consentono all'Opera – ovvero a coloro che ne vivono lo spirito – di realizzare la sua missione ecclesiale, vengono illustrati da Aranda in modo strutturato, allegando come di consueto alcuni testi chiave del fondatore. L'Autore pone in primo luogo il *fondamento cristologico*, ancora centrato sull'imitazione di Gesù Cristo lavoratore e dei suoi 30 anni di vita ordinaria; segue *la piena secolarità e l'amore appassionato al mondo*, che unisce in armonia tra loro una mentalità laicale e un'anima sacerdotale; vi concorre ancora *l'amore alla libertà e alla responsabilità personale*, che discendono dalla dimensione secolare del soggetto; è segnalata *l'unità di vita*, fondata sulla vita di orazione e che comprende, ancora una volta, la testimonianza di un apostolato vissuto sul lavoro, partecipando all'opera redentrice di Gesù Cristo, quasi corredimendo con lui. La prassi ascetica ed apostolica è innervata dalla dimensione cristologica. Centrali i testi di Escrivá con i quali egli chiede ai fedeli dell'Opus Dei di vivere come *alter Christus, ipse Christus*, raggruppati da Aranda attorno a tre programmi: rivestirsi di Cristo, vivere in Cristo, far conoscere Cristo. Vi concorrono il senso della figliolanza divina, il primato della carità, la centralità dell'Eucaristia, il rapporto filiale con Maria. Alla domanda su "come" raggiungere la finalità dell'Opera, i testi del fondatore rispondono ancora parlando di apostolato di amicizia e di confidenza e di una profonda, intima unità fra vita spirituale e formazione teologica.

Il quarto ed ultimo capitolo, nel quale vengono esaminate l'identità teologica e la forma canonica dell'Opus Dei secondo le luci ricevute dal suo fondatore, è più breve dei precedenti e pare ruotare, come detto in precedenza, attorno a due direttrici. L'identità teologica, ovvero cosa sia (¿Qué?) la nuova Fondazione, ha come snodo essenziale la vocazione battesimale e tutto ciò che da essa discende: ogni configurazione ecclesiale dell'Opera dovrà partire da questo riferimento. Dovrà essere un'istituzione i cui membri si muovano con libertà e responsabilità personali, liberi di dedicarsi ad ogni lavoro professionale e a tutte le occupazioni umane oneste (cfr. p. 323) allo scopo di portare a compimento la finalità dell'Opera, quella di riportare il mondo a

Dio attraverso il lavoro. Essi sono fra loro legati come membri di una famiglia cristiana, partecipando tutti della medesima missione apostolica; non hanno bisogno di “penetrare” nella società, perché nella società vivono già e vi operano (cfr. p. 325) rispondendo ad una vocazione divina di cui la vocazione professionale è parte integrante (cfr. 329). Il loro legame non è fondato su un fenomeno associativo, perché a “convocare” – come sempre nella Chiesa – è la Parola di Dio, non gli accordi umani o il diritto positivo (cfr. pp. 331-333). Se una veste civile e giuridica si rende necessaria, questa assomiglierebbe piuttosto ad un contratto civile per la prestazione di servizi gratuiti (cfr. p. 340). Anche laddove il bene dell’Istituzione richiedesse di mettere temporaneamente da parte la propria attività professionale per dedicarsi ad incarichi di governo e di formazione al servizio dei membri dell’Istituzione medesima, come può accadere in ogni famiglia, ciò dovrà essere fatto con mentalità professionale e mantenendo un rapporto con il mondo mai interrotto. I testi di Escrivá sono espliciti nel precisare in cosa la missione e i vincoli dei membri dell’Opus Dei si diversificano da quelli propri dei membri degli Istituti religiosi e da coloro il cui vincolo con l’Istituzione produce un cambiamento di stato canonico, richiede la formulazione di voti o conferisce al soggetto una specifica consacrazione (cfr. pp. 325-330).

Per quanto riguarda la conformità fra l’attuale inquadramento canonico dell’Opus Dei come Prelatura personale e la volontà o le previsioni del fondatore a partire dai suoi scritti fondativi, Aranda si limita a riportare brani della bolla pontificia *Ut sit* (1982) e della Lettera pastorale di mons. Alvaro del Portillo datata novembre 1982, documenti dai quali si evince che Escrivá era al corrente degli sviluppi del decreto del Concilio Vaticano II *Presbyterorum ordinis*, n. 10 circa l’introduzione di missioni pastorali appartenenti alla struttura gerarchica della Chiesa aventi una natura personale e non territoriale. Egli vedeva nelle strutture di giurisdizione personale previste dal Concilio la soluzione canonica adeguata per proteggere il carisma ricevuto e permettere l’armonico espletarsi della missione ecclesiale della nuova Fondazione. La minore estensione di questa tematica all’interno del volume di Aranda è facilmente comprensibile, se si pensa che la maggior parte degli studi sull’Opus Dei riguardano l’ambito canonico, opportunamente approfondito già in molteplici lavori, fra i quali il più importante resta, alla data odierna, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, pubblicato nel 1989 da A. de Fuenmayor, V. Gómez-Iglesias e J.L. Illanes.

Come ogni lavoro, anche il bel volume di Antonio Aranda apre verso nuovi approfondimenti e sviluppi. La metodologia innovativa dell’Autore, quella di individuare i testi fondativi a partire dai contesti di più evidente valore programmatico e maggiore densità di significato, potrebbe essere applicata anche per esaminare altre questioni di certo rilievo. Ci limitiamo a menzionare un approfondimento che, alla luce dell’odierna situazione sociale ed ecclesiale, riteniamo di particolare importanza.

I testi di Josemaría Escrivá relativi alla finalità della nuova Fondazione, come abbiamo visto, sono fortemente centrati sulla missione di rendere i battezzati consapevoli della dignità della loro vocazione e fornir loro la possibilità di giungere alla

pienezza della vita cristiana mediante la santificazione del lavoro e della vita ordinaria. Missione ampia, generale, in grado di raggiungere ogni ambiente e circostanza di vita. Il “destinatario” di questa missione, come si evince dagli scritti proposti, è principalmente il battezzato, il fedele cristiano: esso viene raggiunto con lo scopo di “accendere una luce che è rimasta spenta”, “svegliare dal sonno”, stimolare ad “una vita che lasci traccia”, “riscaldare i cuori tiepidi”. Le espressioni potrebbero moltiplicarsi, ma chi ha familiarità con le opere di questo santo riconoscerà in queste espressioni delle esortazioni tipiche della sua predicazione. Escrivá ha di fronte a sé cristiani che desidera vivano la pienezza della loro fede, non si imborghesiscano e non si lascino sopraffare da una mentalità materialista e anti-religiosa. Questo modo di vedere la missione di una nuova Fondazione negli anni ‘30 del secolo scorso corrispondeva ad una situazione socio-ecclesiale in cui la maggior parte degli uomini e delle donne erano stati raggiunti già dalla predicazione evangelica e avevano ricevuto il battesimo cristiano. I mezzi di formazione ascetica, dottrinale e spirituale, che Escrivá cominciò a rendere operativi nella sua nuova Fondazione erano proporzionati a questo scenario e quasi “ritagliati” su di esso. A partire dagli anni 1960, con l’estensione dell’Opus Dei in Paesi di tradizione non cristiana e con la forte accelerazione della secolarizzazione dell’Europa, la missione dell’Opus Dei si è imbattuta in situazioni nuove: compaiono esortazioni che incoraggiano un apostolato *ad fidem*, il fondatore si preoccupa della scarsa formazione culturale-religiosa delle nuove generazioni, crescono gli appelli alla coerenza cristiana nell’ambito delle professioni, perché fortemente segnate dall’individualismo e dalla mera ricerca di profitto economico. Tuttavia, la “missione” sembra restare la stessa e restano tali anche i mezzi per raggiungerla. A partire dagli ultimi decenni, la sociologia della religione e i contemporanei studi sociali ci pongono di fronte ad un panorama fortemente mutato e in corso di ulteriori più rapidi cambiamenti. I trend manifestano che il cristianesimo è destinato a retrocedere in tutti i Paesi industrializzati e in pochi decenni la grande maggioranza dei cittadini europei non avrà ricevuto il battesimo cristiano né avrà ricevuto un annuncio evangelico qualificato. Qualcuno potrebbe allora pensare che l’apostolato cristiano non potrà più consistere, per semplici ragioni numeriche, nel riscaldare i cristiani tiepidi o nel risvegliare i battezzati dal sonno, ma dovrà piuttosto concentrarsi sul parlare di Dio e di Gesù Cristo a chi non ne ha sentito parlare. La nuova evangelizzazione che impegna la Chiesa cattolica dagli anni ‘80 del secolo corso si sta ormai dotando di una pastorale che assomiglia sempre di più a ciò che chiamiamo il “primo annuncio” della fede.

A questo punto potrebbe sorgere una domanda: è la missione dell’Opus Dei, come “vista” dal suo fondatore e illustrata dai suoi testi fondativi, adeguata per espletarsi anche in questo panorama sociale ed ecclesiale fortemente mutato? Detto con altre parole: può una missione come prima delineata partecipare anch’essa all’impegno generale della Chiesa verso il “primo annuncio” o dovrà restare concentrata soprattutto su compiti di formazione dei battezzati? O ancora: contiene la “peculiare missione pastorale” per la quale la Chiesa ha istituito l’Opus Dei come Prelatura un preciso

compito e ruolo all'interno della nuova evangelizzazione? Riteniamo che alle precedenti domande si possa e si debba rispondere affermativamente. Tuttavia, mostrare l'inclusione originaria della missione evangelizzatrice (come oggi noi la intendiamo) all'interno del carisma dell'Opus Dei e del suo messaggio, richiede un'adeguata fondazione teologica e non può essere affidato a poche, semplici citazioni. In sostanza, andrebbe favorita un'analisi teologica del carisma dell'Opus Dei che sappia evidenziare nei testi e nella predicazione del suo fondatore la presenza di una finalità di evangelizzazione di ampio respiro, che vada ben oltre il risveglio dei dormienti (per dirlo in qualche modo) e sia capace di partecipare al cammino di una "Chiesa in uscita", per impiegare un'espressione cara a Francesco. L'universalità di un messaggio centrato sulla santificazione del lavoro e la portata generale e pervasiva di una predicazione basata sulla *lex incarnationis*, assicurano che la partecipazione della finalità dell'Opus Dei al primo annuncio di Cristo è implicita e operativa; essa va però messa in luce con intelligenza teologica, sapendo entrare con competenza e profondità nel dibattito contemporaneo. Un ottimo riferimento, a nostro avviso, lo offrono i numerosi testi della *Gaudium et spes* in forte sintonia con il messaggio predicato anni prima da san Josemaría, capaci non solo di ricordare ai credenti quale sia il rapporto fra Chiesa e mondo, ma anche di indicare a tutti gli uomini, e dunque anche ai non credenti, quale sia il valore storico, cosmico diremmo, delle attività umane, quando queste vengono assunte dal mistero dell'Incarnazione e illuminate dal mistero pasquale di Cristo. Siamo persuasi che la dimensione *kerygmatica*, di annuncio e di evangelizzazione, sia ben presente nel carisma dell'Opus Dei, e lo sia anche nell'esperienza e nell'apostolato di tanti suoi membri che lavorano in Paesi non cristiani, sebbene, forse, non sia stata ancora del tutto esplicitata. Saper presentare oggi il pensiero di Josemaría Escrivá tenendo conto di questo nuovo scenario non è più un'appendice opzionale, ma rappresenta uno snodo necessario per mostrare l'attualità del suo messaggio e il suo ruolo ecclesiale in una storia guidata dallo Spirito.

Giuseppe Tanzella-Nitti

Fernando CROVETTO, *La Acción Católica de Pío XI en España. La influencia de la experiencia italiana (1929-1936)*, Pamplona, Eunsa, 2021, 450 pp.

Questo ottimo libro è frutto della seconda tesi dottorale di Fernando Crovetto, ricercatore dell'Istituto Storico San Josemaría Escrivá, discussa presso l'Università di Navarra (la prima era stata in teologia, ma sempre su temi storici, presso la Pontificia Università della Santa Croce). Esso tratta del tentativo di strutturazione dell'Azione Cattolica Spagnola dal 1929 al 1936, cioè a dire alla fine della dittatura di Miguel Primo de Rivera y Orbaneja e negli anni della Seconda Repubblica; nel sottotitolo si pone una delle principali questioni su cui l'autore s'interroga, ovvero l'influsso dell'esperienza italiana; infine l'immagine della copertina è assai indicativa di un altro elemento importante di questo

studio: si tratta di una fotografia del nunzio apostolico Federico Tedeschini scattata a Barcellona nel 1934, e rende presente fin da quando il lettore prende in mano il libro un attore fondamentale della storia narrata: la Santa Sede.

Il libro si apre con un capitolo (“La Acción Católica de Pío XI en España e Italia”, pp. 13-59) che presenta il grande progetto di Pio XI, progetto di riconquista della società attraverso l’Azione Cattolica: terminata la Prima Guerra Mondiale, che aveva aperto una profonda crisi del mondo liberale, da tutti i punti di vista (culturale, economico, politico, sociale), si aprivano per i cattolici strade di ricristianizzazione di molti ambienti. Il modello che il papa lombardo prediligeva era quello dell’Azione Cattolica Italiana, la quale però, doveva in buona misura la sua strutturazione ai difficili rapporti tra Chiesa e regime fascista. Ad ogni modo la Santa Sede mostrava un desiderio di trasferire anche in Spagna il modello italiano. Nella nazione iberica l’apostolato laicale ristagnava e, da lungo tempo, soffriva per la cronica divisione (per motivi ideologici, dinastici, culturali) esistente nel mondo cattolico della penisola.

Segue un capitolo (“Estatutos de la *Azione Cattolica italiana* y de la Acción Católica española: Estatutos y organización interna”, pp. 61-131) che pone in parallelo, mostrandone somiglianze e differenze, gli Statuti dell’Azione Cattolica Italiana del 1931 e i Principios y Bases de la Acción Católica Española del 1934. Gli statuti italiani davano ampio spazio alla gerarchia e allontanavano l’associazione dalla politica, perché vedevano in questo una maniera di difendersi dal regime fascista. In Spagna il nunzio Tedeschini cercò di limitare la preponderanza avuta dall’arcivescovo di Toledo (primate di Spagna) nell’Azione Cattolica, sia per motivi di struttura organizzativa, sia perché aveva relazioni piuttosto tese con il card. Pedro Segura, che al tempo deteneva questo titolo. Dunque il nunzio fece in modo che la sede centrale non fosse a Toledo, ma a Madrid, e alla fine il presidente laico Ángel Herrera Oria fu colui che poté prendere in mano l’istituzione. Le caratteristiche impresse al modello spagnolo furono la partecipazione all’apostolato gerarchico, l’universalità (nel senso che tutti i fedeli potevano a far parte dell’associazione), e l’unità e centralizzazione sotto la direzione di una Junta Central (in questo v’erano differenze con l’Italia dove, dopo gli scontri col regime del 1931, la centralizzazione fu piuttosto menomata dall’accordo che permise però alle sezioni giovanili di sopravvivere al tentativo fascista di distruggerle). Per la struttura organizzativa, Crovetto mostra come a grandi linee l’associazione spagnola seguì il modello quadripartito italiano (uomini, donne, giovani e ragazze), e mostra un certo qual parallelismo tra il ruolo del gruppo proveniente dalla Lombardia e la Asociación Católica Nacional de Propagandistas come lievito dell’intera organizzazione: l’autore sottolinea però con giudizio che tale ruolo fu molto più chiaro nel caso iberico che in quello del vicino paese latino.

Il terzo capitolo (“La dependencia de la jerarquía: participación en el apostolado jerárquico”, pp. 133-193) mostra una dinamica problematica interna all’Azione Cattolica Spagnola, cioè a dire la relazione tra le strutture di governo dell’associazione e i vescovi; in Italia in problema non era sentito per due motivi: la dipendenza dai vescovi era necessaria come “ombrello” di difesa dal regime fascista; e gli autorevoli

interventi diretti di Pio XI, molto interessato al buon funzionamento dell'istituzione, favorivano la collaborazione. In Spagna invece, nel periodo studiato in questo libro, vi fu un contrasto non irrilevante tra il presidente della Junta Central, Ángel Herrera Oria (al tempo ancora laico) e vari vescovi; il nunzio in genere appoggiò il primo, difendendolo dagli attacchi dei presuli.

Segue un capitolo dedicato alla formazione cristiana dei membri dell'associazione ("Dimensión espiritual y religiosa de la Acción Católica italiana y española", pp. 195-245): in esso sono descritti i modi che esistevano in ambedue i paesi, per offrire ai membri una solida preparazione dottrinale e spirituale, attraverso la presenza di sacerdoti scelti all'uopo; assai importanti erano gli esercizi spirituali. Non si trattava però solo di una conoscenza teorica, ma di insegnare con una pratica coerente a vivere come cristiani, aspirando a una santità laicale; a questo fine era importante presentare degli esempi, attraverso l'avvio di consone cause di canonizzazione: ad esempio di Giuseppe Moscati, Alberto Marvelli, Cecilia Eusepi, Pier Giorgio Frassati, Pina Suriano, Odoardo Focherini, Josef Mayr-Nusser; per la Spagna si trattò soprattutto di giovani martirizzati nella dura persecuzione che imperversò durante la Guerra Civile Spagnola, soprattutto nei primi mesi, nella zona repubblicana.

Il quinto capitolo verte sulla questione dell'educazione ("Dimensión educativa-formativa de la Acción Católica española", pp. 247-293): da un secolo ambito di battaglia tra cattolici e liberali, essa divenne per la Chiesa una questione sempre più complessa e urgente con l'avvento della Seconda Repubblica, che diede avvio a una dura politica anticlericale. L'Azione Cattolica offrì un importante contributo nella difesa dei "diritti della Chiesa" in campo educativo e lottò per la libertà delle istituzioni private, e inoltre cercò di preparare un nutrito gruppo di giovani intellettuali (alcuni dei quali si formarono anche all'estero) per dotare il mondo cattolico di una vera e propria *élite* culturale adeguatamente competente. Inoltre, seguendo quanto era avvenuto in altri paesi (Belgio, Svizzera, Francia, e soprattutto più recentemente in Italia) l'associazionismo cattolico si fece promotore, insieme con la gerarchia, di una università cattolica, con i Cursos de Santander e il Centro de Estudios Universitarios.

La sesta sezione del libro è pure assai interessante: essa concerne infatti la dimensione sociale dell'Azione Cattolica ("Dimensión social de la Acción Católica española", pp. 295-338), soffermandosi sui progetti rivolti alla classe operaia (una vera sfida per una istituzione cattolica nella Spagna del tempo); sono ricordati gli insegnamenti e le denunce profetiche, al proposito, degli ecclesiastici José Gafo (domenicano), Maximiliano Arboleya e José Gallegos Rocafull. Si passa quindi in rassegna le realizzazioni dell'Instituto Social Obrero e dei circoli di studio sulla dottrina sociale della Chiesa; queste iniziative stavano cominciando a dare i loro frutti incipienti, ma lo scoppio della Guerra Civile non permise ad esse di giungere a maturazione.

L'ultimo capitolo tratta della relazione tra Azione Cattolica e politica, problematica non solo spagnola nella storia dell'associazione ("La Acción Católica y la política: *al di fuori e al di sopra di ogni politica*", pp. 339-403). Dopo una rassegna del pensiero di Leone XIII, Benedetto XV e Pio XI al riguardo, così come appare dai documenti

pontifici, Crovetto passa ad analizzare la posizione di Azione Cattolica e la politica nel quadro della Seconda Repubblica Spagnola; l'accettazione del nuovo regime causò la frattura coi cattolici monarchici, e quindi le accuse di eccessiva collusione con il partito di centrodestra CEDA. Queste critiche, dirette *in primis* a Herrera Oria, furono promosse anche dal card. Pedro Segura, espulso nel 1931 dal Governo repubblicano ed esule a Roma; Herrera fu invece difeso a spada tratta, come già detto, dal nunzio Federico Tedeschini. La polemica si attenuò per la partenza di Herrera per la Svizzera, al fine di iniziare gli studi che lo avrebbero condotto al sacerdozio. Il capitolo termina presentando due relazioni posteriori, del 1936 e 1937, di Isidro Gomá, primate di Spagna, e di Ildebrando Antoniutti, incaricato d'affari della Santa Sede presso il governo dei militari ribelli: ambedue lamentano un'eccessiva autonomia dell'Azione Cattolica di Herrera rispetto alla gerarchia.

Il libro di Crovetto offre davvero uno studio esaustivo dell'Azione Cattolica Spagnola dal 1931 al 1936, svizzerando le diverse problematiche e presentando una grande massa documentale. Esso sarà interessante e utile per lo studioso di storia religiosa e per quello della storia della Spagna contemporanea, ma anche per coloro che si dedicano a studi sull'Opus Dei: infatti, il periodo cronologico e lo spazio geografico sono gli stessi che videro i primi passi dell'Opera, anch'essa impegnata, seppure con una spiritualità e con modalità distinte da quelle dell'Azione Cattolica, nell'apostolato laicale. Inoltre, alcuni personaggi del libro ebbero importanti relazioni con Josemaría Escrivá, come Herrera Oria (su questi rapporti lo stesso Crovetto ha pubblicato un ottimo articolo nella rivista che ospita questa stessa recensione), o come il nunzio Tedeschini, che più avanti sarebbe divenuto cardinale protettore dell'Opus Dei.

Carlo Pioppi

Santiago MARTÍNEZ SÁNCHEZ – Fernando CROVETTO (editores), *El Opus Dei. Metodología, mujeres y relatos*, Cizur Menor, Thompson Reuters Aranzadi, 2021, 396 pp.

El volumen recoge aportaciones alrededor de tres ejes: metodologías en torno a la historia del Opus Dei, el papel de las mujeres en la historia (especialmente las del Opus Dei) y el contexto religioso español de los años cuarenta y cincuenta. Aunque no hay una estructura que marque editorialmente la importancia de cada aportación, no todas tienen la misma entidad temática ni consistencia metodológica, cuestión inevitable en este tipo de publicaciones que siguen a un encuentro de especialistas. Un primer juicio general sobre la publicación es que hay solidez en la consulta de fuentes archivísticas en las investigaciones monográficas (la gran mayoría) y solvencia en los escritos metodológicos.

Cada eje se inicia con una aportación de carácter general. Del primero con unas “Reflexiones epistemológicas en torno a la historia del Opus Dei” interesa especialmente su llamada a tener en cuenta las demandas de la sociedad al escribir la historia del Opus Dei, que ha de traducirse en una escritura comprensible y atractiva primero; y luego, en el vislumbrar en ella temas de interés general, a la vez que se ofrece su perspectiva global. En fin: una historia que sea clara en sus explicaciones, coherente en sus afirmaciones y contextualizada en su tiempo.

Siguen las reflexiones de González Gullón con una propuesta sobre la periodización de la historia general de la Obra. La cronología que se ofrece encuentra la dificultad de la proximidad, inevitable en estos momentos. Quizá la pormenorización (seis etapas para ochenta años) sea excesiva, y a la vez vinculadas a la persona que hace cabeza en la Obra en cada una de ellas, lo que implicaría revisar los criterios sobre los que se establece. Podría ayudar el atenerse más a las etapas que marca la historia general de la Iglesia y sobre esa división básica situar los hitos del acontecer histórico de la Obra.

En la vida de cada persona incide de modo simultáneo muchas circunstancias, con distintas intensidades en cada momento, que lleva a tomar sus decisiones. En ello centra Méndiz su escrito. Las biografías intentan dar cuenta de ellas en cada situación. En el caso de las personas del Opus Dei su pertenencia a la Obra es una. Parece normal por tanto que uno de los factores –no necesariamente el más activo siempre– que explique esos “actuales” sea precisamente ese, lo que justifica que la institución tenga un lugar en los relatos biográficos correspondientes. El salto a la prosopografía lo escribe Onésimo Díaz. Se centra en las primeras generaciones de miembros del Opus Dei, aunque las limitaciones numéricas y las relaciones previas de amistad para estos años implique el manejo prudente de las caracterizaciones.

Tienen un carácter más monográfico las otras dos aportaciones de completan esta parte primera. Una es un elenco documental sobre fuentes disponibles para el estudio de la historia del Opus Dei en Estados Unidos. Lo escribe Federico Requena. La relevancia es doble. La primera, la marca la importancia misma del país: su protagonismo internacional en tantos órdenes. La segunda, es el carácter orientador del trabajo, que puede servir de guía para investigar la trayectoria de la Obra en otros estados, en concreto la localización de fuentes que recojan cómo vieron la Obra las distintas personas y entidades que se relacionaron con ella: “algo” que llegaba “de fuera” y “para algo” que, al parecer, se necesitaba allí. La otra aportación monográfica de María Jesús Coma y María Eugenia Ossandón tiene un carácter muy distinto: se centra en el análisis exhaustivo de una fuente –el boletín que se envió desde aquella ciudad a todas las personas que se localizaron para retomar el contacto con ellas. Una iniciativa de san Josemaría secundada por quienes le acompañaban allí. Se analiza contenido, receptores y consecuencias directas de aquel empeño.

El segundo bloque se encuadra bajo el título “Mujeres”. Consuelo Flecha hace un recorrido muy interesante sobre la historia de las mujeres y los estudios de género en la edad contemporánea. Para el lector interesado en la historia de las mujeres del

Opus Dei abre una panorámica muy sugerente: desde los referidos a quienes han formado los órganos de gobierno de la sección de mujeres, hasta las más destacadas en la vida pública: política, cultura, arte, comunicación, actividad empresarial... Y si se cambia la perspectiva de las personas a los temas, podría enfocarse algunos sobre la religiosidad de las mujeres de la Obra (rasgos propios de género al asumir el espíritu de la Obra), si es que tuvieron una específica y en qué momento y en qué país y en qué sentido; la centralidad de las mujeres en los procesos históricos de la propia institución... La aportación de Inmaculada Alva constituye un estado de la cuestión que enuncia ya el título “La historia de las mujeres del Opus Dei: balance y propuestas”. Desde un enfoque realista se reconoce una producción aún escasa, aunque no falten ya aportaciones de interés que pueden citarse como una producción académica prometedora. Se da igualmente cuenta de una línea de trabajo que da crédito exclusivo a planteamientos manifiestamente hostiles, sin atender a la mínima crítica histórica exigible a cualquier otra investigación. También se señalan fuentes que pueden ayudar a entender la historia de las mujeres del Opus Dei: desde luego las existentes en el Archivo General de la Prelatura; pero también las depositadas en archivos de acceso abierto: desde el del CSIC, al de la Acción Católica y el de la Universidad de Navarra.

Se abren después varias monografías de entidad diversa. Una sobre las primeras supernumerarias españolas (1951 a 1963, con dos excepciones en 1945 y 1948). Se ofrecen dato sobre la evolución de su número, el ritmo de incorporaciones, su distribución por ciudades y su perfil profesional, bastante semejante –como cabía esperar– del conjunto global de las españolas de clase media y alta (y algunas de clase baja). Se han manejado entrevistas en profundidad y documentación del AGP sobre diarios de centros y convivencias e historias de vida de algunas de las protagonistas. La relación de aportaciones de carácter más general se cierra con un enfoque desde la sororidad de la relaciones de varias mujeres de la Obra que iniciaron la labor apostólica en Estados Unidos y México. Quizá un enfoque explicativo que ayude a exponer la confianza y colaboración que supone la fraternidad. Esas redes informales de colaboración estuvieron especialmente presentes en los comienzos de estos dos países. Lo favorecía su relativa proximidad y la lejanía física con Roma y sus deseos de colaboración por compartir objetivos. Todo ello convirtió las dificultades y las ventajas de unas y otras en ocasión muchas veces de apoyo y ayuda recíprocos.

El resto de las aportaciones en este apartado recogen aproximaciones biográficas de diversas mujeres del Opus Dei: dos agregadas (Elena Blesa y Piedad de la Cierva) y una numeraria (Mercedes Eguíbar). De ellas se sigue su entorno familiar de origen: una familia acaudalada con actividad en Caracas y Barcelona y que retorna finalmente a América, con la propia biografiada (Elena); otra, una apasionada de la Ciencia que encontró en su propia familia ese afán y ese interés (Piedad) y la prudencia de una familia con padre funcionario, aunque de alto nivel, sujeto a las limitaciones de ingresos y posibilidades de nuevas actividades, en un país que se modernizaba, de la clase media de la época (Mercedes). La documentación es cercana y personal en los tres casos. Eso permite plantear –especialmente para ampliaciones inmediatas– tra-

victorias personales que se encuentran en medio de avatares comunes a sus entornos cambiantes; pero que no constituyeron limitaciones a sus respuestas respectivas a las exigencias que implicaba en campos tan distintos su pertenencia a la Obra.

El tercer bloque se abre como los anteriores con una aportación de carácter general que sirve de marco a los estudios siguientes sobre aspectos concretos del asociacionismo católico en las décadas de los cuarenta y cincuenta. Joseba Louzao presenta sus reflexiones sobre tres conceptos (secularización, católicos y confesionalismo) que conforman tres polos de referencia para los estudios sobre lo que se ha dado en llamar “nacionalcatolicismo”. El relato desvela cómo lo que parecía la “solución española” a la necesidad de construir entornos católicos en cada país que hicieran posible una dimensión pública de la vida de la iglesia, acabó constituyendo un auténtico y serio problema para la jerarquía. Aquel actuar desde dentro del estado para que la legislación recogiera los principios de la doctrina social de la Iglesia, poco a poco, la convirtió en cómplice de un régimen que el propio Vaticano estaba interesado en cambiar hacia otras fórmulas desde el Concilio.

Crovetto aborda el estudio de las iniciativas de la Acción Católica española desde los años cuarenta. Sin ser exclusiva, la preocupación fundamental de sus dirigentes fue la “recristianización” de las masas. A esta inquietud le precedió una etapa en que se buscó la promoción de las vocaciones sacerdotales. Por otra parte, la dicotomía entre la atención de las minorías dirigentes, tan específica de la asociación, y esa necesidad de volcarse en la acción pastoral en los ambientes obreros, supuso una cierta tensión que la práctica acabó resolviendo con el recurso a la “especialización”. García Ocón estudia las congregaciones marianas en los años cuarenta: expone sus características en esos años para pasar luego a la espinosa cuestión de cuantos tipos de santidad se definían y las contradicciones que implicaba esta categorización en el propio desarrollo de esta asociación: ¿animar a mejorar a sus miembros que solo alcanzarían su fin si profesaran como religiosos?

Las iniciativas de los propagandistas en los años cuarenta y cincuenta (Cristina Barreiro) muestran que fue el grupo católico con mayor importancia en la vida pública de aquellas dos décadas. En lo político, por su presencia en los gobiernos y en las principales líneas de altos cargos. Además, pusieron en marcha obras de singular importancia. La de mayor calado probablemente fue la Editorial Católica, tanto por sus diarios y su revista *Criterio*, como por la Biblioteca de Autores Cristianos. Empresas de envergadura que posicionaron a los propagandistas como el grupo editorial más importante al margen de la prensa oficial, por más que el control estatal fuera férreo. En el orden de la educación universitaria tanto el CEU como el Colegio Mayor San Pablo jugaron un papel relevante en la formación de universitarios y en la promoción de sus propios cuadros.

Santiago Martínez desde una documentación inédita y de gran interés (epistolarios de quienes se incorporaron a la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz) ha tratado de explicar los motivos que llevaron a estos a solicitar la admisión; cuáles fueron sus rasgos comunes y como se les impartió la formación propia de la Obra. La mayoría

fueron curas rurales, lo que en principio aleja sospechas de pretensión de control sobre el “alto clero”. Los admitidos recibieron la atención espiritual de sacerdotes numerarios que buscaba una sensibilidad que dignificara la identidad y la misión del clero. La documentación, fresca, llena de iniciativas apostólicas y manifestaciones de disponibilidad, muestra cómo estos sacerdotes extendieron el espíritu de la Obra en ambientes rurales y apoyaron algunas de las iniciativas que la entonces asociación puso en marcha. El libro se cierra con la aportación de Luis Cano sobre los primeros supernumerarios del Opus Dei. Su propósito específico es “analizar como evolucionó la visión de san Josemaría sobre los miembros del Opus Dei sin compromiso de celibato” entre 1930 y 1950. Desde la primera fecha consta ya que la figura de los supernumerarios estaba en la cabeza del Fundador. Serían tanto el grupo más numeroso, como “su primera línea de actuación evangelizadora”. Se hace un recorrido sobre las primeras admisiones en este periodo de tiempo, la actividad directa y los escritos de san Josemaría sobre este tema y algunos testimonios al respecto. Tiene especial interés la consideración de que la santificación de lo ordinario constituye el núcleo esencial de la vocación a la Obra por más que esa normalidad pueda desarrollarse en dos contextos: el del celibato apostólico y el de la vida abierta al matrimonio.

El volumen no tiene un capítulo conclusivo. Lo único relativamente semejante a eso está en la presentación, en su último párrafo y ciertamente la publicación facilita un mejor conocimiento de la vida del Opus Dei en las décadas de los cuarenta y cincuenta. Es verdad también que abre interrogantes sobre los que cabrán nuevas publicaciones, pero este primer eslabón tiene indudable interés, también, por sí mismo.

Julio Montero-Díaz

Ermanno TUBINI, *Don Ferdinando Rancan: I luoghi, i volti, le stagioni*, Ares, Milano, 2022, 235 pp.

Don Ferdinando Rancan (1926-2017) è stato il primo sacerdote italiano ad appartenere alla Società Sacerdotale della Santa Croce. Incardinato nella diocesi di Verona sin dalla sua ordinazione, avvenuta nel 1953, dopo alcune vicissitudini e dopo aver compiuto gli studi in Scienze Naturali all'Università La Sapienza di Roma, conobbe l'Opus Dei proprio in quella città. Un breve riassunto della sua vita era stato già delineato nel numero 15 della rivista *Studia et Documenta* riguardo alla sua autobiografia (“Un somarello e la sua storia. La storia della mia vocazione sacerdotale e del mio incontro con l'Opus Dei”), curata da don Ermanno Tubini, suo amico e sacerdote della Prelatura dell'Opus Dei.

Partendo dallo spunto fornito da un'omelia pronunciata a Nazareth nel 1964 da Paolo VI, il nuovo lavoro di Tubini si svolge con un certo rigore, cercando “i luoghi, i tempi, i costumi, il linguaggio, i sacri riti...” per presentare un profilo completo di

don Ferdinando. Decisamente apprezzabile, dal punto di vista storico, è l'attenzione alle fonti: l'autore, oltre a riferirsi all'autobiografia edita, attinge alle "Conversazioni domenicali" che raccolgono i ricordi dei suoi familiari (la sorella e i nipoti) e a una serie di agende e documenti conservati attualmente nell'archivio "Ferdinando Rancan", presso la residenza universitaria "Pontenavi" di Verona. Tuttavia, Tubini non si limita all'accesso agli scritti: ripercorre i luoghi dell'infanzia e della giovinezza di don Rancan, incontra – oltre ai parenti – i suoi concittadini e altre persone che lo hanno conosciuto o che hanno avuto notizie delle sue vicende, i medici che lo hanno seguito negli ultimi anni della sua malattia, ecc. Cerca di ricostruire il più accuratamente possibile gli eventi e le motivazioni, anche cercando di appianare alcune incongruenze che emergono dal raffronto delle fonti. Per esempio, quando appaiono divergenze, tra l'autobiografia e le "Conversazioni", sul nome della suora che ha indirizzato il piccolo Ferdinando agli studi superiori e che lui ha voluto incontrare nuovamente dopo la sua ordinazione, Tubini si reca alla Casa Madre delle Sorelle della Misericordia, che reggevano l'orfanotrofio in cui Ferdinando è stato ospitato nell'infanzia, e verifica quale suora sia in ospedale, nel 1953, quando il giovane sacerdote la va a trovare. Interessante è anche la breve ricostruzione storico-artistica di alcuni luoghi legati alle vicende di Rancan: l'abbazia di Maguzzano, la pieve dei Santi Apostoli a Verona.

Il libro si compone di 13 capitoli ed è arricchito dall'elenco delle opere di Rancan, dalla cronologia della sua vita e da un piccolo album fotografico.

Nei primi quattro capitoli l'autore ripercorre gli elementi principali della prima parte della vita di Ferdinando, dalla nascita fino al seminario. La stesura non segue un andamento cronologico, perché unisce rievocazioni personali di Tubini, riguardanti gli ultimi anni della vita di Rancan, agli anni di gioventù di quest'ultimo. Compare, in questi capitoli (come poi accade anche successivamente) molto dell'autore, delle sue impressioni, dei suoi ricordi (vale la pena sottolineare che, comunque, egli è stato testimone oculare di alcuni episodi della vita del protagonista della biografia). Inoltre, alcune ricostruzioni dell'ambiente e dei luoghi e alcuni incontri riportati in questi capitoli sono legati alla preparazione di una presentazione del "Somarello" da parte di Tubini nel maggio 2019. Accanto ai primi anni di vita del piccolo Ferdinando troviamo una cronaca degli ultimi giorni di vita di colui che è diventato don Ferdinando, con vari cambi di tempo e prospettiva che non sempre rendono lineare la lettura.

Nei capitoli quinto e sesto viene approfondito il periodo del seminario del giovane Rancan, specialmente le difficoltà dovute alla guerra (la fame, la paura, il bombardamento del seminario) e al periodo storico, insieme alle incomprensioni del vescovo di Verona, preoccupato per possibili derive esistenzialiste e filoprotestanti che possano colpire anche i seminaristi. Per questo motivo, l'ordinazione di Rancan viene rimandata fino al 1953, ma nel frattempo (capitoli dal 7 al 9) egli, dopo un anno a Maguzzano, inizia gli studi universitari a Roma.

Di interesse per la storia dell'Opus Dei sono i capitoli dal 10 in poi, in cui si dettaglia come l'ormai sacerdote viene a conoscenza dell'istituzione e come vi aderisce. Insieme ad alcune ricostruzioni raffrontabili con le fonti, vengono presentate in questi capi-

toli varie ipotesi verosimili, ma non sempre confrontabili con dati che possano fornire risposte. Come mai a Roma, il direttore spirituale di Rancan, un gesuita, gli indica di approfondire la conoscenza dell'Opus Dei come possibile itinerario vocazionale? Perché il vescovo di Verona, dopo il 1961, cambia idea su questa istituzione dopo aver concesso il permesso per l'apertura di centri dell'Opera nella sua diocesi? Tubini cerca di valutare le possibili cause di questi e di altri avvenimenti, confrontandosi anche con alcuni testimoni che vi hanno assistito in prima persona, ma non è possibile darne una lettura certa.

Per quanto riguarda l'Opus Dei, la storia di don Ferdinando, primo sacerdote aggregato della Società Sacerdotale della Santa Croce (Tubini riporta, in alcuni momenti, la denominazione allora vigente "oblato" poi modificata, negli anni, in "aggregato") riflette molto bene la natura di questa sua appartenenza. Al punto 36 degli Statuti dell'Opus Dei – pubblicati dalla Santa Sede insieme alla Costituzione apostolica "Ut sit" nel 1982 ma che raccolgono il diritto particolare dell'Opus Dei anche precedente a quella data –, la Società Sacerdotale della Santa Croce è definita come "un'associazione di chierici intrinsecamente unita alla Prelatura, tale da costituire con questa un'unica e inscindibile realtà"; di essa (cfr. art. 37) fanno parte i sacerdoti che costituiscono il presbiterio della Prelatura (fedeli dell'Opus Dei che hanno ricevuto l'ordinazione sacerdotale) e vi si possono associare diaconi o sacerdoti incardinati nelle varie diocesi che vogliono cercare la santità nell'esercizio del loro ministero sacerdotale secondo lo spirito dell'Opus Dei, senza essere "annoverati fra il clero della Prelatura; infatti ciascuno di essi continua ad appartenere al proprio presbiterio diocesano sotto la giurisdizione esclusiva del rispettivo Vescovo" (art. 42).

Una interessante chiave di lettura è data dal punto 61 dei suddetti Statuti, in cui si specifica: «Per essere ammesso come Aggregato è richiesta la vocazione divina, che comporta la piena e abituale disponibilità alla ricerca della santità secondo lo spirito dell'Opus Dei. Ciò esige:

1° in primo luogo il desiderio di compiere nel miglior modo possibile l'incarico pastorale affidatogli dal suo Vescovo, sapendo che deve dar conto dell'adempimento di tale incarico soltanto all'Ordinario del luogo;

2° il proposito di dedicare tutto il tempo e tutto il lavoro all'apostolato, soprattutto aiutando spiritualmente i confratelli sacerdoti diocesani».

Si può affermare che, ancor prima dell'ordinazione, Rancan è stato decisamente fedele al proprio vescovo, anche in momenti di incomprendimento da parte di quest'ultimo, come anche è stato sempre pronto e attento a rispondere positivamente alle richieste e ai compiti pastorali affidatigli dai suoi Ordinari diocesani. Non solo don Ferdinando si è dimostrato disponibile a tutti i cambi di parrocchia richiesti dai vescovi di Verona, ma è stato anche docile nel lasciare gli incarichi (come quello di rettore della pieve dei Santi Apostoli) che ha svolto per lungo tempo. A testimonianza del requisito di compiere "nel miglior modo possibile l'incarico pastorale affidatogli dal suo Vescovo" si riportano numerosi episodi e testimonianze della cura di Rancan verso le persone che ha avuto attorno, siano gli alunni del seminario, gli studenti del liceo "Messadaglia" o i parrocchiani delle diverse sedi. Allo stesso tempo, non mancano citazioni di persone

che non hanno avuto un buon rapporto con lui. Si nota comunque (nel limite del genere biografico e non storico) la mancanza di riferimenti precisi di alcune testimonianze, rimaste anonime e non attribuibili ad alcun periodo specifico.

Non si parla, invece, dettagliatamente dell'aiuto ai confratelli diocesani, altro requisito richiesto dagli Statuti, ma la biografia non è priva di ricordi di altri sacerdoti che lo hanno conosciuto, che hanno studiato insieme a lui (don Alessandro Benini per gli anni di seminario, pp. 67-70), che sono stati suoi alunni e poi parroci in chiese vicine (mons. Antonio Finardi, pp. 191-194) o che hanno condiviso la formazione di altri presbiteri della Società Sacerdotale della Santa Croce (per esempio, don Andrea Mardegan a p. 198). Tutti questi sacerdoti concordano, per lo meno, su un punto: don Ferdinando li ha aiutati molto con il suo esempio con la sua vita di pietà, con la sua simpatia (e il suo amore per il buon vino). Per quanto riguarda l'Opus Dei, vi sono vari accenni alla formazione spirituale ricevuta da Rancan e ai legami di fraternità con sacerdoti della Prelatura.

Nel complesso, un testo interessante, che rispetta l'impostazione iniziale proposta: imparare un metodo di osservazione su "i luoghi, i tempi, i costumi, il linguaggio, i sacri riti..." di un sacerdote che ha percorso più di novant'anni, attraversando varie fasi di storia politica ed ecclesiastica, sempre con grande integrità.

Flavia De Lucia Lumeno