

Recensioni

Alfons BALCELLS, *Memòria Ingènua*, Barcelona, La Formiga d'Or, 2005, 204 pp.

La autobiografía ha ido ganando en credibilidad durante los últimos decenios, tanto en los ámbitos científicos como en los literarios. La fuerte carga subjetiva de las autobiografías se ve equilibrada por la obtención de unos datos históricos que, de otro modo, hubiera sido imposible conocer. Éste es quizás el mayor atractivo de este recorrido vital, donde el doctor Alfons Balcells nos cuenta los aspectos familiares, profesionales y hasta espirituales de su larga e intensa vida. El estilo utilizado por Balcells es coloquial, elegante y vívido, lo que se ha conseguido después de retocar formalmente el original tras la muerte del autor, tal como reconoce su hermano Santiago en el prólogo. El resultado, desde el punto de vista formal, es un catalán de calidad.

El autor justifica la elección del título (*Memòria Ingènua*) porque ha tratado en todo momento de ser “libre”, sin dejarse atar por compromisos de ningún tipo, y de mirar la realidad de su vida con ojos sencillos. Para ello, Balcells no sólo utiliza como fuente su memoria sino también algunos documentos conservados por la familia, así como las conversaciones mantenidas con parientes o amigos suyos todavía vivos, para confirmar o desmentir las realidades asentadas en sus recuerdos. Utiliza la memoria pero, a diferencia de otras autobiografías, coteja con documentos. En este sentido, Balcells demuestra un fino olfato de historiador sistemático, consecuencia natural de toda una vida dedicada a la investigación médica: consulta epistolarios, crónicas de cada época, anuarios e historias de diferentes instituciones, memorias universitarias, biografías de personajes secundarios y fotografías del álbum familiar.

El resultado de esta indagación documental y memorística es un relato vivaz de toda una existencia arraigada en la España del siglo XX (1915-2002), en la que cabe destacar tres aspectos: su experiencia de la guerra civil española (1936-1939), su intenso itinerario espiritual (desde su incesante activismo católico de los años treinta a su incorporación en el Opus Dei en los años cuarenta) y su activa presencia en la vida pública española después de la guerra, sobre todo como rector de la Universidad de Salamanca. Son particularmente emotivos los relatos sobre la peculiar simbiosis

de los movimientos políticos y religiosos propios de la España de los años treinta, en los que se comprometió a fondo; sus avatares para sobrevivir en la atmósfera cargadísima de la Barcelona de la guerra civil; su estancia en un refugio de La Molina (Gerona) con las maestras Antònia Bonet y Maria Creus –de quien afirma que fue como la hermana que Dios no había querido darle– y cuyo final es de un intenso dramatismo; su fuga a la zona nacional en plena guerra civil; las noticias de la Barcelona en guerra; su alistamiento en el ejército sublevado y su actividad como médico militar; sus primeras experiencias de la España franquista, la mayor parte de ellas situadas entre la sorpresa y la desilusión (el capítulo “¿Normalitat?” es bien elocuente de su actitud ante el primer franquismo); su encuentro con los primeros miembros del Opus Dei en Barcelona y con Josemaría Escrivá de Balaguer; su expulsión fulminante de la Congregación Mariana de Barcelona; los avatares nada sencillos de la consecución de la cátedra; los años de práctica médica y, por fin, el ejercicio de su función como rector de la Universidad de Salamanca.

Desde el punto de vista histórico, tienen mucho valor sus experiencias de la campaña suscitada en algunos ambientes clericales contra los escasos jóvenes que frecuentaban el primer centro del Opus Dei en Barcelona, “El Palau”. Su versión se puede cotejar, de modo interesante, con las páginas que le dedica Andrés Vázquez de Prada en el segundo tomo de su biografía sobre Josemaría Escrivá de Balaguer. Balcells localiza el origen de la campaña en su expulsión de la Congregación Mariana por el Padre Manuel Maria Vergés, un domingo de febrero de 1941, probablemente el día 16. El autor demuestra una notable honestidad a lo largo de sus memorias, pues cuando no está seguro de un dato o de una fecha, así lo hace constar. Explica que aquello no fue sólo un asunto personal entre el Padre Vergés y él, como había supuesto en un primer momento. Se desató una “fortísima tempestad” que se alargó durante años. La tensión por la situación creada se extendió a las familias. Vale la pena leer el pasaje de la reacción de la familia del mismo Balcells (pp. 113-116) en la que la tragedia, la comedia, una mezcla de ingenuidad e ingenio del protagonista y, finalmente y de modo hegemónico, el sentido común (o “seny” catalán) se entrecruzan muy peculiarmente en la escena. Hay que tener en cuenta que en aquel momento Balcells no era todavía del Opus Dei, pues entraría a formar parte de esta institución años después, en 1943.

Balcells detalla también las reacciones personales y familiares de los otros pocos que frecuentaban “El Palau”, aunque lógicamente lo hace como el observador externo que era entonces: Joan Baptista Torelló, Ramon Guardans, Rafa Escolà, Laureano López Rodó, Rafael Termes, Jordi Brossa, etc. El ambiente se enrareció mucho, aunque siempre contaron con la cercanía de san Josemaría y la confianza de que las cosas se arreglarían, con paciencia, siendo fieles al espíritu del Opus Dei, y con el paso del tiempo, como así fue. No les faltó la valiosa ayuda de algunos eclesiásticos, como el abad de Montserrat, Aureli M. Escarré. Balcells tomó distancia con todos esos acontecimientos tan dolorosos gracias a su viaje de estudios a Alemania, al regreso del cual pidió la admisión en el Opus Dei, el 24 de enero de 1943. El resto del relato,

menos intenso pero no por eso menos sugerente, se centra en su vida ordinaria, su trabajo como médico y la función pública que le tocó desempeñar como rector de la Universidad de Salamanca.

Balcells relata todas las facetas de su vida con la pasión propia de quien las ha vivido con intensidad, pero al mismo tiempo con un peculiar distanciamiento que queda bien reflejado en la ironía y hasta el humor con los que allana las aristas de los acontecimientos más dramáticos. Estos son los recursos que tiene el autor para no dejar herido a nadie en su autobiografía. A través del texto, emerge de modo natural la figura de una persona íntegra, amigo de sus amigos y, sobre todo, un hombre serio, buen profesional, que siempre buscaba la razón de la propia actuación y de la de los demás. Cuando le es difícil encontrar la racionalidad de determinados comportamientos, suele salvar siempre la intención de la persona o, por lo menos, aclarar que se trató de hechos aislados que no empañaron la hombría de bien de esas personas. Al Padre Manuel María Vergés, por ejemplo, que fue el autor material de su expulsión de la congregación, le dedica un párrafo en el que explica que su actitud con los años cambió radicalmente, para bien, respecto al Opus Dei (p. 116).

La impresión final de la lectura es que se trata de un libro ameno, de trazo peculiar gracias a su estilo apasionadamente comedido y donde el sentido común del escritor emerge de un modo natural a lo largo de todo el relato. La de Balcells es, además, una auténtica autobiografía, si la comparamos con otros testimonios dejados por los primeros miembros del Opus Dei. *Memòria Ingènua* se aviene bien con la clásica definición de Philippe Lejeune del género autobiográfico: “un relato retrospectivo en prosa que hace una persona real de su propia existencia, al situar el acento en su vida personal, particularmente en la historia de su personalidad”. En este sentido, el relato de Balcells gana en cohesión, al enmarcar su relación y vinculación con el Opus Dei en el entero marco de su existencia, no sólo en conexión con unos recuerdos específicos sobre san Josemaría. Desde el punto de vista del género literario, la obra está más cerca de las memorias publicadas por Ferran Blasi en el año 2001 (*El retorn del temps. Memòries d'un bon tros de segle*) que de otros valiosos testimonios aparecidos en los últimos años como el de José María Casciaro, Pedro Casciaro o Lázaro Linares. En definitiva, *Memòria Ingènua* es un buen ejemplo de la encarnación del espíritu del Opus Dei en un hombre que vivió intensamente su vida, en la que destacan el entusiasmo por su profesión y una cierta ingenuidad que le hace leer el mundo que le rodea con ojos comprensivos más que enjuiciadores. Es de esperar que el texto se ponga pronto a disposición también de los lectores de habla castellana.

Jaume Aurell

Beatriz COMELLA, *La jurisdicción eclesiástica palatina en los patronatos reales del Buen Suceso y de Santa Isabel de Madrid (1753-1931)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004, 284 pp.

A partir de septiembre de 1931, Josemaría Escrivá de Balaguer comenzó a trabajar como capellán del convento de Santa Isabel de Madrid, dependiente de la jurisdicción eclesiástica palatina por tratarse de un antiguo patronato real. Ahora, gracias a Beatriz Comella tenemos una buena monografía sobre la historia de esta institución, cuya reseña me ocupa.

Se trata de una tesis doctoral dirigida por Javier Paredes y leída en 2003 en la Universidad de Alcalá. Su objeto es la historia de los prelados de la Capilla del Palacio Real de Madrid, que ejercieron desde el siglo XIII una jurisdicción eclesiástica privilegiada y exenta. Para deslindar mejor un tema de estudio tan amplio –la jurisdicción palatina–, la autora ha optado por indagar sobre dos patronatos reales: la iglesia y hospital del Buen Suceso y el monasterio y colegio de Santa Isabel. El libro comienza en 1753, año marcado por el concordato entre la Santa Sede y el Reino de España, que preveía la transformación de la Capilla de Palacio en parroquia territorial, pero con frecuencia la autora se remonta a los orígenes de ambas instituciones.

Así, la primera parte está dedicada a la jurisdicción palatina desde sus orígenes hasta la revolución liberal, aunque el siglo XVIII es abarcado con mayor detenimiento. La segunda se refiere a la edad contemporánea, desde la revolución hasta 1931, cuando en teoría la jurisdicción palatina fue suprimida con el advenimiento de la República, aunque de manera efectiva ésta funcionó hasta 1933. La autora analiza separadamente las normas jurídicas referidas a la jurisdicción palatina y el ejercicio de ésta, tanto en sus relaciones externas –con las autoridades civiles y eclesiásticas– como internas –con los patronatos de Santa Isabel y Buen Suceso.

El titular de la jurisdicción era el capellán mayor del rey, cargo asociado al arzobispo de Santiago de Compostela. Pero, como éste debía residir en Galicia, la ejerció de modo habitual y vicario el pro-capellán, y desde el siglo XVII estuvo asociada al título honorífico del patriarcado de las Indias occidentales. Todos los patriarcas tuvieron rango episcopal.

La jurisdicción palatina del pro-capellán se articulaba a través de las parroquias palatinas y de las iglesias de los patronatos reales. Los patronatos del Buen Suceso y de Santa Isabel eran dos de los doce patronatos reales de la Corona. Ambos fueron fundaciones de carácter religioso y asistencial o educativo financiados por la casa real. El núcleo inicial del Patronato del Buen Suceso fue el denominado Hospital de Corte, fundado en 1529 por Carlos I en la actual Puerta del Sol para la atención médica de sus servidores.

El Patronato de Santa Isabel estuvo integrado desde su fundación por un monasterio de clausura y un colegio, ambos ligados a las agustinas recoletas, aunque el colegio en 1863 pasó a manos de las Escolapias Hijas de María y en 1876 a las reli-

giosas de la Asunción. En el Patronato de Santa Isabel residían religiosas y colegialas internas, hijas de servidores del rey o militares, pero esto cambió en la segunda mitad del siglo XIX al ingresar mujeres que provenían de otros sectores sociales.

El Monasterio de Santa Isabel fue fundado en 1589 y tuvo su primera sede en la calle del Príncipe. En 1610 se optó por trasladarlo a las propiedades incautadas a Antonio Pérez, junto a un colegio ya existente. Este colegio fue en su origen un orfanato fundado por Felipe II en 1592. La monótona vida del patronato estuvo modulada por los distintos acontecimientos que se sucedieron en estos años: la Guerra de Independencia, la exclaustración que ordenó José Bonaparte, la I República, la entrada en España de instituciones religiosas perseguidas por la III República francesa, la II República española... Por orden del Ministerio de Instrucción Pública de 7 de mayo de 1936 el patronato fue incautado: en la casa del rector se habilitaron unas oficinas, en el colegio un cuartel. El monasterio y la iglesia fueron incendiados.

El trabajo se asienta sobre un estudio exhaustivo de la documentación, lo que confiere al texto un carácter descriptivo y prolijo. El libro interesará a un público selecto y minoritario, académico e investigador, que encontrará en él perfiles para ahondar en las relaciones Iglesia-Estado, en la historia de la Iglesia en España y en distintos aspectos de la vida madrileña.

Manuel Martínez Neira

JAVIER ECHEVARRÍA, *Eucaristía y vida cristiana*, Madrid, Rialp, 2005, 245 pp.

Mons. Javier Echevarría, obispo, prelado del Opus Dei, ha querido ofrecer al gran público unas “consideraciones” –así las llama (pp. 13-15)– que ayuden a los lectores “a trasladar a la existencia cotidiana, en la vida práctica, algunas de las consecuencias que dimanar de la Sagrada Eucaristía” (p. 13). Las escribió en el Año que Juan Pablo II declaró eucarístico para toda la Iglesia y en el que, el 7 de agosto, se cumplía el 50º aniversario de su ordenación sacerdotal.

La prosa es diáfana, pero el contenido, desde las primeras páginas, se muestra de gran hondura; de ahí que el lector se sienta impulsado a no contentarse con una sola lectura, sino a releer y meditar los distintos apartados. Las “consideraciones” son un destilado de la mejor tradición doctrinal de la Iglesia, asimilada en profundidad y de modo vivo, en la que se inserta la experiencia espiritual de mons. Echevarría. En efecto, el entramado del discurso, a lo largo de las páginas, lo constituyen las copiosas citas de la Sagrada Escritura: la mayoría, naturalmente, del Nuevo Testamento, pero también son numerosas las del Antiguo. Al mismo tiempo se ofrece al lector una abundante riqueza de material patrístico y del Magisterio, del que no faltan los textos más clásicos, pero del que sobresalen los del Concilio Vaticano II, Juan Pablo II y Benedicto XVI, en los pocos meses transcurridos de su pontificado. La tradición doctrinal se enriquece también con abundantes citas de santo Tomás de Aquino.

Me he referido a la experiencia espiritual del autor y no cabe duda de que ha sido hondamente marcada por los numerosos años de proximidad a san Josemaría, Fundador del Opus Dei. Lo ponen de manifiesto las citas de los escritos de san Josemaría, quien, con toda evidencia, ha sido maestro espiritual suyo. El alto número de esas citas se justifica sobradamente si se tiene en cuenta que se trata de «consideraciones» nacidas no sólo del estudio, sino más aún de la vida. Otra razón hay para este recurso a san Josemaría: la finalidad que ha guiado la composición del libro, a la que me he referido al comienzo de esta recensión.

La metodología que acabo de describir someramente guía el desarrollo de las siete partes que componen la obra. Las dos primeras parecen concentrar la atención en la dimensión eucarística de algunos rasgos esenciales de la condición cristiana: condición marcada por la filiación divina (parte I) y por el servicio, el sacrificio y el sacerdocio (parte II). Las otras cinco partes consideran el influjo práctico de la Eucaristía en diversos ámbitos de la existencia del cristiano: respectivamente, el apostolado, la familia, el trabajo, el descanso y el dolor.

“El don de Dios al cristiano se desarrolla en la dirección de la amistad del Creador con la criatura, y cabría resumirlo en la clara afirmación de que Cristo ha traído a la tierra el tesoro de la filiación divina” (p. 18). La riqueza de este don no se impone al hombre anulando su libertad; al contrario, “la exalta y le confiere su último y definitivo sentido, porque al aceptar la invitación de vivir en Cristo como hijo del Padre, gracias a la acción del Espíritu Santo, la criatura trasciende sus propios confines, todas las barreras de sus limitaciones, y vive a lo divino, endiosada” (p. 21). Endiosamiento y exaltación de la libertad: sí, pero con la paradoja de que “sólo un ánimo humilde, consciente de su bajeza y de su limitación, de su pequeñez, está en condiciones de aceptarlo [ese don]” (p. 22).

La cercanía de Dios al hombre, implicada en nuestra condición de hijos suyos, adquiere una dimensión sensible justamente por medio de la Eucaristía, “Pan de los hijos”, como la llama la liturgia de la Misa de la Solemnidad del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. “Pan de los hijos, porque el mismo Hijo de Dios se nos ofrece como alimento para que los hombres permanezcan y crezcan en su vida nueva de hijos de Dios [...] porque desarrolla y robustece la participación del hombre en la Filiación eterna que es el Verbo” (p. 31). Es un crecimiento que consiste en la progresiva identificación con Jesucristo, que la Eucaristía produce: “quien toma parte en el Sacrificio eucarístico –asistiendo o celebrándolo–, quien se une a Cristo Víctima ejercitando el sacerdocio de Cristo recibido en el Bautismo, participa en la inmolación que el Hijo de Dios hace de su Humanidad Santísima; y participa no teóricamente, sino prácticamente, existencialmente: recibe fuerza y luz para ofrecer filialmente su propia vida al Padre en Cristo” (p. 38).

El autor fija su atención en la Virgen Santísima que nos enseña a recibir a Jesús. Su ejemplo de “cómo acogió y trató a Jesús durante sus días en esta tierra” (p. 44) conduce a convertir de veras el día del cristiano en un día eucarístico: “hemos de transformar este encuentro [con Cristo en la Comunión] en el centro de una jornada

de oración, de sacrificio, de trabajo; de esfuerzo por cumplir la Voluntad de nuestro Padre Dios y por anunciar la Buena Nueva a los demás; de luchar contra las propias malas inclinaciones y de afán por cultivar la virtudes, el servicio generoso al prójimo” (p. 45).

En la parte II la atención se centra en el servicio, el sacrificio y el sacerdocio, que brillan en la Eucaristía; en primer lugar, en Jesús mismo, pero de ese hontanar fluyen también al cristiano que vive de este excelso Sacramento. “El Hijo es, por eso, sacerdote de su propio sacrificio. Y la Eucaristía continúa en la historia esta donación de Cristo al Padre, asociando a los hombres a este misterio, para que podamos convertirnos plenamente en hijos en el Hijo” (p. 50). De ahí la heroicidad que la entrega de Jesús pide al cristiano, que está llamado a imitarlo identificándose con Él. En efecto, “cada hombre y cada mujer, con la gracia divina, ha recibido la capacidad de ser heroico en lo normal” (p. 53).

La participación bautismal en el sacerdocio eterno de Jesucristo se ejercita máximamente uniéndose a Él en la Eucaristía, y el sacerdocio del sacramento del Orden, que sirve a ese sacerdocio eterno, es también por eso servicio al sacerdocio de todos los fieles (cfr. pp. 56-62). “Así debemos presentarnos los sacerdotes a celebrar la Santa Misa todos los días: con el corazón encendido en amor divino, con muchas obras de servicio a nuestros hermanos” (p. 65). Esta realidad conduce al Autor a considerar atentamente el lavatorio de los pies de los Apóstoles que Jesús realizó en la última cena. “Lavar los pies, instituir el sacramento de su sacrificio, entregar su vida en la Cruz: tres realidades en las que Jesucristo despliega un mismo acto de amor extremo. La primera asume especialmente un valor simbólico y de enseñanza, que prepara a los discípulos a acoger y a entender las otras dos” (pp. 69-70).

La institución de la Eucaristía está estrechamente ligada al mandamiento del Amor que Jesús dio a los Apóstoles en la última cena y que aparece asociado a la revelación del don inefable del Espíritu Santo. “El don de la filiación divina y el don del Amor avanzan juntos, pues el Amor personal infinito –la Tercera Persona de la Santísima Trinidad– es «quien nos hace exclamar: ¡Abba, Padre!» (Rm 8,15). Estos dones no se pueden separar y la grandeza del uno ayuda a vislumbrar la grandeza del otro” (p. 72). Como síntesis conclusiva de esta segunda parte se leen estas palabras: “El mandamiento del servicio le indica [al cristiano] la forma exterior de su conducta; el del amor, la forma interior; el eucarístico, concede la fuerza para comportarse de ese modo” (p. 80).

No es fácil resumir en pocas líneas el contenido de la parte III, pero podemos descubrir su idea inspiradora en esta frase del primer párrafo: “Para que se desarrolle en nosotros la participación en su Filiación eterna, Cristo alimenta y sostiene desde la Eucaristía nuestro celo por la salvación de los demás, nuestro afán por dar testimonio de Él en todos los ambientes” (p. 81). Es un afán que procede de la unión con Cristo: “Quien de verdad cree en Jesús y le acompaña, no puede no darlo a conocer con su vida y sus palabras” (p. 83). Por eso mismo la Eucaristía es la raíz vital del apostolado: “con la participación en la Santa Misa, con la Comunión y la prolongación eucarís-

tica en el Sagrario, el cristiano descubre que la fe en su Señor configura una alianza personal con Él. Experimenta en su propia vida que, al creer en Jesús, Él se ha convertido en alguien que está a su lado” y, en consecuencia, el cristiano comprueba “que actúa de su parte y le representa: que vive de Él y, por eso, puede y debe hablar en su nombre” (pp. 93-94). Para eso, cuenta con la acción inefable del Espíritu Santo, que es don eucarístico. “La Eucaristía trae al alma, como fruto, la presencia del Espíritu Santo, que anima y empuja a pregonar la Palabra del Padre, después de asimilarla más y más” (p.105). La acción apostólica exige empeño, perseverancia, vencimiento de obstáculos. “Pero Jesús se ha quedado en la Eucaristía y nos ha enviado al Espíritu Santo, precisamente para que no abandonemos la lucha personal ni la labor de almas” (p. 111).

Al tratar de la Eucaristía y la familia cristiana, objeto de la parte IV, se ha de considerar ante todo el matrimonio, pues “la comunión familiar reposa sobre la alianza matrimonial, de esta unión se alimenta y simultáneamente la vivifica” (p. 118). Esta alianza, en el caso del matrimonio cristiano, “es imagen y participación de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia”, como enseña el Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, 48). De ahí su honda conexión con la Eucaristía: “La inserción del matrimonio cristiano en el misterio de Cristo y la Iglesia, permite comprender que la Eucaristía, que renueva la donación de Cristo a su Iglesia dándole vida y configuración, es fuente, asimismo, de la realidad y del desarrollo del matrimonio contraído en Cristo y en la Iglesia” (p. 131). Esta verdad está llamada a manifestarse en la vida: “Jesús sacramentado une a los esposos cristianos. Lo hace cuando cada uno por su cuenta se centra en la Eucaristía; y además, de modo muy específico cuando los dos participan juntos en algunas manifestaciones principales de la piedad eucarística. [...] La importancia de participar juntos en la Santa Misa radica en la presencia de Cristo y de su Sacrificio: es poner a Jesús entre los dos, para que refuerce el vínculo de fe y amor que les une; es poner su entrega entre los dos, para que alimente la entrega de cada uno al otro” (pp. 135-136).

Partiendo de la tarea educativa de los padres respecto de los hijos, mons. Echevarría se detiene en exponer la espléndida tarea parental de mostrarles que son hijos de Dios, y pasa luego a considerar la formación eucarística de los hijos. “La experiencia cristiana, que se remonta al principio mismo de la Iglesia, enseña que la participación semanal en el Sacrificio eucarístico, lleva al hijo de Dios a recorrer fielmente el camino hasta la identificación plena con Jesucristo” (p. 150).

Al abordar el tema de la parte V (“La Eucaristía y el trabajo de los hijos de Dios”) se descubre un principio fundamental en esta afirmación de los primeros párrafos: “El trabajo del hombre se rige también por miras temporales, que le son necesarias para caminar en la historia; pero debe apuntar además a horizontes más altos y duraderos, debe ordenarse a la vida eterna, a la que Dios nos convoca por puro afecto de su bondad” (p. 154). Esta amplitud de miras, temporales y eternas, marca el horizonte en el que se mueven las consideraciones de esta parte. El trabajo pide esfuerzo y eficacia, contribución al bien común. Pero hay más. “El trabajo humano queda

sanado cuando el cristiano se acerca a la Cruz, cuando se une al sacrificio de Cristo que se hace presente en el sacramento de la Eucaristía. Allí la intención del trabajador se endereza hacia Dios; en la fatiga descubre un nuevo sentido, porque se une al sufrimiento del Redentor; allí el faenar humano alcanza valor divino” (pp. 160-161).

El autor pone de relieve los valores humanos del trabajo, para colocar en su auténtica perspectiva su elevación sobrenatural. Por eso dedica un apartado a “trabajo y amor”, que culmina en afirmaciones atrevidas por su optimismo: “aprender a trabajar significa –siempre y a la vez– aprender a amar; así madura el carácter del interesado y así se edifican las personas a quienes su trabajo alcanza” (pp. 164-165). Aquí se inserta la perfección que la Eucaristía aporta a la labor humana: “la Comunión frecuente y el recurso al Señor en el Sagrario también orienta y ayuda a trabajar como Jesús: convertir la tarea profesional en un servicio de amor, un sacrificio dirigido a la salvación de las almas” (p. 169). Así el trabajo alcanza cumbres inaccesibles al solo esfuerzo humano. “Incorporándolo a su sacrificio por medio de la Eucaristía, Jesús asocia al cristiano a su misma vida y le va concediendo el gozo y la gloria de recordar en toda circunstancia la misión que el Padre señala a cada uno. El hijo de Dios vive entonces una «misa» que dura la entera jornada, como afirmó tantas veces san Josemaría” (p. 173).

La doble perspectiva, temporal y eterna, que guiaba la consideración del trabajo, guía igualmente la del descanso, en la parte VI. Es, en efecto, una exigencia humana: “A la ley del trabajo sirve de contrapunto la necesidad del descanso” (p. 183); no sólo el reposo físico, sino más aún el reposo psicológico y espiritual. Y todo esto, elevado a un orden superior, es voluntad de Dios para sus hijos. Así el auténtico descanso se obtiene con el abandono de las preocupaciones en las manos de Dios Padre nuestro: “Un buen hijo trata con su padre todo aquello que le preocupa a él y todo aquello que interesa a su padre: Jesús nos invita a intercambiar con Dios las preocupaciones, porque así descansaremos” (p. 188). Para reposar de esta manera, es imprescindible recurrir al perdón de Dios por nuestros pecados y faltas y aprender de Él a perdonar (cfr. pp. 189-195).

“La verdadera paz define la perfección del descanso” (p. 195). Ésa es don de Dios que se transmite a los demás. “Vivir la paz y sembrar la paz: así cabe resumir la vida de un buen hijo de Dios” (p. 201). Para eso contamos con Jesús en la Eucaristía. “También ahora, desde el Sagrario, se propone como buen pastor que ofrece reposo a nuestra alma y a nuestro cuerpo –en la medida señalada por la providencia–, de modo análogo a como se interesaba por el descanso espiritual y físico de los discípulos durante su paso por la tierra” (p. 202). Y con el Sagrario la Misa: “celebrar o participar en la Misa nos hace entrar en el descanso de Cristo; descansar con Él después de haber trabajado por Él; recuperar fuerzas y volver con nuevo empuje a la lucha interior, al trabajo, a hablar de Cristo a otros” (p. 206).

La última parte aborda la consideración del dolor que marca la existencia humana. “Hasta cierto punto, lo más costoso del dolor no se queda en el sufrimiento que lo constituye cuanto en el misterio de su sentido” (p. 217). Jesús, que padeció y murió

por nosotros en la Cruz, nos ha resuelto la paradoja del dolor. “Jesucristo no sólo nos ha enseñado la posibilidad de abrir el sufrimiento al amor, sino que instituyó este sacramento [la Eucaristía], memoria y actualización de su pasión redentora, también para ayudarnos a gustar la ciencia de sufrir, amando a Dios y a los demás” (p. 220). Esta ciencia incluye el saber descubrir la presencia consoladora de Santa María en el momento del sufrimiento, como estuvo presente junto a Cristo, al pie de la Cruz. “La Madre del Cielo acompaña a sus hijos a la Misa, los pone junto a sí al pie del altar, de modo semejante a como, el día de la Muerte del Señor trajo consigo a Juan hasta el pie de la Cruz” (p. 238).

Esta somera descripción del contenido del libro, que inevitablemente omite muchos aspectos de ningún modo marginales, puede sin embargo ayudar a percatarse de que no se trata de una obra para leer de un tirón, sino con calma y buscando la meditación más que el simple conocimiento.

Antonio Miralles

Javier ECHEVARRÍA, *Getsemaní. En oración con Jesucristo*, Barcelona, Planeta, 2005, 272 pp.

El subtítulo del libro es una descripción exacta de su contenido: sus casi trescientas páginas son como una oración en voz alta acompañando a Jesucristo en sus horas de agonía en Getsemaní, desde que llega al Huerto con sus discípulos hasta el prendimiento. *Getsemaní* es antes que nada una larga plegaria en unión con Jesucristo que, como recuerda san Agustín (*Comentario a los Salmos* [Salmo 60, 2-3], CCL 39, 766), es tentado y ora no sólo como Persona individual, sino como Cabeza nuestra.

Mons. Echevarría recuerda en el prólogo la experiencia de santa Teresa de Jesús que, al considerar la Oración en el Huerto, animaba al lector a seguir el ejemplo de Cristo. Escribe: “Vamos a proceder como Teresa de Jesús que, al contemplar la vida de Cristo, hallábase mejor donde le veía más «solo y afligido». «En especial –nos dice– me hallaba muy bien en la oración del huerto. Allí era mi acompañante. Pensaba en aquel sudor y aflicción que allí había tenido... Muchos años, las más noches antes que me durmiese, cuando para dormir me encomendaba a Dios, siempre pensaba un poco en este paso de la oración en el huerto... Y tengo para mí que por aquí ganó muy mucho mi alma, porque comencé a tener oración sin saber qué era...»” (p. 12).

Rezar con Jesucristo lleva consigo acompañarle no sólo en la senda de su dolor, sino en su trato filial con Dios Padre y, en consecuencia, a aprender, uniéndose con Él, a hacer oración y, más en concreto, una oración propia de hijos de Dios. Son muchos los apartados que mons. Echevarría dedica precisamente a acercarse a las escenas de Jesús en el Huerto como modelo del rezar cristiano.

La oración de Jesús es amplia y profunda, insondable en la experiencia filial del Hijo. Es ahí donde pronuncia la palabra *Abbá*, y donde experimenta la oscuridad y

el miedo hasta el sudor de sangre, sin perder su decidida orientación filial, su rendida obediencia al Padre. Precisamente por esta “orientación filial”, esa oración de Jesucristo no sólo es inabarcable como su angustia, sino que es también un misterio infinito donde se revela con especial claridad su filiación divina, es decir, el misterio de su ser personal. Así la califica el prelado del Opus Dei en unas páginas de especial penetración teológica (pp. 29-32) puestas bajo el título de “el misterio de la oración de Jesús”. Se pregunta cómo sería la plegaria de Jesús y contesta: “Entraña un gran misterio, pero algo nos aclaran los Evangelios –precisamente al narrar el acontecimiento de Getsemaní, que nos disponemos a meditar– y san Pablo al mencionar aquellos «gemidos inenarrables» (cfr. *Rm* 8,26), que expresan la necesidad absoluta que el hombre tiene de Dios y que Jesús transmitió a los suyos instándolos a que no se durmieran” (p. 30). Los gemidos inenarrables de los que habla san Pablo proceden del Espíritu Santo que habita en nuestro interior, y que clama: *Abbá!* ¡Padre! (cfr. *Rm* 8, 14-17), es decir, nos hace vivir nuestra filiación divina.

A la luz de la oración de Jesús en el Huerto son más de una treintena los apartados en los que mons. Echevarría trata expresamente de la plegaria del cristiano. Entre éstos destacan los párrafos dedicados a mostrar la filiación divina como fundamento de nuestro trato con Dios. Y es que la oración de Jesús está fundamentada en su filiación de Unigénito del Padre. Por esta razón, “el diálogo del Redentor con el Padre es uno de los eventos más intensos de revelación del misterio de Jesucristo: revelación del misterio de su filiación divina –única y personal, trascendente, intratrinitaria–, vivida y manifestada en sus acciones y sentimientos de hombre que percibimos con una fuerza extraordinaria en esta escena” (p. 104).

Mons. Echevarría señala un hecho muy significativo: Jesús revela el misterio de su Persona con especial fuerza precisamente en aquellos momentos en los que deja entrever a los discípulos algo de su íntima relación con el Padre; esto sucede con expresividad en sus momentos de oración (cfr. por ejemplo, *Mc* 14,36; *Lc* 10,21-24; *Jn* 11,41-42). Jesús manifiesta aquí particularmente su conciencia filial y también su unión con el Espíritu Santo. El lector encuentra en estas páginas una profunda teología expresada con sencillez y al mismo tiempo con formulaciones precisas. He aquí un ejemplo: “La oración de Jesús se convierte así en uno de los lugares de máxima significación dogmática para abordar el misterio de Jesucristo, es decir, el misterio de la doble naturaleza de Nuestro Señor, la naturaleza divina y la naturaleza humana que subsisten, inconfusas e inseparables, en la unidad de la Persona divina del Hijo de Dios, Segunda de la Trinidad Santísima, el mismo Dios que el Padre” (p. 105).

El prelado del Opus Dei sabe poner al alcance del lector una densa teología formulada con exactitud. No sólo el apuntar a la oración de Jesús como uno de los momentos supremos de la revelación de su conciencia filial –cuestión que tiene mucha importancia en cristología–, sino también el adentrarse por el misterio de Jesucristo en el que se reconocen las afirmaciones del Concilio de Calcedonia (año 451) que señalaba cómo las naturalezas divina y humana están unidas en Cristo de modo inconfundible e inseparable.

La agonía de Jesús en el Huerto fue un pasaje concluyente en la solución de la cuestión monotelita, es decir, en la defensa que hace la Iglesia de la existencia de una doble voluntad en Cristo, la divina y la humana: es el texto clave que utiliza san Máximo el Confesor (cfr. F.M. Lethel, *Théologie de l'agonie du Christ. La Liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime Confesseur*, Paris, Beauchesne, 1979). Mons. Echevarría parece tener presente esta página de historia de la doctrina cristiana en párrafos como éste: “Getsemaní pone de manifiesto, con una radicalidad sin par en los Evangelios –y con una perfecta coherencia entre los evangelistas–, cómo esa doble naturaleza traía consigo la presencia en Cristo de una doble voluntad: una voluntad divina y una voluntad humana. En la oración de Cristo resplandece, en el dolor y en la angustia, la perfección de la naturaleza humana de Cristo, que se expresa en los actos de su voluntad (humana)” (p. 105). Los ejemplos de formulaciones sobrias, accesibles al gran público, que manifiestan una meditación profundamente teológica podrían multiplicarse.

En muchas páginas de este libro, se percibe una gran atención a la relación del Espíritu y Jesús, especialmente, como es lógico, en sus momentos de oración: es el Espíritu el que impulsa a Jesús a pronunciar su *fiat*, pues “toda la Persona del Hijo dice referencia al Padre y al Espíritu Santo” (p. 29), Jesús acude a la cita de Getsemaní “con la fuerza del Espíritu Santo” (p. 108), Jesús da “gloria al Padre en el Espíritu Santo” (p. 178), exulta “en el Espíritu Santo” (ibid.). En definitiva, “todo el proceso de la oración de Jesús en Getsemaní nos traza la superación, por la fuerza del Espíritu, de aquella terrible tentación, hasta llegar de nuevo, también en el plano de la conciencia psicológica a la soberana libertad de la entrega total por la Redención del mundo” (p. 189).

Los sucesos de la Pasión del Señor son extremadamente dolorosos y, al mismo tiempo, están llenos de un gozo inenarrable, que brota no sólo de su divinidad, sino también de su santidad y de su amor (cfr. santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae III*, q. 46, a. 8). Ni la Divinidad del Señor debe hacernos olvidar la radicalidad de su sufrimiento, ni lo inmenso de su dolor debe hacernos olvidar su divinidad, su santidad y su libertad. Mons Echevarría, ya desde el comienzo del libro, está atento a esta paradoja: “Getsemaní. Horas de amargura humana para Jesús; horas de paz inefable en el hondón de su espíritu, porque cumple la Voluntad de su Padre. Unas horas éstas, las de la oración de Jesús en el huerto, que llegan muy al fondo del alma del cristiano” (p. 11).

El autor divide el libro en nueve capítulos que siguen puntual y ordenadamente la narración de los Sinópticos. Al hilo de esta narración, mons. Echevarría, que desea introducir a sus lectores por caminos de oración, la hace personalmente, intentando identificarse con Jesucristo en Getsemaní, aprendiendo de su oración a dirigirse a Dios Padre. Muchos son los temas teológicos y ascéticos que van surgiendo en su vagar amoroso por esta breve perícopa, dejándose llevar de lo que sugiere el texto y de las asociaciones de ideas que brotan del propio interior, de su conciencia, de sus recuerdos, que tantas veces se perciben también como mociones del Espíritu Santo.

Al leer este libro, la oración brota “en cauce manso y ancho” (cfr. san Josemaría Escrivá de Balaguer, *Camino*, n. 145), con profundidad y holgura. No nos encontramos ante un intento de sistematización teórica del misterio de la Oración en el Huerto, pero sí ante una consideración contemplativa de la oración de Jesús que tiene una unidad vigorosa. Esta unidad brota del objetivo que se ha propuesto el autor: rezar con Jesús. Brota también de la profunda coherencia del espíritu del Opus Dei, que aparece constantemente en cada página, y que se plasma en numerosas aplicaciones prácticas con la espontaneidad propia de la asociación de ideas hondamente vividas. Así van surgiendo con naturalidad, al hilo de la consideración de la oración con Jesús, temas como la filiación divina, la atención a la vida ordinaria, la importancia del trabajo, la grandeza de la perseverancia, el amor a Santa María.

San Juan de la Cruz advertía en el *Prólogo al Cántico Espiritual* que “los dichos de amor es mejor declararlos en su anchura”. Eso es lo que encontramos en este libro: una contemplación amorosa y sin prisas, “en anchura”, del misterio de la agonía del Hijo de Dios.

Lucas F. Mateo-Seco

Martín IBARRA BENLLOCH (coord.), *Semblanzas aragonesas de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Torreciudad (Huesca), Patronato de Torreciudad, 2004, 362 pp.

El libro consta de una presentación, siete capítulos y tres apéndices, que dan una visión poliédrica de la vida de san Josemaría Escrivá de Balaguer en Aragón y de su relación con su región natal. Los temas son pocos (infancia en Barbastro, estudios eclesiásticos y civiles, primeros destinos como sacerdote en Zaragoza, relación con sus paisanos y amigos y, finalmente, visitas a Aragón en los últimos años de su vida), pero están tratados desde diversos puntos de vista. Esto da a la obra una riqueza que la hace válida para un público amplio, más allá de sus primeros destinatarios, que son los lectores interesados en Aragón.

Por otra parte, se ofrecen textos que pueden ser considerados fuentes primarias (apéndice documental), además de fuentes secundarias (cronologías, testimonios). Algunos temas son estudiados en forma exhaustiva.

Respecto a las semblanzas y biografías publicadas sobre san Josemaría, este libro de Martín Ibarra Benlloch aporta como novedad el estudio de las relaciones –en su mayoría epistolares– de mons. Escrivá de Balaguer con sus paisanos y su intervención a favor de la recuperación de la titularidad de la diócesis de Barbastro.

La “Presentación”, a cargo del prelado del Opus Dei, mons. Javier Echevarría, recoge aspectos de la vida, la espiritualidad y la predicación de san Josemaría relacionados con Aragón. Para esta exposición sigue un orden cronológico, enmarcando su amor a la tierra natal dentro de las virtudes y vivencias del cristiano.

El primer capítulo y el segundo, escritos por Ibarra Benlloch, se centran en la infancia de san Josemaría en Barbastro (1902-1915) y en su juventud en Zaragoza (1920-1927). El tono del primero es documental: una crónica que une los acontecimientos sucedidos en Barbastro durante ese periodo, con los de la vida de la familia Escrivá-Albás y sus parientes y amigos (nacimientos, bodas, fallecimientos, traslados de casa, actividades profesionales, anécdotas). Incluye algunos acontecimientos nacionales y alusiones a la situación política y económica de la época en España. Al final recoge una exhaustiva bibliografía.

El artículo sobre Zaragoza se basa casi completamente en los testimonios y recuerdos de los compañeros de san Josemaría en el seminario de la ciudad y de quienes lo conocieron en sus primeros destinos como sacerdote. El autor presenta una cronología detallada de san Josemaría en esos años, su expediente académico de los estudios de teología, y una lista de las personas citadas en el capítulo.

En palabras del autor, la finalidad de esos artículos es “contextualizar la vida de san Josemaría” (p. 15). Para eso utiliza los documentos de los Archivos Municipal y Diocesano de Barbastro, archivos parroquiales e históricos, junto a otros documentos del fundador como cartas y escritos personales, testimoniales de la causa de beatificación y canonización que se encuentran en el Archivo General de la Prelatura, periódicos y revistas.

Estos “años de Zaragoza” son retomados en el tercer capítulo por José Orlandis, catedrático emérito de historia del derecho de la Universidad de Zaragoza, que procede desde un punto de vista más personal. Orlandis coincidió con san Josemaría en Zaragoza y lo acompañó a visitar algunos de los lugares más importantes de su vida en la capital aragonesa.

El capítulo cuarto, “Correspondencia de san Josemaría Escrivá con aragoneses”, lo firma el periodista Manuel Garrido González. En su estudio, Garrido señala que el común denominador de todas estas cartas es la amistad, y más en concreto la amistad de un sacerdote que ama a las almas con amor humano y con el amor divino que nace de su profunda relación con Dios. El autor analiza el contenido de las cartas con un criterio temático, agrupándolas en epígrafes que nos permiten asomarnos a algunos aspectos de la persona del santo y del impulso que dio a la labor apostólica en Barbastro. Termina el capítulo con la lista de cartas enviadas y recibidas.

La devoción mariana aragonesa de san Josemaría ocupa el quinto capítulo, escrito por Fernando Mendoza Ruiz, canónigo penitenciario de Zaragoza. Comienza explicando la filiación a María, característica de todo cristiano, que se concreta en una gran variedad de advocaciones, de las cuales cada uno siente unas más cercanas que otras. Esta misma estructura es la que sigue en el resto del artículo, considerando primero la devoción mariana de san Josemaría en general, y posteriormente su devoción a las advocaciones del Pilar y Torreciudad. En la primera parte, Mendoza resume y comenta un escrito del fundador del Opus Dei sobre los dogmas y privilegios de María, en 1973, para el *Libro de Aragón*, que se publicó tres años más tarde. En las siguientes secciones, el autor pasa “del concepto a la realización, o mejor, de la devo-

ción en abstracto a la devoción en concreto”, es decir –a través de relatos de san Josemaría o de personas cercanas a él– señala manifestaciones de su devoción a las advocaciones del Pilar y de Torreciudad, así como la relación de ambas con su vida. Narra con detalle algunas de las visitas a ambos lugares de culto y termina con una reflexión en la que compara lo que una y otra supusieron para la vida de san Josemaría y para el Opus Dei.

El capítulo sexto narra algunos aspectos de los primeros diez años de la labor apostólica del Opus Dei en Aragón, en concreto en su capital. La autora, Ascensión Forniés, profesora titular de la Universidad de Zaragoza, divide en varias etapas el trabajo apostólico directo de san Josemaría en Zaragoza. El fundador viajaba a esta ciudad desde Madrid, acompañado de varios hijos suyos en el Opus Dei, entre ellos José María Albareda, que tenía familia y conocidos allí.

La primera fase, que la autora llama “los cimientos”, consiste en los viajes apostólicos realizados durante el curso académico 1939-40. En una segunda fase, poco después de la llegada las primeras vocaciones aragonesas al Opus Dei, se inicia la labor apostólica estable tanto entre hombres como, un poco más tarde, entre mujeres. La tercera es la consolidación de dicho trabajo al inaugurarse el Colegio Mayor Miraflores. La última parte del artículo trata sobre el nombramiento de san Josemaría como doctor *honoris causa* por la Universidad de Zaragoza. Termina con una cronología de las visitas y actividades de san Josemaría en Aragón entre los años 1938 y 1951.

El último capítulo, escrito por Joaquín Mantecón Sancho –Comisario del Gobierno de Aragón para el centenario de Josemaría Escrivá de Balaguer–, da cuenta de los actos celebrados durante ese aniversario. Explica que “conociendo el espíritu de Escrivá, pensé que se trataba de organizar unos actos que no se limitaran al recuerdo y al homenaje, sino más bien a dar a conocer los valores humanos y sociales de su persona y su mensaje” (p. 245). A continuación señala los motivos de los actos conmemorativos en diversas ciudades de la región y presenta una lista de lo realizado: actos institucionales, conferencias y mesas redondas, exposiciones y proyecciones de vídeos, presentaciones de libros, publicaciones, una página *web*, e incluso un ciclo internacional de música en Torreciudad.

El primero de los apéndices es un conjunto de testimonios de aragoneses que conocieron a san Josemaría Escrivá de Balaguer o conocen el Opus Dei, y rememoran sus encuentros o explican lo que les ha aportado la institución por él fundada. Este apartado termina con el texto que envió mons. Álvaro del Portillo, sucesor de san Josemaría en el gobierno del Opus Dei, cuando regaló un manto a la imagen de Nuestra Señora del Pilar en agradecimiento y recuerdo por la beatificación del Fundador.

El segundo recoge documentos de difícil acceso fuera de Aragón, como son los artículos de san Josemaría Escrivá de Balaguer “La forma del matrimonio en la actual legislación española” publicado en marzo de 1927 en la revista *Alfa-Beta* del Instituto Amado de Zaragoza del que fue profesor; “Recuerdos del Pilar”, publicado en *El Noticiero* en 1970; y “La Virgen del Pilar”, para el *Libro de Aragón*, publicado en

1976. Se incluyen también el acta de nombramiento de mons. Escrivá de Balaguer como hijo predilecto de Barbastro en 1947; la reseña del diario *El Noticiero* de Zaragoza sobre el acto de investidura como doctor *honoris causa* por esa universidad, en octubre de 1960, y los discursos pronunciados en esa ocasión; la homilía que predicó en la iglesia del Real Seminario de San Carlos de Zaragoza el mismo día de la investidura; una entrevista publicada en *El Cruzado Aragonés* en 1969; y la crónica de la entrega de la medalla de oro de Barbastro en 1975, publicada en el periódico *Nueva España* de Huesca.

Cierra el libro una colección de fotografías, algunas de ellas poco conocidas, que incluyen a los padres de san Josemaría y sus hermanos, vistas de Zaragoza en los años 40, imágenes de la Virgen que recibieron su oración y cariño, encuentros con aragoneses, los actos del centenario y la construcción de una iglesia dedicada a san Josemaría Escrivá de Balaguer en la diócesis de Barbastro-Monzón.

Francisca Colomer

William KEENAN, *St. Josemaría Escrivá and the Origins of Opus Dei. The Day the Bells Rang Out*, Leominster, Gracewing, 2004, 316 pp.

The value of this book lies in that it is the work of an English professional journalist who worked for the Daily Express both in Fleet Street and in its Manchester office, and later, for many years, for the Daily Mirror. William Keenan is also the author of three detective novels, and of a number of plays for BBC radio. In everything he has written one can detect a characteristic Catholic focus on all matters of daily life.

The book we are examining, and some of his plays, do, in fact, deal with Catholic matters directly. Specifically, one of his plays is based on the life of Saint Margaret Clitherow, the English Martyr crushed to death for her faith in the reign of Queen Elizabeth I; another brings the listener into the family homes of the three children to whom the Virgin Mary appeared at Fatima. Indeed Keenan had also, prior to publishing this book, written a play entitled *The Day the Bells Rang Out* on the early life of Mgr Josemaría Escrivá, and a pamphlet on the Founder of Opus Dei, coinciding with the decree of the Holy Office by which he was accorded the title of "Venerable" (9 April 1990)¹.

Keenan uses the official sources (mainly in English translation). He just 'tells it as it is', which to any honest reader is something to be grateful for.

An English speaking reader will also welcome this book written in very readable English, that flows easily through extensive quotations taken from Monsignor Escrivá's own words in Spanish, and other long passages in English translation taken

¹ *The Venerable Monsignor Escrivá Founder of Opus Dei*, Dublin, Veritas, 1990.

from the sources. More about the sources later, but it is worth noting that, with the exception of the work of John Coverdale², written directly in American English, and the *Beatification Booklet*³, Keenan's book relies almost entirely on translations of works written in other languages, mainly Spanish.

Another noticeable feature is the deference with which Keenan deals with Spanish proverbs and the plays on words in which St Josemaría often humorously indulged⁴. Recounting events which took place in the last century, and in a foreign country, often requires an explanation to avoid giving an impression of strangeness to a modern British reader. One can recall what G. K. Chesterton⁵ says about the mistake English people make in thinking that because foreign things are strange and at times amusing; they are therefore to be thought as wrong or absurd. The author also has the merit of showing an engaging sympathy with aspects of Spanish life and language which are important for understanding the meaning and significance of the many stories and sayings to be found in the sources he has used. He shares with the reader, details loved and appreciated by members of Opus Dei and people close to it. These may seem foreign or extraneous to a certain strictly academic cast of mind, but they are nonetheless important for engaging with the family spirit of Opus Dei.

Some of the chapter headings pick up revealingly the more dramatic moments in an important portion of St Josemaría's life: The House Facing the Barracks; The Mobs go on the Rampage; The Antechambers of Death; A Crime Punishable by Death; The Door the Militia Failed to Open; The Plan to Escape.

The work is presented by Gracewing the publishers as a "compelling biography, covering the early years of the Life of St Josemaría Escrivá, [it] reads like a thriller, but it is much more than a breath-taking adventure". It begins with a dramatic description of the storming of a barracks in Madrid, just opposite where St Josemaría was staying in a hall of residence for students. This was effectively the start of the Spanish Civil War. It ends with a brief description of the escape of the Founder together with seven companions from the Republican zone, across the Pyrenees to France, where he was to enter the Nationalist zone. Keenan goes no further, however, into the work he would carry out in the preparation for the expansion of Opus Dei once that war was over. In a short Epilogue a few lines are added to describe what happened to each one of the fugitives, completing the stories also of Isidoro Zorzano and Alvaro del Portillo, who played significant parts in supporting the Founder, respectively, in the opening years, and in the decades that followed.

² *Uncommon Faith*, Princeton, Scepter, 2002.

³ *Blessed Josemaría Escrivá Founder of Opus Dei*, Opus Dei Central Information Office, Rome, 1992.

⁴ English literary and spoken culture relies heavily on such plays on words.

⁵ *What I Saw in America*, London, Hodder and Staughton, 1922, page 2: "The first principle is that nobody should be ashamed of thinking a thing funny because it is foreign; the second is that he should be ashamed of thinking it wrong because it is funny. The reaction of his senses and superficial habits of mind against something new, and to him abnormal, is a perfectly healthy reaction. But the mind which imagines that mere unfamiliarity can possibly prove anything about inferiority is a very inadequate mind".

In general the use of the imaginative touches which bring to life what would otherwise be a list of facts, is to be welcomed when it is backed by references to the sources. Keenan knows how to bring in the spiritual considerations which link “lucky escapes” from capture or execution, with the power of prayer and mortification in St. Josemaría. He also takes for granted that St. Josemaría’s, spirit of divine filiation, alongside his devotion to the Blessed Virgin, Saint Joseph and the Guardian Angels, helped him keep alive his peace and hope in the future.

Small details may have escaped the author, but the panorama is captured admirably, Keenan quotes, for example, the French author, François Gondrand⁶, who says that St Josemaría “discovered one Madonna, which had gone unnoticed by the iconoclasts: it was chiselled in the stone base of the monument to Christopher Columbus, in the Plaza de Colón”. The unobtrusive figure of Our Lady on the base of a column recalled one of the three ships Columbus took on his first voyage of discovery, *La Santa María*⁷. Slight inaccuracies and variations of detail are to be expected from oral reports as from written memories. It is not surprising that the sources used by William Keenan differ in certain points.

Keenan with a journalist’s skill has been able to cull selected information from among the many published works and from oral testimony handed down by Alvaro del Portillo in particular in many get-togethers in which original sources from St. Josemaría are actually cited.

With a journalist’s imagination he has expanded and interpreted these sources here. The reader suspects that he may have required judicious editorial help to keep his interpretation under reasonable control in places..

Having a look at the sources quoted it is interesting to notice that their abundance shows his familiarity with the secondary literature on the topic.

Keenan is determined to tell his story in an accessible and chronological framework. This has led him to some excessive cross-referencing and repetition which might be ironed out in any subsequent edition of the work

The author aims at making his subject accessible to the ordinary English-language reader rather than at writing a scholarly monograph

The key to understanding the purpose of the book may be found in its last few lines: “Father Josemaría’s teaching about the universal call to sanctity and the role of laymen and women became a keynote of Vatican II and is now the official teaching of the Catholic Church. He was canonised by Pope John Paul II and became Saint Josemaría, the pioneer of lay sanctity on 6 October 2002”.

Richard A. P. Stork

⁶ GONDRAND, François, *At God’s Pace*, London, Scepter – New York 1989, pp. 145-146.

⁷ This monument has now been removed to the side of the wide avenue, and is no longer in the centre of the Square.

Andrea MARDEGAN (a cura di), *Josemaría Escrivá. Una libertà da vivere*, Presentazione di Javier Echevarría, Milano, Paoline 2004, 262 pp.

Agli studi che vanno approfondendo l'insegnamento di san Josemaría si aggiunge ora un'opera di carattere antologico sul suo pensiero circa la libertà. Come si sa, ogni antologia ben fatta ha dietro uno studio rigoroso per poter illustrare con il brano più adatto ogni aspetto della questione in esame. È ciò che ha fatto Andrea Mardegan, raccogliendo un'ampia selezione di testi tra gli scritti pubblicati di san Josemaría che mettono in luce esaurientemente l'originalità della sua riflessione su un argomento che egli considerava centrale nell'ascetica cristiana.

Non è la prima volta, naturalmente, che viene visitato questo argomento nella dottrina di san Josemaría. Ne fu pioniere Cornelio Fabro all'indomani della morte del santo (cfr. Cornelio Fabro, *Un maestro di libertà cristiana: Josemaría Escrivá de Balaguer*, in *L'Osservatore Romano*, 2 luglio 1977; cfr. anche C. Fabro - S. Garofalo - M.A. Raschini, *Santi nel mondo: studi sugli scritti del beato Josemaría Escrivá*, Ares, Milano 1992, pp. 70-74); tra i contributi recenti va ricordato il saggio di Lluís Clavell, *La libertà conquistata da Cristo sulla Croce. Approccio teologico ad alcuni insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá (Romana, Bollettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei*, 17 [2001], pp. 240-269), comprensivo di un'ampia bibliografia. A questi lavori si rimanda il lettore che voglia approfondire il tema sul piano teoretico, mentre in questa sede ci soffermiamo a riassumere, per quanto possibile, la silloge curata da Mardegan che, tra le altre cose, ha il vantaggio della presa diretta con la voce del santo fondatore nelle molte sfumature che un discorso tanto complesso richiede. Non è la prima antologia che Andrea Mardegan compila del pensiero di san Josemaría, avendo già dato alle stampe quella su un altro tema-caposaldo: la filiazione divina del fedele.

Il presente libro si avvale di una prefazione del prelado dell'Opus Dei, mons. Javier Echevarría, nella quale egli racconta da testimone diversi episodi significativi dell'amore di san Josemaría alla libertà. «San Josemaría diffondeva attorno a sé un clima di libertà spirituale», egli scrive, ed è questa una frase che coglie nel pieno la questione, poiché il santo non fu autore teorico di teologia spirituale o pastorale, ma rimase sempre un pastore, una guida concreta di anime concrete, volto a calare la dottrina nella vita.

Vediamo a grandi linee i principali aspetti trattati da san Josemaría, che in pratica corrispondono all'organizzazione della materia da parte di Mardegan.

La prima grande apertura che san Josemaría fa è derivare la meditazione sulla libertà umana dalla "libertà di Dio". Se l'uomo è immagine e somiglianza di Dio in quanto essere razionale e libero, diventa importante per lui conoscere come Dio "esercita" la sua libertà infinita. Ed ecco la risposta:

a) «La Trinità beatissima trae dal nulla il mondo e l'uomo, in un libero slancio d'amore» (*Amici di Dio*, 25).

b) «Il Verbo scende dal Cielo e assume la nostra carne con lo splendido sigillo della libertà nella sottomissione: *Ecco, io vengo – poiché di me sta scritto nel rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà* (Eb 10, 7)» (*Amici di Dio*, 25).

Dio, che è la libertà somma non dovendo il suo essere a nessun altro, crea per pura liberalità. E con la stessa liberalità il Verbo si consegna all'obbedienza e alla morte per redimere le creature dal peccato. «Non riusciremo mai a capire fino in fondo la libertà di Gesù Cristo, immensa – infinita – come il suo amore» (*Amici di Dio*, 25). Eppure proprio il fatto che Cristo “investe” la sua libertà nell'obbedienza al Padre, per amore, ci offre la più chiara lettura del senso della nostra libertà.

A questo punto san Josemaría, con il suo forte spirito contemplativo, s'intrattiene a considerare diversi aspetti della volontaria umiliazione del Verbo (cfr. *Fil* 2, 8), perché offrono un parametro imitabile dall'uomo in grazia. Medita così sulle tentazioni nel deserto e sulla vittoria di Gesù sul demonio, vittoria della libertà ben impiegata (cfr. *È Gesù che passa*, 61). Vede l'Eucaristia come l'apice della donazione di Cristo ai suoi, che lo porta a rimanere sacramentalmente in mezzo ad essi (cfr. *Ibid.* 83). Ma si sofferma particolarmente sul carattere volontario del sacrificio di Cristo: «È stato L'Amore a portare Gesù al Calvario. E, ormai in Croce, tutti i suoi gesti e tutte le sue parole sono di amore, di amore sereno e forte. Con gesto di Sacerdote eterno, senza padre e senza madre, senza genealogia (cfr. *Eb* 7, 3), apre le sue braccia a tutta l'umanità» (*Via Crucis*, XI). «Ha sofferto quanto ha potuto – e, essendo Dio, poteva molto! – ma amava più di quanto soffrì» (*Ibid.* XII).

Dio ha creato l'uomo libero proprio perché questi lo potesse amare ricambiando il suo amore. Perciò è ben lontana dal pensiero di san Josemaría la riduzione della libertà umana al solo libero arbitrio, come se gli uomini fossero stati lasciati su un campo di prova e alla fine premiati o puniti per le loro prestazioni. La libertà va invece intesa come capacità di amare Dio e, per Lui, il prossimo, a esempio di Cristo. Le scelte dell'uomo non si misurano soltanto in base a una maggiore o minore “correttezza” rispetto alla legge di Dio, ma hanno sempre il valore trascendente di accettazione o rifiuto del suo destino eterno. «La libertà acquista il suo autentico significato quando viene esercitata al servizio della verità che redime, quando è spesa alla ricerca dell'Amore infinito di Dio, che ci scioglie da ogni schiavitù. Cresce in me di giorno in giorno l'impulso di proclamare a gran voce l'insondabile ricchezza del cristiano: “la libertà della gloria dei figli di Dio!” (*Rm* 8,21)» (*Amici di Dio*, 27).

In questo senso la libertà è una crescita che va di pari passo con la crescita dell'amor di Dio nell'anima. E pertanto, «finché dura il nostro passaggio sulla terra nessuno può dire di aver raggiunto la pienezza della propria libertà» (*Ibid.* 36).

Tra gli atteggiamenti vitali che una tale visione comporta, va annoverato l'amore per questo mondo, un amore che san Josemaría non esitava a chiamare «appassionato». «Il Signore ha voluto che noi suoi figli, che abbiamo ricevuto il dono della fede, manifestiamo l'originaria visione ottimistica della creazione, l'“amore per il mondo” che palpita nel cristianesimo» (*Forgia*, 703).

Mardegan inserisce a questo punto della silloge la famosa questione della «libertà di coscienza» e la «libertà delle coscienze», che oggi richiede qualche spiegazione. Iniziamo leggendo le parole del santo, in questo caso prese da *Amici di Dio* anche se affrontò l'argomento in molti suoi scritti. «Quando nella mia attività sacerdotale,

ormai lunga, non solo predico, ma addirittura grido il mio amore alla libertà personale, noto in qualcuno un gesto di diffidenza, come se si possa sospettare che la difesa della libertà comporti un pericolo per la fede. Non si inquietino, i pusillanimi. Porta attentati alla fede soltanto un'errata interpretazione della libertà, una libertà senza scopo, senza norma oggettiva, senza legge, senza responsabilità. In una parola: il libertinaggio. Purtroppo, è di questo che molti si fanno propugnatori; e questa rivendicazione effettivamente è un attentato alla fede.

Pertanto, non è esatto parlare di "libertà di coscienza", nel senso di considerare moralmente valido che l'uomo respinga Dio. Abbiamo già ricordato che possiamo opporci ai disegni di salvezza del Signore; lo possiamo, ma non lo dobbiamo fare. E se qualcuno deliberatamente assumesse tale atteggiamento, peccherebbe trasgredendo il primo e fondamentale comandamento: *Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore* (Dt 6,5). Difendo invece con tutte le mie forze *la libertà delle coscienze* (Leone XIII, enc. *Libertas Praestantissimum*, 20-VI-1888, ASS 20, 606), che sta a significare che a nessuno è lecito impedire che la creatura renda il culto a Dio. Bisogna rispettare i legittimi desideri di verità: l'uomo ha l'obbligo grave di cercare il Signore, di conoscerlo e di adorarlo, ma nessuno sulla terra deve permettersi di imporre agli altri una fede che non hanno; e, reciprocamente, nessuno può arrogarsi il diritto di porre ostacoli a chi ha ricevuto la fede da Dio» (*Amici di Dio*, 32).

Il Concilio Vaticano II, affrontando l'argomento dell'autonomia delle realtà temporali, ha ricordato il radicale ordinamento a Dio di tutto ciò che è creato: «Se con l'espressione "autonomia delle realtà temporali" si intende dire che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora a nessuno che creda in Dio sfugge quanto false siano tali opinioni» (*Gaudium et Spes*, 36). In questo senso la coscienza non è libera di allontanarsi dal progetto divino con libertà di diritto benché possa farlo *de facto*. È in questo senso che san Josemaría non approvava la «libertà di coscienza». Tuttavia nel linguaggio ordinario, anche nelle teologia, oggi si intende per «libertà di coscienza» quello che egli intendeva sotto il nome di «libertà delle coscienze», e cioè il diritto di ogni uomo di non subire costrizioni nell'esercizio della sua religiosità e del suo pensiero.

Nella seconda parte del libro si analizza la libertà umana come conseguenza della fede liberatrice. «Quando l'uomo vive veramente di fede, allora e solo allora riceve con pienezza il grande fuoco, la grande luce, la grande consolazione dello Spirito Santo. Ed è allora che vengono date all'anima anche la pace e la libertà che Cristo ci ha conquistato» (*È Gesù che passa*, 137). Siamo nel pieno del paradosso cristiano: morire per vivere, umiliarsi per essere elevato, abbandonarsi per essere fortificato. «Non ti eri mai sentito più assolutamente libero di adesso, quando la tua libertà è tessuta di amore e di distacco, di sicurezza e di insicurezza: perché non ti fidi per niente di te, e ti fidi in tutto di Dio» (*Solco*, 787). E sempre nello stesso *Solco* troviamo la soluzione al dilemma libertà-sottomissione: «Amare è... non albergare che un solo pensiero, vivere per la persona amata, non appartenersi, essere felicemente e liberamente sottomesso, anima e cuore, a una volontà estranea... e, al tempo stesso, propria» (*Solco*, 797).

Inoltre l'amor di Dio libera dal peccato, che è la peggiore tirannia: «la religione è la più grande ribellione dell'uomo che non si rassegna a vivere come una bestia, dell'uomo che non si adatta – non si dà pace – finché non conosce e non stabilisce una comunicazione con il suo Creatore» (*Colloqui*, 73). Almeno due conseguenze pratiche derivano da questa visione della religione come massimo grido di libertà. La prima, che l'obbedienza non è in contrasto con la libertà: «I figli di Dio non sono né pietre né cadaveri: sono esseri intelligenti e liberi, elevati tutti al medesimo ordine soprannaturale» (*Colloqui*, 2). La seconda è un profondo rispetto della varietà all'interno della Chiesa, perché ciascuna anima deve trovare il suo personale modo di rapportarsi a Dio. «Ti stupivi perché approvavo la mancanza di “uniformità” nell'apostolato in cui lavori. E ti ho detto: Unità e varietà. – Dovete essere diversi come diversi sono i santi nel cielo, ognuno dei quali ha le sue proprie note personali e specialissime. E, anche, dovete assomigliare gli uni agli altri come i santi, che non sarebbero santi se ognuno di loro non si fosse identificato con Cristo» (*Cammino*, 947). A questo riguardo va ricordato come san Josemaría non amasse imporre e nemmeno consigliare metodiche di vita interiore, cosa di per sé legittima e praticata da molti santi. «Ognuno di voi, se vuole, può trovare la sua propria via per questo colloquio con Dio. Non mi piace parlare di metodi o di formule, perché non mi è mai garbato costringere la gente dentro schemi rigidi: ho cercato di aiutare tutti ad avvicinarsi al Signore rispettando ogni anima così com'è, con le sue caratteristiche proprie» (*Amici di Dio*, 249). E quando proponeva un piano di vita spirituale aveva cura di ricordare che non si tratta di norme rigide e che deve adattarsi alla persona “come un guanto si adatta alla mano”.

Forse una terza conseguenza si può indicare: anche in mezzo alle disgrazie e al dolore, il cristiano non si sente costretto a un'accettazione cieca, ma sa vedere in essi un altro lato del poliedrico amore di Dio. Gli basta pensare a Cristo crocifisso, Dio che soffre e muore. Così, «il contegno di un figlio di Dio non è quello di chi si rassegna a una tragica sventura, quanto piuttosto di chi si rallegra pregustando la vittoria. In nome dell'amore vittorioso di Cristo, noi cristiani dobbiamo percorrere tutti i cammini della terra per essere, con le parole e le opere, seminatori di pace e di gioia. Dobbiamo lottare in questa guerra di pace contro il male, l'ingiustizia, il peccato, proclamando che l'attuale condizione umana non è quella definitiva e che l'amore di Dio manifestato nel Cuore di Cristo otterrà il glorioso trionfo spirituale degli uomini» (*È Gesù che passa*, 168).

La terza parte va sotto l'eloquente titolo de *La libertà come traguardo*, ed è per così dire la parte ascetica del discorso. Se Dio ha liberato l'uomo dal peccato sul piano della giustificazione, egli deve impegnarsi nella realizzazione concreta di tale libertà, svincolandosi dalle catene di vizi e peccati che lo tengono prigioniero. «È molto agevole lasciarsi trasportare dagli impulsi che vengono chiamati naturali; ma al termine della loro corsa non si trova altro che la tristezza, l'isolamento nella propria miseria. Alcuni non vogliono negare nulla allo stomaco, o agli occhi, o alle mani; non ascoltano il consiglio di vivere una vita pulita. Usano la facoltà di generare – una realtà

nobile, partecipazione al potere creatore di Dio – in modo disordinato, come uno strumento al servizio dell'egoismo» (*Amici di Dio*, 84).

Rientra qui l'insistenza di san Josemaría sulla pratica delle virtù umane, sulla mortificazione, sulla lotta interiore. Ma anche il tono di fiducia in Dio e di pace interiore che questa lotta deve avere. Ricordava volentieri le parole di san Paolo: «quando sono debole, allora sono forte». E insegnava a ripetere: «Gesù, mi abbandono nelle tue braccia» (*Forgia*, 306).

Occorre liberarsi dalla paura che conduce all'anonimato e a non voler guardare Cristo faccia a faccia (cfr. *Solco*, 456). Liberarsi dal giudizio degli altri, che spesso attanaglia delle anime anche generose. «Quando è in gioco la difesa della verità, come si può desiderare di non dispiacere a Dio e, al tempo stesso, di non scontrarsi con l'ambiente? Sono cose contrapposte: o l'una o l'altra! È necessario che il sacrificio sia olocausto: bisogna bruciare tutto..., persino il “che cosa diranno”, persino la cosiddetta reputazione» (*Solco*, 34).

Il cristiano si sottopone volontariamente a questa purificazione che lo Spirito Santo va operando nella sua anima. E sotto il prisma della libertà vengono affrontati temi classici dell'ascetica cristiana come il distacco dalle cose di questo mondo: «La nostra volontà deve seguire questa regola chiara e precisa: “Signore, voglio questo o quest'altro soltanto se a Te piace; altrimenti, che me ne faccio?”. In questo modo assestiamo un colpo mortale all'egoismo e alla vanità che serpeggiano in ogni coscienza, e nel contempo raggiungiamo la vera pace dell'anima, con un distacco che conduce al possesso di Dio, sempre più intimo e intenso» (*Amici di Dio*, 114). Evangelicamente distaccato, il cristiano non si lascia travolgere dalle preoccupazioni, neanche quando queste riguardano eventuali «fallimenti» nel suo impegno, perché fiducioso della sapienza paterna di Dio.

«La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio [...] e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (*Rm* 8,19-21). Con questa panoramica paolina si apre l'ultima parte della silloge: *Costruire un clima di libertà*. San Paolo cerca di penetrare le profondità alla redenzione. Sant'Ambrogio gli fa eco quasi vedendo con gli occhi la definitiva e universale liberazione: «Ci sarà un'unica libertà, quella della creazione e quella dei figli di Dio, allorché sarà manifestata la loro gloria» (*Epist.* XXXV, 5: PL 16, 1079). Ma è anche vero che la manifestazione dei figli di Dio, così com'è possibile in questo tempo, comporta naturalmente un clima di libertà intorno a loro. La tirannia, la costrizione, la schiavitù, non sono da Dio.

Libertà, prima di tutto, interiore: «La vita cristiana non va mai ridotta a un opprimente intrico di doveri, che sottopone l'anima a un'exasperata tensione» (*Amici di Dio*, 137). Ma poi, appassionato amore alla libertà degli altri. C'è nell'azione apostolica una tensione pedagogica per la libertà. San Josemaría insisteva presso educatori e soprattutto genitori sull'educazione nella libertà e alla libertà, ponendosi così indirettamente nell'avanguardia pedagogica.

Difesa appassionata della libertà, infine, nell'ambito civile. Non gradiva la "mentalità da partito unico", in qualsiasi terreno, e non solo perché la diversità è una ricchezza, ma perché nessuno deve sentirsi costretto a pensare in determinato modo o venire escluso a causa delle proprie legittime scelte. Ecco, in chiusura, una pagina accorata di san Josemaría:

«Dal momento che, eccettuando il peccato, il mondo e quanto vi è in esso è buono, perché è opera di Dio nostro Signore, il cristiano, conducendo costantemente una lotta positiva d'amore per non offendere Dio, deve impegnarsi in tutte le attività terrene, gomito a gomito con i suoi simili, e deve difendere tutti i beni che la dignità della persona porta con sé. Ne esiste uno che bisogna sempre ricercare in modo particolare: la libertà personale. Solo quando si difende la libertà individuale degli altri, pur esigendo la corrispondente responsabilità personale, è possibile difendere onestamente e cristianamente la propria libertà. Torno a ripetere, e ripeterò sempre, che il Signore, che ci ha fatto gratuitamente un grande dono soprannaturale – la grazia divina – ci ha dato anche un gran bene naturale: la libertà personale, che per non corrompersi e diventare libertinaggio, ci richiede integrità, impegno efficace di comportarci secondo la legge divina, perché "dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà" (2Cor 3,17).

«Il Regno di Cristo è regno di libertà: in esso non vi sono altri servi all'infuori di coloro che liberamente si incatenano per Amore a Dio. Benedetta schiavitù d'amore che ci fa liberi! Senza libertà è impossibile corrispondere alla grazia, ed è quindi impossibile darci al Signore per il più soprannaturale dei motivi: perché ne abbiamo voglia.

«Quanti di voi mi conoscono da più anni, possono essermi testimoni che ho sempre predicato il criterio della libertà personale e della corrispondente responsabilità. Ho cercato e cerco la libertà, per tutta la terra, come Diogene cercava l'uomo. L'amo ogni giorno di più, l'amo al di sopra di tutte le cose terrene: è un tesoro che non apprezzeremo mai abbastanza» (*È Gesù che passa*, 184).

La forza della presa diretta, si diceva all'inizio. In effetti, con questa organizzazione della materia, Mardegan ci permette di ascoltare dalla voce del fondatore un discorso a tutto tondo sulla libertà cristiana, che riunisce la completezza del trattato e la semplicità del discorso confidenziale. L'utilità del libro va perciò dal sussidio per la meditazione personale al materiale per la ricerca teologica.

Michele Dolz

Armando PEGO PUIGBÓ, *La escritura encendida. Cuatro españoles en la Iglesia del siglo XX*, Barcelona, Edimurtra, 2005, 218 pp.

El estudio de la literatura espiritual como espacio privilegiado de diálogo entre religión y cultura, entre fe y cultura, y –dentro del ámbito católico– entre los diversos

carismas, es la propuesta que subyace en el libro de Armando Pego. El autor, doctor en filología hispánica y especialista en literatura espiritual del siglo de Oro español, lleva a cabo una incursión en la edad contemporánea, para aproximarse a cuatro autores espirituales españoles del siglo XX: san José María Rubio, san Pedro Poveda, san Josemaría Escrivá de Balaguer y el padre Arrupe. A ellos dedica cuatro de los seis capítulos que componen el libro: *La predicación no oratoria en la vida de san José María Rubio: las Horas Santas*; *La relectura creativa de los clásicos en san Pedro Poveda*; *El ignacianismo de san Josemaría Escrivá* y *Lenguaje y mística en la obra del padre Pedro Arrupe*. Los cuatro capítulos, que forman el núcleo del libro, están enmarcados por dos breves ensayos en los que el autor diserta sobre: *Presente y porvenir de la literatura espiritual entre los siglos XX y XXI* y *Las rutas simbólicas de una escritura encendida*. Para concluir la descripción de la obra, habría que dar cuenta de la *Introducción* a cargo del profesor Jaume Aymar, de un *Apéndice* que recoge la Hora Santa predicada por San José María Rubio el 25 de marzo de 1922, y de una selecta *Bibliografía*, que incluye tanto obras dedicadas a cada uno de los autores estudiados, como al contexto religioso español del momento y algunas obras de teoría literaria.

Armando Pego se aproxima a los escritos espirituales de las cuatro figuras mencionadas con el convencimiento de que el estudio de la literatura espiritual evidencia, ante todo, la “continuidad característica de la espiritualidad católica” y, en consecuencia, que tanto las figuras espirituales, como los diversos carismas en la Iglesia, sólo encuentran su comprensión más acabada al situarlas en una única y gran corriente histórica. Única y gran corriente de la espiritualidad donde las continuidades y discontinuidades se hacen especialmente expresivas y enriquecedoras tanto para el conjunto, como para cada una de las figuras y carismas.

Desde esta perspectiva, Armando Pego se muestra particularmente interesado en evidenciar la inserción de los autores estudiados en esa gran corriente, como se pone de manifiesto en el epígrafe dedicado al fundador del Opus Dei, al que sitúa entre los “prototipos de una nueva época de la historia de la Iglesia, inaugurada por el Concilio Vaticano II” (p. 129). El epígrafe dedicado a san Josemaría lleva por título *El ignacianismo de san Josemaría Escrivá*, y en él vamos a centrar nuestra atención.

¿Qué entiende Armando Pego con la expresión “ignacianismo de san Josemaría Escrivá”? Para el autor de la *Escritura encendida* significa “percibir la relectura personal (en este caso de san Josemaría) de un hombre y su carisma (en este caso de san Ignacio y su carisma proyectados en quinientos años de historia) llevada a cabo en unas circunstancias personales y eclesíásticas diversas, pero experimentadas en íntima unión en el fluir de la economía de la salvación” (p. 132). De esta manera, y trascendiendo de algún modo las dos personalidades propuestas, Pego apunta el interés de estudiar de qué modo el universo ideológico y cultural en que tuvo lugar el Concilio de Trento podría proporcionar elementos para comprender actitudes y claves del Vaticano II (p. 130).

El autor reconoce que la tarea no es sencilla y que en ella deben evitarse “los paralelismos fáciles” y los “parecidos superficiales”. Advierte a la vez que, de acuerdo con

su metodología, “intentar trazar las líneas maestras de unas obras, un pensamiento, una tradición no equivale a la pretensión de reconstruir su génesis en sentido causal. Consiste, más bien, en perfilar una genealogía, que incluya parecidos, semejanzas o concomitancias, pero también sus discontinuidades y hasta sus transformaciones paradigmáticas” (p. 153). Más en concreto, con la expresión “ignacianismo de san Josemaría” Pego se refiere, por un lado, a la particular interpretación de la doctrina de san Ignacio de Loyola llevada a cabo por el fundador del Opus Dei, y por otro, a la valoración de la figura de san Ignacio que san Josemaría llevó a cabo a la luz de su propio mensaje espiritual. Cabe, pues, pensar en paralelismos, aunque sin pretender –Pego insiste en ello–, establecer una relación de dependencia genética entre esos mensajes espirituales.

San Josemaría conoció y apreció la obra de san Ignacio de Loyola, así como la de otras grandes personalidades de la historia de la espiritualidad cristiana: santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, san Francisco de Sales, o santa Teresa de Lisieux entre otros, por no mencionar a los Padres de la Iglesia. Todos ellos, como pone de manifiesto la edición crítico-histórica de *Camino* del profesor Pedro Rodríguez –bien conocida por Pego–, estuvieron presentes de algún modo en la biografía espiritual de san Josemaría. Y de este modo cabría hablar no sólo de un “ignacianismo”, sino también de un “teresianismo”, de un “sanjuanismo”, de un “salesianismo”, etc. en san Josemaría.

Afirmar lo contrario plantearía problemas metodológicos y de terminología que me parece necesario tener presentes a fin de evitar caer en el error de convertir los paralelismos y las similitudes en una relación de dependencia genética, que ofrecería una imagen históricamente falsa de la figura y de la doctrina del autor estudiado. Desde esta perspectiva se percibe claramente el riesgo que podría encerrar el recurso a estos “ismos” o al concepto de relectura, ya que la carga semántica que implican conduce precisamente a pensar en lo genético, lo que contradiría el mismo planteamiento de Armando Pego.

A este respecto me parece elocuente el proceso seguido por san Josemaría para introducirse en el *Camino de infancia espiritual*, tal como se relata en el último epígrafe del capítulo VI de su principal biografía, es decir, la de Andrés Vázquez de Prada: cfr. *El fundador del Opus Dei: vida de Josemaría Escrivá de Balaguer. ¡Señor, que vea!*, Madrid, Rialp, 2002, 7ª, pp. 404-422. Al leer ese epígrafe, se advierte con claridad que la arrebatada inmersión en la vía de infancia espiritual, que experimentó san Josemaría en los primeros años 30, fue anterior a su recepción de los escritos de Teresa de Lisieux. En este sentido, la relación con la santa de Lisieux no implicaría relectura, sino más bien correspondencia diacrónica.

Pero volvamos al texto del profesor Pego, que propone una triple aproximación, o un triple análisis: descubrir los paralelismos históricos entre las dos figuras, evidenciar las concomitancias en sus carismas y rastrear las huellas de la figura y el carisma de san Ignacio en los escritos de san Josemaría. Este triple estudio se lleva a cabo utilizando las fuentes publicadas hasta el momento, que Armando Pego muestra conocer

bien. El hecho de centrar el estudio sobre estas fuentes, de gran valor pero limitadas, ya que buena parte de la obra de san Josemaría está todavía inédita, señala a nuestro entender las posibilidades y los límites de las conclusiones a las que se llega en el libro, y que pasamos a comentar. Conviene advertir que Armando Pego es consciente de este límite cuando afirma que todavía queda mucho camino que recorrer en el conocimiento de toda la obra de Josemaría Escrivá de Balaguer (p. 134).

Empezando por las reflexiones sobre el último de los aspectos indicados, la huella de san Ignacio en los escritos de san Josemaría, Pego señala que en *Camino* sólo hay ocho puntos en los que se puede advertir ese rastro, pero afirma que esa escasez no hace del todo justicia a la real presencia de las riquezas carismáticas ignacianas en san Josemaría. “Si bien la presencia de Ignacio en *Camino* no es en modo alguno abundante, esto no quiere decir que sea meramente coyuntural” (p. 151). Para fundamentar esta hipótesis acude al estudio de los paralelismos históricos y carismáticos entre san Ignacio y san Josemaría.

Entre los paralelismos históricos destaca las que denomina “iluminaciones fundacionales”. “Iluminaciones-ilustraciones no imaginarias” sería el término preciso, según Pego, que tuvieron tanto san Ignacio como san Josemaría. De este modo, la experiencia de san Ignacio en Manresa, en la que opiniones muy autorizadas en la Compañía descubren sus propios orígenes, es puesta en paralelo con la experiencia del dos de octubre de 1928, que para san Josemaría fue punto inequívoco de referencia para la fundación del Opus Dei. Pego evidencia además que ambos fenómenos estuvieron, de algún modo, ligados a un contexto de retiro espiritual.

Igualmente, señala el profesor Pego que ambos fueron hombres a través de los cuales otras personas encontraron su vocación, hombres que sufrieron la incompreensión y las sospechas por la novedad de sus respectivos mensajes, pero que siempre mantuvieron una fidelidad intangible a la jerarquía. Cabría pensar que en conjunto los paralelismos históricos, si bien pueden resultar sugerentes, requerirían, para poder llegar a convertirse en sólidas conclusiones, un estudio más detenido del que ha podido realizar el autor en estas páginas.

Al exponer los posibles paralelismos carismáticos, Armando Pego propone ante todo una interpretación del carisma ignaciano. Concretamente, subraya la existencia de una dimensión secular en la espiritualidad ignaciana, que es precisamente lo que habría sido especialmente apreciado por san Josemaría. Sin pretender discutir sobre la historia de san Ignacio y las potencialidades de su carisma, cabría preguntarse, aunque suponga entrar en consideraciones estrictamente históricas, hasta qué punto en la España de los años veinte el carisma ignaciano era visto como plantea el autor.

A mi juicio, en los años veinte y treinta, en España, la dimensión secular de la espiritualidad ignaciana de que habla Armando Pego no constituía una evidencia sino, en todo caso, algo entrevisto, y sólo entre algunos espíritus avanzados, una posibilidad o potencialidad. Las siguientes palabras de Ramiro de Maeztu aparecidas en su artículo *Loyola y Peñaflores*, publicado por *El Sol*, el 9 de marzo de 1926, pueden ayudar a ilustrar esta afirmación: “¿No ha de constituir el destino de la centuria nuestra buscar

la manera de fundir a Loyola con Peñaflores, al ultramundo con la tierra, a la religión con la economía, hasta que pensemos en la mejora del mundo como en la obra de Dios, y en la obra de Dios como en la mejora del mundo?” (Maeztu Ramiro de, *Loyola y Peñaflores* en “El Sol”, 9 de marzo 1926).

Resulta fuera de discusión que la admiración de san Josemaría por san Ignacio de Loyola fue grande (p. 141). No parece sin embargo, que el origen de esta admiración haya que buscarlo en la “laicidad” de san Ignacio. Los textos de san Josemaría parecen apuntar más bien al carácter heroico y total de su entrega, a su plena disponibilidad ante Dios, a expresiones de un Amor a Dios extraordinario y audaz, y a la larga historia de eficaz servicio a la Iglesia de la Compañía de Jesús.

Llegados a este punto podemos traer a colación la hipótesis de Pego según la cual “el mayor grado de asimilación del espíritu de san Ignacio” se produjo durante los diez primeros años de la fundación del Opus Dei (p. 145). Ciertamente, como señala Armando Pego, los textos más significativos de san Josemaría en este aspecto, agudamente analizados a partir de la edición crítico-histórica de *Camino*, corresponden a los años 30. A este respecto hay que tener en cuenta que no se conservan textos de san Josemaría anteriores a estos años. Sin embargo, sus biografías y el estudio del contexto de su formación sacerdotal permiten adelantar a los años veinte el momento de un contacto intenso con el carisma ignaciano. En efecto durante sus años de seminario participó activamente en el Apostolado de la Oración; también en la época del seminario se inscribe su relación con la obra de Alonso Rodríguez, *Ejercicio de Perfección*; una vez ordenado sacerdote y antes de la fundación del Opus Dei, hay que situar sus años de trabajo pastoral en la iglesia de San Pedro Nolasco, regentada por los padres de la Compañía, en Zaragoza.

De este modo, parece que sería más adecuado situar en los años 20 el momento principal del contacto de san Josemaría con el carisma ignaciano en cuanto tal, mientras que durante la década de los treinta, es decir, tras la toma de conciencia por parte de san Josemaría de que estaba llamado a abrir un nuevo camino de santidad en la Iglesia –de carácter secular y laical–, se manifiesta la admiración a san Ignacio como fundador y como padre de una gran familia espiritual. Y en este nuevo contexto, la naturaleza audaz, heroica y total de su entrega, adquiere nuevas resonancias, inseparables de la admiración hacia la institución por él fundada y a sus siglos de eficaz servicio a la Iglesia, especialmente en los momentos de incomprensión que tuvo que afrontar san Josemaría durante el desarrollo del Opus Dei.

Comparto plenamente con Armando Pego la afirmación según la cual en la historia de la espiritualidad católica es mucho mayor lo común, que lo específico o singular. En este sentido, me parece que la obra de Armando Pego es un meritorio intento de abordar la singularidad de la figura de san Josemaría y su carisma, situándonos, en la gran corriente de la tradición espiritual católica: y, en concreto, de evidenciar algunos elementos de su sintonía con san Ignacio y con la proyección secular de su figura. Al mismo tiempo, y acogiendo la invitación de Armando Pego a un diálogo histórico y cultural enriquecedor, me ha parecido necesario apuntar algunos

contrastes que no hacen sino evidenciar el atractivo suscitado por este ensayo ciertamente sugerente.

Federico M. Requena

Antonio María ROUCO – Darío CASTRILLÓN HOYOS – Tomás GUTIÉRREZ CALZADA, *San Josemaría Escrivá y el sacerdocio. Actas de la Jornada Sacerdotal celebrada en el Seminario Conciliar de Madrid (20 de junio de 2002)*, Madrid, Palabra, 2004, 106 pp.

Fra i diversi eventi che scandirono il centenario della nascita di san Josemaría, culminati con la sua canonizzazione il 6.10.2002, si annovera la Giornata sacerdotale celebrata nel Seminario Conciliare dell'arcidiocesi di Madrid, i cui atti vengono raccolti in questo volumetto.

Le relazioni dei tre autori indicati nel titolo costituiscono il corpo centrale della pubblicazione, la quale contiene anche una introduzione di J.R. Vindel, Direttore del Centro di Cultura Teologica, le parole inaugurali pronunciate da mons. C. Franco Rodríguez, vescovo ausiliare di Madrid, e l'omelia tenuta dal card. D. Castrillón Hoyos durante la concelebrazione eucaristica. Vindel incornicia adeguatamente l'insieme degli interventi accentuando l'idea comune sottostante: nella predicazione di san Josemaría spicca «la necessità assoluta di cercare la santità nella vita e nell'attività al servizio della comunità e di tutti gli uomini» (p. 9). Nella stessa direzione, e traendo le conseguenze, si muove mons. Rodríguez, quando mette in risalto «il rapporto fra il ministero sacerdotale e il popolo di Dio» come una delle grandi preoccupazioni di san Josemaría, in modo tale che «la sua attenzione per i sacerdoti fosse anche benefica per i laici, e viceversa, la preoccupazione per la santità dei laici lo portasse ad una generosa dedizione nella santità sacerdotale» (p. 13).

L'intervento di mons. T. Gutiérrez Calzada, intitolato «Josemaría Escrivá, sacerdote nella diocesi di Madrid» è esplicitamente concepito come una «presentazione», al fine di offrire il contesto più appropriato per le due relazioni successive. Nella prima parte (pp. 16-29) si passano in rassegna i diversi eventi della vita del santo a Madrid, dal suo arrivo nella capitale spagnola nel 1927 fino agli anni '40. I racconti degli incontri del fondatore dell'Opus Dei con insigni ecclesiastici della città – fra i quali spicca la figura dell'arcivescovo mons. L. Eijo y Garay – mettono in luce il suo amore per la diocesi e la sua preoccupazione per il clero diocesano.

Nella seconda parte (pp. 29-38) si sottolinea la comune chiamata alla santità – alla perfezione della carità – propria sia dei sacerdoti che dei fedeli, la quale comporta in entrambi i casi una totale dedizione: questa dottrina fu il fulcro della predicazione di san Josemaría e trovò poi autorevole conferma in diversi testi del Concilio Vaticano II. Egli esortava i sacerdoti non solo alla santità personale, ma anche a chiederla ai fedeli loro affidati. Ebbe anche il merito di aprire una nuova espressione dello spirito

di comunione specifico dei sacerdoti, con la Società Sacerdotale della Santa Croce, da lui fondata inscindibilmente unita all'Opus Dei.

L'intervento del card. Castrillón affronta l'argomento che può essere ritenuto quello centrale di tutta la Giornata: «il sacerdozio ministeriale al servizio del sacerdozio comune dei fedeli, e la chiamata universale alla santità». L'autore inizia la sua riflessione sottolineando l'urgenza dell'evangelizzazione: «è necessario proiettare, con nuove luci ed iniziative, la *dynamis Theou*, cioè il vangelo stesso, il quale non è altro che “potenza di Dio per la salvezza di coloro che credono”» (p. 43). L'efficacia dell'evangelizzazione è messa in relazione con la spiritualità laicale, nella quale i laici vengono formati in modo tale che «contribuiscano alla santificazione del mondo come dall'interno, a modo di fermento» (p. 44, citando LG 31). Ciò richiede contemporaneamente una retta comprensione del rapporto sacerdozio comune-sacerdozio ministeriale e del servizio del ministero ordinato a favore della chiamata universale alla santità.

Il tema si sviluppa da una prospettiva cristologica, partendo dal carattere ministeriale del sacerdozio e del suo inscindibile collegamento con la funzione di governo, come esercizio dell'autorità propria di Cristo (pp. 46-47). Si passa poi a sottolineare la differenza essenziale rispetto al sacerdozio comune, ciò che fa del primo una realtà necessaria e insostituibile, che dovrebbe esautorare ogni posizione di taglio funzionalistico. All'interno di questa cornice dottrinale l'autore colloca la santità personale dei sacerdoti, specificata nella ricerca dell'unità di vita (p. 55), in vista della quale s'insiste sulla necessità della pratica frequente e regolare della confessione individuale e della centralità eucaristica della vita sacerdotale.

Occorre dire che le riflessioni dell'autore si trovano in grande sintonia con un aspetto importante della predicazione di san Josemaría: l'esigenza di santità richiesta ai fedeli laici comporta un impegno di santità altrettanto esigente per i sacerdoti. Si tratta di una questione non indifferente, perché taglia corto con il dilemma spesso presente in alcuni sacerdoti, i quali trovano difficile conciliare l'impegno pastorale con una vita spirituale esigente. La pastorale che danneggia la spiritualità sacerdotale non è, in definitiva, una vera pastorale.

Passando all'intervento del card. Rouco Varela (pp. 71-104), scorgiamo una riflessione rivolta più *ad intra* del presbiterato e, più in concreto, al rapporto fra i presbiteri. Intitolata «la fraternità sacerdotale: spirito di comunione», la relazione trae spunto dalla fondazione della Società Sacerdotale della Santa Croce, realizzata in vista di offrire ai sacerdoti la possibilità di far loro la vocazione propria dell'Opus Dei, rafforzando i loro vincoli di appartenenza e di unità con il presbiterio diocesano e con il vescovo locale (p. 71).

La spiritualità di comunione, radicata nel mistero trinitario, è la spina dorsale di tutto l'argomento. L'autore offre anzitutto una spiegazione del concetto di comunione, e del «principio di comunione», molto legata al pensiero di Ratzinger sulla «crescita trinitaria». Per questa via ci si immerge nel mistero del Figlio e del suo sacerdozio, a cui partecipano i sacerdoti e che costituisce il fondamento della loro «intima frater-

nità sacramentale» (PO 8). Essa resta così inserita nell'«ontologia della grazia», vera creatrice dell'unità dei presbiteri (p. 75).

L'origine trinitaria della fraternità sacramentale si concretizza già all'inizio del ministero, con la chiamata di Gesù agli apostoli, descritta nel nuovo testamento come «*fecit duodecim*» (Mc 3,14), e quindi come chiamata ad un ministero da esercitarsi in modo collegiale, come compito collettivo (pp. 76-77). Arriviamo così al collegamento Trinità-ministero: «vivere trinitariamente la grazia vuol dire, quindi, che devono crescere (gli apostoli) nella comunione ricevuta in virtù dell'azione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». La fedeltà a questa comunione li spinge a diventare loro stessi «uno» come il Padre e il Figlio sono «uno nello Spirito Santo» (pp. 80-81). La stessa logica si trova nel ministero sacerdotale susseguente al ministero apostolico: esso non è realizzato da ciascun ministro isolatamente, ma in unione con tutti quanti partecipano all'unico sacerdozio di Cristo.

Nei documenti conciliari – prosegue l'autore – la dottrina sul ministero sacerdotale poggia sul binomio consacrazione-missione (LG 28), e proprio «l'unità dei presbiteri fra loro, costituendo un unico presbiterio attorno al vescovo, è conseguenza della consacrazione e della missione conferita nel sacramento» (p. 85). Trova anche qui il suo fondamento sacramentale il legame del presbitero con la Chiesa particolare. Così, «il vescovo, la Chiesa particolare e il suo presbiterio sono realtà teologiche che il presbitero non può ignorare se vuole sviluppare in pienezza il carisma ricevuto» (p. 88).

Passando dal fondamento dogmatico ai risvolti esistenziali, l'autore ricorda – citando a G. Greshake – che «La fraternità del ministero richiede oggi una realizzazione esistenziale più intensa. In una società sempre più profana, il sacerdote ha bisogno di un vincolo personale più stretto e di uno spazio vitale segnato da relazioni di amicizia fraterna, nel quale possa vivere come cristiano e come sacerdote» (p. 91). In questo contesto il decreto *Presbyterorum ordinis* incoraggia a stabilire «fra di essi una certa vita comune, ossia una qualche comunità di vita», la quale può naturalmente assumere forme diverse, come la «coabitazione», «la mensa comune», o i «frequenti e periodici incontri» (PO 8/3).

Dal punto di vista canonico-istituzionale, la fraternità sacerdotale può prendere forma in «associazioni che, in base a statuti riconosciuti dall'autorità ecclesiastica competente, fomentano – grazie a un modo di vita convenientemente ordinato e approvato e all'aiuto fraterno – la santità dei sacerdoti nell'esercizio del loro ministero», continua Rouco citando PO 8. In questa linea si ricorda che «le diverse forme associative per i sacerdoti diocesani non sono istanze interposte fra il vescovo e il presbiterio, ma al contrario promuovono lo sviluppo della relazione sacramentale e della santità derivata dal carisma ricevuto per l'imposizione delle mani» (p. 97). Possiamo capire più in profondità la preoccupazione di san Josemaría per i sacerdoti diocesani. «Come sacerdote secolare e quindi formato in una spiritualità radicata nella teologia del sacramento dell'ordine, presentava la Società Sacerdotale della Santa Croce come l'aiuto ascetico continuo che (i sacerdoti) desiderano ricevere, con spiritualità secolare e diocesana» (p. 98).

Nell'ultima parte del suo intervento (pp. 100-104), il card. di Madrid prende in considerazione il ruolo dell'eucaristia nella comunione presbiterale. «Celebrare l'eucaristia è celebrare la comunione della quale vive e si alimenta la Chiesa durante il suo pellegrinaggio *in terris*. Coloro che mangiano lo stesso pane conformano l'unico corpo di Cristo, che è la Chiesa» (p. 101, citando De Lubac). Risalendo ancora al ministero apostolico, conclude: «quando Cristo conferisse al gruppo dei dodici il sacerdozio della nuova alleanza, l'eucaristia fu loro data non solo come dono di sé stesso, ma anche come memoria viva del fatto che il loro sacerdozio era nato nella comunione del suo corpo e del suo sangue; e quindi solo in quella comunione e solo al suo servizio esso raggiunge il suo pieno significato» (pp. 102-103).

Contemplando l'intervento di Rouco nel suo insieme, bisogna essere grati del fatto che venga chiaramente ribadito da diverse angolature – dogmatica, esistenziale e istituzionale – che la dimensione comunione del ministero non è un *optional* e neppure solo un'esortazione parentetica, ma una realtà teologica non trascurabile: quando essa non viene assecondata, si tradisce la propria identità sacerdotale.

Dalla lettura di tutti gli interventi sembra ragionevole concludere che non si tratta solo di un omaggio alla figura di san Josemaría; l'intera pubblicazione ha il pregio di mostrare, da diverse prospettive, come il suo messaggio e la sua concrezione istituzionale confluiscono con naturalezza nel *mainstream* della compagine ecclesiale, senza che venga meno la specificità del carisma fondazionale: perché si tratta di una spiritualità configurata come una messa a fuoco della comune spiritualità cristiana.

Philip Goyret

Antonio VÁZQUEZ GALIANO, *Un hogar luminoso y alegre: el matrimonio Alvira*, Madrid, Palabra, 2005, 92 pp.

El historiador agradece el paso del tiempo puesto que le amplía considerablemente la perspectiva que pueda tener sobre el pasado. Al revisar cualquier trayectoria personal, esta afirmación se pone de relieve. Si en el caso de un hecho concreto, una mínima distancia temporal suele ayudar a valorar en su justa medida las consecuencias que éste trajo consigo, no es menos cierto que, cuando lo que se trata de analizar es la huella que deja toda vida humana, el transcurso de los años garantiza una imagen más exacta de lo que esa figura representó.

Dentro de la bimilenaria historia de la Iglesia, el fenómeno del Opus Dei como institución y, sobre todo, en lo que a su mensaje se refiere, es especialmente joven no sólo por la actualidad que pueda contener en sí para el cristiano, sino porque aún no ha alcanzado su primer siglo de existencia. De un modo más evidente, se observa que aquellos que encarnan su espíritu constituyen una muestra válida –especialmente los primeros fieles de la actual Prelatura– para comprender la dimensión que tal espiritualidad imprimió a su vida corriente.

A este respecto, no es la primera vez que se edita una semblanza de un fiel del Opus Dei con una clara voluntad de ofrecer su contexto histórico, de acuerdo a las reglas que todo trabajo crítico de este estilo demanda: sobre todo, el establecimiento de un aparato documental que sustente la línea argumental de sus conclusiones. La obra en tres tomos de Andrés Vázquez de Prada a propósito del fundador del Opus Dei (Madrid, 1997-2003), encabeza una serie de trabajos que, intrínsecamente relacionados con las respectivas causas de canonización de aquellos fieles a los que retratan, cumplen las condiciones anteriormente mencionadas. Cabría aludir, en este sentido, los ejemplos de Isidoro Zorzano Ledesma (Madrid, 1996); Montserrat Grases (Madrid, 1993); Ernesto Cofiño (Madrid, 2003) o Eduardo Ortiz de Landázuri (Madrid, 1994).

Las dos últimas publicaciones nos sirven para situarnos frente a la obra de Antonio Vázquez Galiano. El matrimonio Alvira –Tomás y Paquita–, Ernesto Cofiño y Eduardo Ortiz de Landázuri fueron fieles del Opus Dei, llamados a santificar su vida matrimonial. El caso de Tomás Alvira y Paquita Domínguez además resulta singular, pues ambos fueron de los primeros en formar parte del Opus Dei como supernumerarios. Por otra parte, el trato de Tomás con san Josemaría Escrivá de Balaguer se remonta a la época de la Guerra Civil española, momento en que el Opus Dei contaba con ocho años de vida. Ese trato llevó a Tomás a solicitar su vinculación al Opus Dei, lo que se hizo jurídicamente efectivo en 1948, cuando la Santa Sede aprobó que pudieran incorporarse personas casadas o sin una especial llamada al celibato: todos –casados, solteros o viudos– cristianos corrientes llamados a santificar su trabajo y las demás circunstancias de la vida ordinaria según el espíritu del Opus Dei.

Amadeo de Fuenmayor, Valentín Gómez-Iglesias y José Luis Illanes, en *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma* (Pamplona, 1989), han advertido cómo en la articulación jurídica del Opus Dei, el fundador siguió como norma que el derecho fuera detrás de la vida. El ejemplo de Tomás Alvira no hace más que certificarlo. El ideal ascético que el Opus Dei pretendía recuperar por igual, sin restricciones de ningún tipo, para cualquier fiel cristiano –la santidad es una aspiración asequible en toda suerte de circunstancias– no era fácil de encajar en el derecho canónico vigente en los años cuarenta. Eso retrasó la incorporación jurídica de Tomás al Opus Dei en diez años, pese a que san Josemaría, receptor del mensaje divino y buen director espiritual, había discernido claramente su vocación al matrimonio. He ahí, a mi juicio, la principal aportación de este libro, que refleja la manera personal en que se fue haciendo camino transitable en la Iglesia algo que durante mucho tiempo aparecía desligado: la entrega a Dios y el matrimonio.

En lo tocante al autor, no es la primera vez que Antonio Vázquez se dedica a trazar la figura de un Alvira ni a tratar del matrimonio. Respecto a lo primero, ya había publicado *Tomás Alvira. Una pasión por la familia. Un maestro de la educación* (Madrid, 1997). Sobre el matrimonio ha escrito también diversos ensayos, entre los que destacan *Matrimonio para un tiempo nuevo* (Madrid, 1990), *¿Cómo es posible? Matrimonio y santidad* (Madrid, 2000) y *El matrimonio y los días* (Madrid, 2002).

Esta pequeña obra de síntesis, no es un retrato individual, sino más bien, y esto es importante señalarlo, un relato con doble protagonismo para ambos cónyuges. Así, la narración discurre pareja entre la personalidad de una y otro. No es extraño que el primer capítulo se detenga en desarrollar los avatares de Paquita y Tomás anteriores a su boda. Y curiosamente se observa cómo, en cierto sentido, sus respectivas trayectorias convergieron en un punto central de su vida posterior: la educación. Tomás fue catedrático de Instituto en Ciencias Naturales, mientras que Paquita ejerció la docencia como maestra de escuela hasta que se casó.

Sin duda alguna, tal desarrollo intelectual les preparó para afrontar la tarea de la que es deudor el título del libro: la creación de un “hogar luminoso y alegre”, según una expresión que gustaba repetir al fundador del Opus Dei. Tuvieron nueve hijos. Sus propias experiencias vitales, así como su común pertenencia al Opus Dei –Tomás desde 1947; Paquita, cinco años más tarde– fueron un importante bagaje del que se valieron para llevar a buen puerto semejante empresa.

Para ilustrarlo destacaría, en primer lugar, la presencia cercana del dolor en el ámbito familiar, representado en la prematura muerte de su primer hijo, José María. Falleció con tan sólo cinco años, tras complicarse un sarampión. El matrimonio tenía entonces otros tres hijos y vivía felizmente establecido, después de que Tomás hubiera encauzado su trayectoria profesional al incorporarse al Instituto Ramiro de Maeztu de Madrid. A posteriori, viendo la familia al completo, con los hijos que vinieron tras José María, ambos reconocieron en este suceso una piedra de toque con la que Dios puso a prueba la calidad de su madurez humana y de su crecimiento espiritual, necesarios no sólo para aceptar que de esta pérdida pudiera obtenerse alguna ganancia, sino para reconstruir serenamente la “empresa” familiar hacia la meta que se habían fijado.

Y junto a este acontecimiento, cabría añadir el tacto que tanto Tomás como Paquita pusieron a la hora de corregir a sus hijos. Acostumbrados uno y otro a las formas pedagógicas, la vida en el seno de los Alvira dio de sí infinidad de detalles a partir de los cuales fue algo natural sacar a relucir el respeto por la libertad –acompañada de la correspondiente responsabilidad– como norma suprema en la educación de sus hijos. El autor no escatima la enumeración de sucesos en este sentido, hasta el punto de dedicar un capítulo entero a esta cuestión. Desde el modo de invitar a rezar, hasta la interpelación a asumir con responsabilidad e iniciativa determinadas elecciones o compromisos, fuesen estos últimos triviales, como un plan con amigos, o decisivos, como una carrera universitaria.

Al mismo tiempo, la influencia que el espíritu del Opus Dei ejerció en la vida diaria de Tomás y Paquita, en sus relaciones profesionales y sociales, también dejó su impronta en el hogar que formaron. Antonio Vázquez consigue perfilar esta huella volviendo de nuevo a recurrir a las pequeñas anécdotas que ilustran gráficamente cómo marido y esposa afrontaron tales obligaciones. Desde el momento en que ambos descubrieron su peculiar llamada divina, los dos se esforzaron por dotar a su día a día de una vida de piedad –concretada en prácticas fijas y periódicas– que fuera

la base para un trato intenso e ininterrumpido con Dios. La capacidad para amar a los demás que tuvo como efecto inmediato esa respuesta en Paquita y Tomás, fue sentida primeramente por sus hijos, y a continuación, por todos aquellos que coincidieron con ellos. Así lo prueban el cariño que se manifestaron siempre entre sí o sus respectivas reacciones a las enfermedades que fueron anunciando su inequívoca llegada al final de sus vidas, fielmente retratadas por el autor en el último capítulo.

En definitiva, estamos ante una obra breve en número de páginas y accesible por formato y estilo; pero de largo alcance en sus conclusiones, que aspiran a ejemplificar lo que fue una apuesta en común por testar a la sociedad el mejor legado posible: la familia. Ésa fue la apuesta del matrimonio Alvira.

Jaime Cosgaya García