Contesto storico-ecclesiale della vita e dell'attività di Mons. Álvaro del Portillo (1935-1994)

Rev. Prof. Josep-Ignasi Saranyana *

Sono molto onorato dell'invito a partecipare a questo congresso della Pontificia Università della Santa Croce in occasione del centenario della nascita del Venerabile Álvaro del Portillo. Fin dalle sue origini, questa università è stata strettamente legata alla mia. Questo centro di studi nacque infatti dall'Università di Navarra per volontà del Venerabile Álvaro del Portillo. A questo proposito, l'allora cardinale Joseph Ratzinger, con quel fine senso dell'umorismo non esente da delicata ironia che lo contraddistingue, disse al mio collega Prof. Aranda: «Creando una sede a Roma, avete realizzato il sogno di Lutero: dalla periferia al centro»[1]. Ora, pochi decenni dopo, è il centro a illuminare

* Membro del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Città del Vaticano). Professore ordinario emerito dell'Università di Navarra (Pamplona, Spagna).

[1] Il cardinale Joseph Ratzinger si espresse in questi termini, o in termini simili, conversando con il Prof. Antonio Aranda il 6 gennaio 1985, nella sacrestia della Dreifaltigkeitskirche di Monaco di Baviera. In quel periodo, le tre Facoltà di studi ecclesiastici dell'Università di Navarra (Teologia, Diritto canonico e Filosofia) avevano da poco creato a Roma delle succursali o sedi distaccate. Fino a quel momento, i centri accademici romani usavano erigere succursali fuori Roma, spesso in luoghi remoti in America, Asia o Africa. Con la sua sottile ironia, il cardinale Ratzinger non intendeva ovviamente stabilire parallelismi tra le

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

la periferia. E dato che vengo *e longinquis imperii*, come dicevano gli antichi, vi chiedo di avere nei miei riguardi la massima indulgenza e comprensione.

1. Introduzione

Mi sia concesso di iniziare con un'asserzione che avrò cura di argomentare in seguito: don Álvaro del Portillo fu principalmente un uomo *liberale*, nel senso più genuino del termine.

Innanzitutto, non è semplice raggiungere un accordo sul significato del termine *liberale*. Occorre procedere con molta cautela, ricorrendo a precisazioni etimologiche, poiché tale nozione offre un ventaglio semantico molto ampio. Si definisce spesso liberale una persona tollerante e indulgente; oppure un sostenitore del liberalismo inteso come dottrina politica; o anche chi agisce con liberalità oppure generosità nell'uso dei suoi beni materiali o intellettuali. Tali definizioni, benché esatte, non esprimono tuttavia il significato originario del termine.

In latino classico, l'aggettivo *liberalis* deriva dal sostantivo *liber*, tecnicamente definito da Cicerone come "uomo libero, ossia che non è nato schiavo", oppure, secondo Fabio Quintiliano, "il figlio". Il suo derivato *liberalis*, oltre a significare illustre, nobile e generoso, fa ovviamente riferimento alla libertà, per cui Quintiliano impiegò il sintagma *liberale iudicium* come sinonimo di "sentenza che garantiva la libertà". Sempre in Quintiliano troviamo l'espressione *liberalis causa*, a indicare "una causa in cui si dibatteva sulla libertà di qualcuno". Pertanto, quando affermo che il Venerabile Álvaro del Portillo fu un uomo fondamentalmente *liberale*, intendo dire che fu non soltanto amante della libertà, ma molto libero nel suo agire, magnanimo, generoso e tollerante, oltre ad essere un tenace difensore dei diritti e delle libertà altrui. Per liberalità intendo quindi, in questo caso, generosità. Liberale è qui sinonimo di liberatore, e sta a indicare chi non trattiene per sé, ma si priva di qualcosa o di qualcuno[2].

pretese di Lutero e quelle dell'Università di Navarra, ma soltanto constatare il fatto che, nel fondare, si era proceduto dalla periferia al centro.

[2] Nel medioevo, seguendo Aristotele, fu impiegato anche il termine liberalità (*liberalitas*), in contrapposizione alla giustizia, benché fosse ad essa strettamente connesso: «quia iustitia exhibet alteri quod est eius, liberalitas autem exhibet id quod est suum», poiché in virtù della giustizia si paga all'altro ciò che è dell'altro, mentre in virtù della liberalità si paga all'altro ciò

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

La precedente argomentazione, basata sull'etimologia del termine *liberalis*, può andare incontro a una difficoltà insuperabile, a causa dei pregiudizi della moderna critica storiografica. Gli storici sono soliti collocare l'uso dell'aggettivo *liberale* nel quadro delle polemiche del XIX secolo tra liberali e conservatori. Pertanto, molti attribuiscono all'essere liberali una valenza relativa, ritenendo che qualsiasi liberale in qualsiasi epoca appaia come un tradizionalista agli occhi dell'epoca successiva, e ciò per la semplice evoluzione dei tempi. Non lo nego. Ma permettetemi di insistere. Se prendiamo il termine nella sua accezione classica, vediamo che vi sono personalità che nella loro epoca sono state liberali, e che lo sarebbero state in qualsiasi altra epoca. Certi periodi storici hanno conosciuto molte di queste persone. Possiamo citare quattro esempi: l'Italia dell'Umanesimo; il Rinascimento cinquecentesco; la Convenzione dei Delegati riunita in Virginia alla fine del Settecento (1776); e l'Inghilterra dell'inizio dell'Ottocento.

Pertanto, non userò il termine "liberale" o "liberalismo" nell'accezione sorta con il primo Illuminismo, il quale enfatizzò la libertà di coscienza, propose il liberalismo come pratica politica e presentò lo Stato come un "patto" del cittadino. Impiegherò piuttosto tale termine nel suo significato fondamentale ed evidente di *persona liberale*, ossia che si distingue soprattutto per la sua generosità e per la sua propensione a rispettare le opinioni altrui, che prova disagio in situazioni di violenza e coazione, e che è disposta ad assumerne le relative conseguenze.

Permettetemi di concludere con due definizioni ingegnose di *persona liberale*. La prima è del tedesco Johann Wolfgang von Goethe: «Il vero liberale cerca, con i mezzi a sua disposizione, di fare tutto il bene possibile, e evita di ingaggiare strenui combattimenti contro i difetti spesso evitabili (degli altri)»[3]. La seconda è dell'austriaco Ludwig von Mises, e contiene una punta di umorismo: «un uomo liberale può sopportare che gli altri si comportino e

che è proprio del donatore (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiæ*, II-II, q. 117, a.2 ad 3; q.80, a.4). Perciò, «ad liberalem pertinet *emissivum* esse [dal verbo *emittere*] » (*ibidem*, a.2c). In questo senso, si dice "manomissione di uno schiavo" per indicarne la liberazione, poiché il padrone lo lascia sfuggire dalle sue mani.

[3] «Der wahre Liberale sucht mit den Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, soviel Gutes zu bewirken, als er nur immer kann; aber er hütet sich, die oft vermeidlichen Mängel sogleich mit Feuer und Schwert vertilgen zu wollen». Cfr. <www.aphorismen.de/suche?f_thema=Liberalismus&seite=2>, pagina consultata il giorno 3.01.14.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

vivano in modo diverso, e rinuncia a chiamare la polizia ogni volta che qualcosa lo infastidisce»[4].

Chiariti i termini, passiamo alla vita di Don Álvaro e delineiamo i principali atteggiamenti che lo caratterizzano come un uomo realmente liberale… almeno a mio avviso.

2. Il contesto storico spagnolo da cui proveniva Don Álvaro

Come Benedetto XVI affermò nel memorabile discorso alla Curia Romana del 22 dicembre 2005, l'Ottocento ha visto un triplice scontro tra «Chiesa ed età moderna»: (1°) sul piano scientifico, per un antico disaccordo iniziato con il problematico processo a Galileo Galilei, il quale si inasprì quando Immanuel Kant «definì la "religione entro i limiti della sola ragione"»; (2°) sul piano politico, per la discontinuità creata dall'impossibilità di intesa tra lo Stato liberale sorto dalla Rivoluzione francese, specialmente nella sua fase più violenta (a partire dal 1848), e le «aspre e radicali condanne di tale spirito» da parte della Chiesa, espresse specialmente sotto Pio IX nei non pochi articoli del *Syllabus* del 1864; e (3°) sul piano dell'analisi storico-critica, per la resistenza opposta dagli esegeti cattolici alle proposte della nuova critica letteraria, oltre che per il carattere bellicoso di tale critica, che reclamava per sé l'ultima parola contro l'esegesi cattolica tradizionale. Tuttavia, come evidenziato da Benedetto XVI nel suo discorso, nel periodo tra le due guerre, ossia tra il 1918 e il 1939, iniziarono a soffiare venti nuovi, anche se la vera novità in ambito cattolico non sarebbe arrivata prima dell'ultima fase del Concilio Vaticano II. È quanto dimostrato non tanto dai documenti principali, ma da due minori: la Dichiarazione sulla libertà religiosa (*Dignitatis humanae*) e la Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane (*Nostra aetate*), entrambe promulgate nel 1965[5].

[4] «Ein freier Mensch muss es ertragen können, dass seine Mitmenschen anders handeln und anders leben, als er es für richtig hält, und muss sich abgewöhnen, sobald ihm etwas nicht gefällt, nach der Polizei zu rufen». Cfr. <www.liberalismus-portal.de/liberalismus.htm>, pagina consultata il giorno 3.01.14.

[5] Cfr. Benedetto XVI, *Inedito del Santo Padre pubblicato in occasione del 50° anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II*, in «L'Osservatore Romano», 11 ottobre 2012 (corrisponde a un intervento del Romano Pontefice a Castelgandolfo il 2 agosto 2012).

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Gli elementi appena accennati devono essere inquadrati nel particolare periodo storico attraversato dalla Spagna tra il 1808 e il 1978, contraddistinto da una tensione costante, seppur molto varia nelle sue manifestazioni, tra i fautori dell'antico regime (i cosiddetti "tradizionalisti") e quelli del nuovo (i cosiddetti "liberali")[6]. Salvo che per periodi molto brevi e burrascosi, la Spagna continuò a reggersi su tre dei principi che avevano caratterizzato l'Antico Regime: la confessionalità dello Stato, una tolleranza molto limitata delle confessioni diverse da quella cattolica, e il suffragio limitato (concesso soltanto a un gruppo ristretto di spagnoli)[7]. Questo quadro mutò alla morte del generale Franco, che aprì una nuova era, con l'approvazione della Costituzione del 1978.

In altri termini, malgrado i quattro scontri bellici tra liberali e tradizionalisti succedutisi nel corso dell'Ottocento e nella prima metà del Novecento, i connotati socio-politico-religiosi della Spagna non conobbero sostanziali mutamenti. Si riscontrò certamente una lenta evoluzione, ma che riguardò un numero molto limitato di libertà individuali. Sebbene le prime tre guerre fossero state vinte dai liberali[8], questi, per cause molto varie che non è opportuno ricordare in questa sede, non riuscirono a imporre la loro concezione di vita, per cui l'Antico Regime proseguì più o meno immutato. Vi fu una quarta e ultima guerra (1936-1939), molto più cruenta delle precedenti e dai tratti chiaramente rivoluzionari, vinta questa volta dai tradizionalisti. Se in precedenza i liberali non erano riusciti a imporre un mutamento di regime,

[6] Gonzalo Redondo scrisse, riferendosi in particolare alla Spagna, anche se non in modo esclusivo: «Leone XIII si impose seriamente di eliminare per quanto possibile l'esistenza di due mondi chiusi su se stessi e, di conseguenza, nemici: la società civile del liberalismo e la società tradizionalista cristiana». Successivamente, riferendosi al magistero di Leone XIII sulla società, aggiunse: «Il mondo cattolico, incluso il mondo cattolico più colto, era notevolmente tradizionalista. Non sembrava percepire che Leone XIII concepiva una modalità tutta nuova di intendere la presenza dei cristiani nel mondo; e che, se tale modalità [propugnata da Leone XIII] era ancora molto tradizionale, essa riusciva tuttavia a prendere le dovute distanze dal fissismo tradizionalista» (G. Redondo, *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, I. *La segunda república 1931-1936*, Rialp, Madrid 1993, p. 55).

[7] Cfr. ad esempio J. Álvárez Junco, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid 2001; B. Pellistrandi, *Un discours national? La Real Academia de la Historia: entre science et politique (1847-1897)*, Casa Velázquez, Madrid 2004; S. Juliá, *Historia de las dos Españas*, Taurus, Madrid 2004; e J. Aurell, *Católicos, liberales y tradicionalistas: el debate historiográfico*, in J. Aurell – P. Pérez, *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años veinte y treinta*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005, pp. 285-304.

[8] La prima, dal 1833 al 1840; la seconda, dal 1846 a 1849; e la terza, dal 1872 al 1876.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

in quell'occasione i perdenti cedettero completamente l'iniziativa ai tradizionalisti. Si perpetuò così una situazione di antico regime che durò fino alla seconda metà inoltrata del XX secolo, e che fece della Spagna un caso unico in Europa occidentale (non consideriamo qui il caso del Portogallo di Salazar).

Si votava per *stati* – lavoro, famiglia e corporazioni –, i quali costituivano i tre *terzi* delle Corti Spagnole[9]. Le donne godevano di diritti civili molto limitati (se nubili, erano soggette alla patria potestà fino al compimento del venticinquesimo anno; e se sposate, dipendevano dall'autorità del marito in aspetti elementari[10]). L'attività sindacale era limitata (i sindacati professionali di tipo verticale erano gli unici ammessi), e i partiti politici proibiti. La confessionalità dello Stato costituiva, inoltre, un principio fondamentale del cosiddetto *Movimiento Nacional*, come si autodenominava il regime politico franchista. In questo contesto, i culti non cattolici erano semplicemente tollerati, benché solo nell'ambito privato o, al massimo, in cappelle senza particolari segni esterni e molto sorvegliate dalle forze dell'ordine.

Per questi motivi, gli spagnoli non accettarono facilmente le due sopracitate dichiarazioni conciliari sulla libertà religiosa e sulle relazioni con le religioni non cristiane. Inizialmente, persino i padri conciliari spagnoli non compresero né la portata né il significato di tali dichiarazioni, malgrado avessero espresso in merito un voto favorevole[11]. E la perplessità della società spagnola aveva un duplice motivo: da un lato, essa era impreparata a comprendere la sottile distinzione tra il *livello veritativo*, dove soltanto la verità (e non l'errore religioso) ha diritti, e il *livello dei diritti civili* o umani fondamentali (dove il rispetto delle libertà soggettive costituisce una frontiera invalicabile, perché nessuno può essere violentato nelle proprie convinzioni religiose)[12].

[9] Le Corti spagnole (così veniva chiamato il Parlamento) si componevano di tre *terzi*: il terzo sindacale (composto soltanto dai sindacati verticali, e non da quelli di classe), il terzo familiare (composto dai capifamiglia, gli unici ad aver diritto al voto) e il terzo municipale. Gran parte degli altri deputati alle Corti avevano provenienza mista (rettori di università, membri della gerarchia ecclesiastica, membri delle Accademie, ecc.).

[10] Una progressiva apertura alle donne sposate consentì una loro presenza alle Corti e la soddisfazione di altre rivendicazioni femminili, sebbene sempre in modo molto limitato.

[11] Cfr. ad esempio J.M. Cirarda, *Recuerdos de un Padre conciliar*, in «Scripta theologica», 17 (1985) 816-823.

[12] Si veda J.-I. Saranyana, *Tres lecciones sobre la fe y un epílogo acerca de la libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona 2013, pp. 87-111. Cfr. anche F. Ocáriz, *Sobre Dios, la Iglesia y el mundo*, Rialp, Madrid 2013, pp. 87-88.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Alle suddette perplessità si aggiunse in Spagna un'ultima e particolare difficoltà, che desidero sottolineare. Il regime politico instaurato dal generale Francisco Franco, chiamato Movimento Nazionale, poggiava su sette testi legislativi che fungevano da leggi fondamentali, all'incirca equiparabili a un corpo costituzionale. Il primo di questi testi era stato promulgato nel 1938, l'ultimo fu emanato nel 1967[13]. Particolare interesse, ai fini del tema che stiamo trattando, riveste la *Legge dei Principi Fondamentali del Movimento Nazionale* proclamata nel 1958, che nel suo secondo principio stabiliva quanto segue:

> La Nazione spagnola considera come titolo d'onore la sottomissione alla Legge di Dio, secondo la dottrina della Santa Chiesa Cattolica, Apostolica, Romana, unica vera e fede inseparabile della sua coscienza nazionale, che ispirerà la sua legislazione[14].

Ne consegue che quando Paolo VI firmò la dichiarazione conciliare *Dignitatis humanæ*, alla fine del 1965, lo Stato spagnolo dovette provvedere alla revisione dell'articolo 6 della legge del 17 luglio 1945, comunemente denominato *Fuero de los españoles*, il quale sanciva, sul modello dell'articolo 11 della Costituzione spagnola del 1879 (già derogata), la confessionalità dello Stato, da un lato, e la mera tolleranza civile di altre forme religiose, dall'altro[15]. La revisione del

[13] Le sette Leggi Fondamentali erano la *Ley de los Principios del Movimiento Nacional* (1958), il *Fuero de los españoles* (1945), il F*uero del trabajo* (1938), la *Ley Orgánica del Estado* (1967), la *Ley constitutiva de las Cortes* (1942), la *Ley de sucesión* (1946) e la *Ley del referéndum* (1945).

[14] Ecco un interessante commento di Lombardía sul regime giuridico stabilito dopo la guerra civile del 1936: «Terminata la guerra civile spagnola – e in radicale contrasto con quanto precedeva [la Costituzione del 1931, che ebbe vita molto breve] –, si va progressivamente elaborando il Diritto ecclesiastico di quel periodo storico, che tipicamente si basa sul principio della confessionalità cattolica dello Stato, stabilisce una normativa relativa alla Chiesa Cattolica con ampio ricorso al procedimento della legislazione concordata, e fonda il regime giuridico delle Confessioni religiose su criteri non basati sull'accordo con i gruppi interessati, ma su inquadramenti ispirati alla dottrina ufficiale della Chiesa Cattolica» (P. Lombardía, *Precedentes del Derecho eclesiástico español*, in *Derecho eclesiástico del Estado español*, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 158-159).

[15] Sui cambiamenti giuridici-costituzionali che provocò in Spagna la dichiarazione sulla libertà religiosa del Vaticano II, cfr. M. Blanco, *La regulación de la libertad religiosa en España en su trigésimo aniversario. Contribución de A[madeo] de Fuenmayor a la aplicación de la Declaración* Dignitatis humanæ, in «Anuario de Historia de la Iglesia», 4 (1995) 504-510; e, della stessa autrice, *La primera ley española de libertad religiosa. Génesis de la ley de 1967*, Eunsa, Pamplona 1999.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

suddetto articolo 6 del *Fuero de los españoles* era inoltre obbligatoria, perché lo Stato spagnolo si era impegnato, attraverso la legge fondamentale, ad adattare la sua legislazione alla Legge di Dio in base alla dottrina della Chiesa romana, la quale aveva appena modificato i suoi insegnamenti su tali questioni.

Le modifiche introdotte in quell'occasione evidenziano, tuttavia, le reticenze dei legislatori spagnoli ad accettare completamente lo spirito del Vaticano II. Il nuovo testo dell'articolo 6 del *Fuero de los españoles* fu redatto come segue:

> La professione e la pratica della religione cattolica, che è la religione dello Stato spagnolo, gode della protezione ufficiale. Lo Stato garantisce la protezione della Libertà Religiosa, che sarà garantita mediante un efficace provvedimento giuridico che salvaguarderà la morale e l'ordine pubblico.

A mio modo di vedere, si tentò l'impossibile: conciliare la confessionalità dello Stato con il principio di libertà religiosa; un equilibrio instabile che vacillava, e che avrebbe arrecato nuovi problemi negli ultimi sei anni del franchismo[16]. Il pieno riconoscimento della libertà religiosa fino alle sue ultime conseguenze non giunse prima dell'approvazione della Costituzione spagnola del 1978 (articolo 16), alla quale seguì, il 24 luglio 1980, una *Legge organica di libertà religiosa*[17].

3. L'atteggiamento di Don Álvaro in quel contesto

Dobbiamo ora interrogarci sull'atteggiamento di Don Álvaro del Portillo nel contesto che ho appena descritto, benché egli avesse smesso di risiedere

[16] Cfr. J.-I. Saranyana, *La libertad religiosa en España desde el año 589 hasta 1978. Consideraciones histórico-jurídicas sobre las relaciones entre el poder civil y la potestad eclesiástica*, in «Kirchliche Zeitgeschichte» 14 (2001) 123-134. – Alcuni ritengono che la *Dignitatis humanæ* non abbia stabilito una incompatibilità tra la libertà religiosa e la confessionalità dello Stato. A giustificazione di ciò, citano il n. 6c della dichiarazione. Tale numero, tuttavia, dice qualcos'altro: si limita a evidenziare come la libertà religiosa sia compatibile con lo speciale riconoscimento che si concede a una comunità religiosa in determinate circostanze (ad esempio quando, in un paese, una certa confessione religiosa è nettamente maggioritaria). Tale è il caso della Costituzione spagnola del 1978, che riconosce come diritto civile fondamentale la libertà religiosa e, al tempo stesso, menziona espressamente la Chiesa cattolica (art. 16).

[17] Sulla legislazione del 1978 e del 1980, cfr. J. Calvo Álvarez, *Orden público y factor religioso en la Constitución española*, Eunsa, Pamplona 1983; e A. Viana Tomé, *Los acuerdos con las confesiones religiosas y el principio de igualdad*, Eunsa, Pamplona 1985.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

stabilmente in Spagna nel 1946. Cosa provava Don Álvaro di fronte ai fatti riportati? Un indizio utile, a mio avviso, per cogliere il suo stato d'animo e intravedere il forte tratto liberale della sua personalità, potrebbe essere un lavoro inizialmente pubblicato in italiano (nel 1971) con il titolo *Morale e diritto*, e tradotto tre anni dopo in spagnolo[18].

Il punto di partenza di questo studio è la distinzione tra la morale e il diritto, o ordine giuridico positivo. «Intendiamo per Morale [...] l'insieme delle esigenze che derivano dalla struttura ontica dell'uomo in quanto essere personale»[19]. Perciò, la morale è un ordine intrinseco all'essere umano, benché oggettivo (perché la struttura ontica personale si riceve da Dio), ed è per di più «un ordine inerente alla libertà, poiché corrisponde allo sviluppo della personalità dell'uomo secondo il suo essere specifico». Al contrario, il diritto ha un carattere diverso, perché codifica l'ordine sociale, ossia «l'insieme delle strutture che ordinano e organizzano gli uomini nella comunità»[20]; tali strutture sono caratterizzate dalla positività e dalla storicità[21]. L'ordine morale e l'ordine giuridico sono pertanto diversi, sebbene non dissociati. Da queste premesse si può immediatamente concludere:

> Benché sia necessario parlare di un fondamento morale delle norme del diritto, sarebbe errato passare dal fondamento alla totalità dell'edificio. E ciò accadrebbe se si pretendesse di affermare che un ordinamento giuridico deve essere lo sviluppo completo – per conclusione e deduzione – delle norme morali[22].

Perciò, diritto e morale non hanno motivo di coincidere completamente: non ogni peccato è necessariamente un delitto, né ogni delitto è necessariamente un peccato[23]. Queste affermazioni si collocano agli antipodi della confessio-

[18] A. del Portillo, *Morale e Diritto*, in «Seminarium», 3 (1971) 732-741, riprodotto in «Persona y Derecho», 1 (1974) 493-502.

[19] *Ibidem*, p. 494.

[20] *Ibidem*, p. 495.

[21] «Sono perciò caratteristiche di queste strutture: 1) la positività, ovvero il fatto che entrino in vigore solo quando, in diverse maniere, sono assunte dalla comunità come ordine proprio; 2) la storicità, cioè il loro necessario adeguarsi alla situazione reale della comunità» (*ibidem*, p. 495).

[22] A. del Portillo, *Morale e Diritto*, cit. in nota 18, p. 496.

[23] Si ricordi, a titolo esemplificativo, il grande dibattito che ebbe luogo nella Nuova Spagna quando iniziarono le guerre di emancipazione, a proposito delle scomuniche *ferendæ sententiæ* scagliate dal vescovo eletto di Michoacán (ora Morelia), Manuel Ignacio Abad y

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

nalità dello Stato, ossia di un ordinamento positivo che traduca punto per punto le espressioni del magistero della Chiesa. La tesi di Don Álvaro era, in fin dei conti, incompatibile con qualsiasi violenza alla libertà individuale in nome della religione.

Benché Don Álvaro sia sempre stato molto rispettoso delle forme politiche degli Stati in cui l'Opera sviluppava la sua attività apostolica, egli dovette in cuor suo sentirsi a disagio rispetto alle soluzioni adottate in Spagna negli anni del regime politico del generale Franco, soprattutto nelle materie relative al diritto ecclesiastico dello Stato. Egli era, per temperamento, un difensore delle libertà individuali e dei diritti soggettivi, e aveva inoltre appreso da San Josemaría che mai e poi mai si poteva calpestare una persona con il pretesto di qualche ipotetico diritto della religione[24]. Si trattava, d'altra parte, di un atteggiamento ben radicato nella migliore tradizione tommasiana, e tanto raccomandata da San Josemaría a coloro che, nell'Opera, si preparavano a ricevere l'ordinazione sacerdotale. L'Aquinate, infatti, aveva scritto, forse un po' provocatoriamente, che non era lecito amministrare il battesimo a un bimbo privo dell'uso della ragione contro la volontà dei suoi genitori, nemmeno quando vi fosse stato pericolo di morte, poiché i diritti naturali (nel caso concreto, la patria potestà) prevalgono anche in questo caso estremo[25].

Queipo, contro l'eroe messicano e sacerdote Manuel Hidalgo e i suoi seguaci nonché, poi, la secolarizzazione come pena canonica imposta contro Hidalgo e, più tardi, contro José María Morelos, consegnati entrambi alla giustizia militare. Sulle critiche mosse all'epoca dal liberale Servando Teresa de Mier, cfr. C.-J. Alejos Grau, *La teología de la independencia*, in J.-I. Saranyana (ed.), *Teología en América Latina*, II/2: *De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899),* Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt 2008, pp. 212-227.

[24] Gonzalo Redondo scrisse al riguardo: «L'apparizione dell'Opus Dei, passata quasi inosservata in quei momenti [si riferisce ai primi anni successivi alla sua fondazione, nel contesto della II Repubblica], tranne che in determinati ambienti universitari e operai della Madrid degli anni trenta, diede un nuovo impulso al progresso della libertà nella Storia» (G. Redondo, *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, I. *La segunda república 1931-1936*, cit. in nota 6, p. 69). Indicativo, a mo' di esempio, è J. Escrivá de Balaguer, Omelia *La libertad, don de Dios*, pronunciata il 10 aprile 1956 e stampata per la prima volta, benché postuma, nella rivista *Mundo Cristiano* del marzo 1976. Tuttavia, e finché non sarà pubblicata l'edizione critica del volume *Amigos de Dios* che attualmente include questa omelia, non sarà possibile conoscere le aggiunte e le modifiche di San Josemaría alla prima versione originale, in vista della stampa. Ad ogni modo, dobbiamo supporre che le modifiche introdotte dall'autore nel testo dattilografato non modificherebbero la sostanza del testo predicato.

[25] Vedasi Tommaso d'Aquino, *Summa theologiæ*, III, q. 68, a. 10, ad 1.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

In altri termini, Dio si prende così sul serio nell'ordine da Lui creato, che non vuole mai fare violenza all'ordine naturale.

Permettetemi un'altra osservazione che, a mio avviso, illustra la considerazione che Don Álvaro aveva per i diritti naturali, mai contrari all'elevazione soprannaturale, anzi, suo presupposto fondamentale. Volgiamo il nostro sguardo indietro di qualche anno. A metà luglio 1955 ebbe luogo a Rio de Janeiro il XXXVI Congresso Eucaristico Internazionale, introduttorio alla prima Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano. In coincidenza con questo congresso eucaristico ebbe luogo un importante simposio teologico. Ho potuto verificare, consultando gli archivi della Pontificia Commissione per l'America Latina, che nel suddetto incontro era previsto un intervento di Don Álvaro sulla formazione umana del sacerdote[26]. Alla fine Don Álvaro non poté recarsi a Rio, ma il suo *paper* fu pubblicato sulla rivista *Nuestro Tiempo* nel novembre dello stesso 1955[27].

In quel saggio Del Portillo afferma, in linea con un testo di San Tommaso, che il fine dell'educazione è doppio e consiste nella "perfezione della natura", nonché nella "perfezione della grazia": ogni educazione cristiana deve tendere alla formazione completa della persona, e tale formazione comprende al tempo stesso l'aspetto umano e quello soprannaturale. Subito dopo, e dopo aver fatto riferimento a un testo di Pio XI, Don Álvaro aggiunge, riferendosi al sacerdote:

> Tra questi aspetti dell'educazione vi è un punto concreto, che potrebbe sembrare secondario e di cui non va esagerata l'importanza, ma che può anche essere dimenticato: quello dell'educazione dell'*uomo* nella formazione del sacerdote secolare. Parliamo, di conseguenza, di quell'elemento che la formazione sacerdotale ha in comune con l'educazione di qualsiasi cristiano: *perfectio hominis ut homo est*[28].

[26] Su questo simposio e sul suo sviluppo, si veda J.-I. Saranyana (dir.) – C.-J. Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina*, III. *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid – Frankfurt 2002, pp. 98-99.

[27] Cfr. *Formación humana del sacerdote*, in «Nuestro Tiempo», 17 (novembre 1955), incluso successivamente in A. del Portillo, *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1970, pp. 23-38.

[28] *Ibidem*, p. 24. L'espressione latina si traduce come segue, secondo il contesto tomista addotto dall'autore (*Summa theologiæ*, Suppl. q. 41, a. 1c): "la maturità perfetta dell'uomo in quanto uomo", ossia la perfezione dell'uomo nel suo aspetto più specificamente umano. La

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

La frase *perfectio hominis ut homo est* ricorda alcune espressioni del fondatore dell'Opus Dei. Ad esempio, due punti di *Cammino*: il punto 4 (« Sii uomo – esto vir»), redatto nel 1932, e il punto 22 («Sii forte. – Sii virile. – Sii uomo. – E poi… sii angelo»), datato 1933. Riguardo a questo punto 22 in cui si contrappongono "uomo" e "angelo", Pedro Rodríguez scrisse che vi sono varie interpretazioni possibili (a mio parere molto vicine tra loro), pur dando sempre per scontato che un uomo e un angelo sono essenzialmente distinti. La prima di esse starebbe a indicare la necessità di coltivare le virtù umane per raggiungere poi una successiva condizione angelica, realtà più alta e proveniente dall'alto, consistente nella vita di unione con Dio, ossia nella divinizzazione della creatura. Questa interpretazione sottolinea quindi come l'essere umano sia "supporto storico del divino"[29].

Partendo dai presupposti che abbiamo esaminato, Don Álvaro sottolinea ovviamente l'importanza delle virtù umane in quanto «abiti morali che deve possedere l'uomo in quanto uomo, anche se non è cristiano, e che il cristiano eleva all'ordine soprannaturale per mezzo della grazia» [30]. Ometto le successive riflessioni offerte da Don Álvaro, che conservano tutta la loro freschezza e la loro attualità. Quanto detto è sufficiente a evidenziare l'importanza che il Venerabile del Portillo attribuiva alla natura, i cui diritti non devono mai essere negati, e come egli fosse un difensore delle libertà fondamentali.

4. L'evoluzione della teologia cattolica fino al Vaticano II e oltre

Passiamo ora a un'altra questione. La teologia cattolica ebbe una notevole evoluzione dagli anni in cui Don Álvaro del Portillo studiava in vista dell'ordinazione sacerdotale, avvenuta nel luglio 1944, fino alla celebrazione del Concilio Vaticano II. Del Portillo prese parte al Concilio, come anche alle commissioni preparatorie[31], con una formazione intellettuale ben consoli-

congiunzione *ut*, che qui vuole l'indicativo e non il congiuntivo (il latino classico ammette entrambi gli usi), non significa "affinché" ma "in quanto".

[29] Cfr. J. Escrivá de Balaguer, *Camino*, edizione critico-storica a cura di Pedro Rodríguez, Rialp, Madrid 2002, *ad locum*.

[30] A. del Portillo, *Escritos sobre el sacerdocio*, cit. in nota 27, p. 25.

[31] Fu presidente della settima commissione preparatoria in seno alla Congregazione del Concilio, che affrontava il tema del laicato cattolico, e fu membro della terza commissione

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

data, alimentata dai grandi principi della neoscolastica latina che venivano insegnati negli Atenei pontifici, e che Don Álvaro aveva studiato a Madrid, al Laterano e all'Angelicum. Durante il Concilio, egli si adeguò ai cambiamenti che lo Spirito Santo suggeriva nell'aula conciliare, dove Don Álvaro si distinse per la sua attività di segretario della commissione conciliare per il clero, incaricata della redazione del decreto *Presbyterorum ordinis*.

Benedetto XVI ha descritto con autorevoli parole questa evoluzione dei padri e dei periti nel corso degli anni conciliari: "I vescovi si riconoscevano apprendisti alla scuola dello Spirito Santo e alla scuola della collaborazione reciproca, ma proprio in questo modo si riconoscevano come servitori della Parola di Dio che vivono e operano nella fede"[32]. Quale significato ha questa dichiarazione? Essa sta a indicare che i padri maturarono le loro prospettive teologiche lungo il sessennato conciliare (contando il biennio preparatorio) attraverso nuove letture, contatti personali, ma anche attraverso l'ascolto degli interventi in aula, ecc.

Si scorge facilmente una evoluzione intellettuale tra i primi pareri che i padri consegnarono alla Commissione Antepreparatoria, in risposta a una circolare del cardinale Tardini del 18 giugno 1959, e i punti di vista difesi da questi stessi padri nell'aula conciliare, nell'avvicendarsi delle sessioni.

Questi cambiamenti furono molto rapidi. A mo' di esempio citerò, seguendo la cronologia dei fatti, il caso del cardinale Giovanni Battista Montini, futuro Paolo VI[33].

a) Nel giugno 1959 il cardinale Tardini inviò una circolare a tutti i vescovi, i centri ecclesiastici di cultura superiore, gli istituti religiosi, ecc., chieden-

incaricata dei mezzi di apostolato moderni. Appena iniziò il Concilio fu nominato perito di tre commissioni conciliari: quella dedicata alla disciplina del clero e del popolo cristiano (di cui fu nominato segretario), quella sui vescovi e sul regime delle diocesi, e quella sui religiosi. Cfr. J. Medina Bayo, *Álvaro del Portillo. Un hombre fiel*, Rialp, Madrid 2012, specialmente il cap. 14, dedicato all'attività del Venerabile Del Portillo nel Concilio Vaticano II (pp. 381-412).

[32] Benedetto XVI, *Inedito del Santo Padre Benedetto XVI pubblicato in occasione del 50° anniversario dell'inizio del Concilio Vaticano II*, cit. in nota 5.

[33] Su questo parere e su altri interventi di Montini precedenti al concilio nonché contemporanei ad esso, prima della sua elezione al soglio pontificio, cfr. J.-I. Saranyana, *Doctrina montiniana sobre la naturaleza del Concilio y sus fines. Presupuestos y evolución*, in *Giovanni Battista Montini Arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e Primo Periodo*. Colloquio Internazionale di Studio, Milano, 23-25 settembre 1983, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, Brescia 1985, pp. 355-367.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

do quali temi fosse opportuno sottoporre al Concilio ormai prossimo. Montini rispose l'8 maggio 1960. Nel *parere* montiniano risuonava ancora l'eco delle polemiche sul soprannaturale, e persino il dibattito sui "preti operai" e la "nouvelle théologie". Quanto all'ecclesiologia, Montini proponeva che *si definisse* la natura sacramentale della consacrazione episcopale; che si spiegasse dettagliatamente la necessità della Chiesa per la salvezza nonché le condizioni di appartenenza alla Chiesa intesa come Corpo Mistico di Cristo; proponeva inoltre di emanare una dichiarazione sulla missione dei laici – probabilmente alla luce della sua esperienza nella Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI)[34]. La questione ecumenica occupava un timido secondo posto, perché era considerata come una questione "irrisolvibile con le forze umane".

b) Il 16 agosto 1960, tre mesi dopo questo *parere*, Montini pronunciò a Milano un discorso sui temi che il Concilio avrebbe dovuto affrontare. Si denota già un arricchimento delle sue proposte, poiché la collegialità episcopale e la questione ecumenica appaiono come questioni ineludibili. In quella conferenza, il cardinale rivela le sue letture: il trattato di Karl Joseph Hefele (aggiornato da Henri Leclercq) sulla storia dei concili, il manuale di Joseph Lortz sulla storia della Chiesa, il trattato di Hubert Jedin sul Concilio di Trento, e il magnifico *L'Église du Verbe incarné* di Charles Journet.

c) Due anni dopo, da una pastorale sull'imminente Concilio pubblicata durante la quaresima del 1962 emergono nuove letture: Yves-Marie Congar, Roger Aubert, Hans Küng, Romano Guardini, Henri de Lubac, Gérard Philips, Carlo Colombo (ovviamente), ecc.

d) Il 18 ottobre 1962, a Concilio già inaugurato, il cardinale Montini scrisse una lettera al cardinale Cicognani, Segretario di Stato, lamentandosi del

[34] Giovanni Battista Montini aveva letto *Humanisme intégral* di Jacques Maritain, la cui edizione francese è del 1936. Malgrado ciò, non sembra aver compreso completamente, almeno in un primo momento, la questione di fondo discussa dal filosofo francese. Certamente nel 1937 Montini scrisse sulla relazione tra professione e vocazione, affermando che il nuovo ideale storico non avrebbe dovuto essere "sacrale-cristiano" ma "profano-cristiano", ovvero il soprannaturale che poggia sul naturale come se fosse la sua base o il suo fondamento. Non ci deve però trarre in inganno la terminologia usata, perché quando il cardinale Émile Suhard rese nota la sua celebre lettera pastorale per la quaresima del 1947, intitolata "Lettre pastorale pour le Carême de l'an de grâce 1947", Montini elogiò questo scritto e lodò l'iniziativa dei sacerdoti-operai. Attenzione: si parla di sacerdoti-operai e non di operai-sacerdoti! Cfr. J.-I. Saranyana, *Teología de los santos' o 'teología de la santidad'*, in «Scripta theologica», 43 (2011) 593-620, qui p. 614.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

fatto che il Concilio mancasse di un piano organico di lavoro[35]. Era trascorsa solo una settimana dalla solenne apertura, e Montini già insisteva sul fatto che tutto il Concilio dovesse girare attorno a un unico tema, ossia la santa Chiesa, che il Concilio dovesse essere in un certo senso il proseguimento del Vaticano I, e che nell'affrontare tale tema occorresse dare un particolare risalto alla potestà dell'episcopato e alle sue relazioni con il Romano Pontefice[36].

e) Il 23 novembre 1962, poche settimane dopo la lettera a Cicognani, fu distribuito ai padri lo schema *de ecclesia*, elaborato dalla Commissione Teologica del Concilio. Il 1° dicembre il cardinale Ottaviani lo presentò all'assemblea conciliare con scarsa convinzione, persuaso che tale schema avrebbe avuto un seguito molto limitato. Aleggiava la sensazione che i padri non lo avrebbero accettato, perché in esso si suggeriva l'identità tra Corpo mistico di Cristo e Chiesa cattolica romana, oltre a sottolineare eccessivamente la dimensione societaria della Chiesa a detrimento della sua dimensione misterica. Dopo Ottaviani intervennero i cardinali Frings, Suenens e Bea (il 4 dicembre), Montini (il 5) e Lercaro (il 6). Montini, come c'era da aspettarsi, espose brevemente il contenuto della lettera precedentemente citata.

f) Infine, per chiudere il cerchio, potremmo riferirci alla sua prima enciclica, intitolata *Ecclesiam suam* e datata 6 agosto 1964, dove Paolo VI riconosceva i notevoli progressi compiuti dall'ecclesiologia, e ringraziava:

> È noto inoltre come la Chiesa, in questi ultimi tempi, abbia intrapreso, per opera di insigni studiosi, di anime grandi e pensose, di scuole teologiche qualificate, di movimenti pastorali e missionari, di esperienze religiose notevoli, e soprattutto di insegnamenti pontifici memorabili, a meglio studiare se stessa (n. 31).

In sintesi, in un intervallo di appena quattro anni Montini era passato da un atteggiamento prevenuto verso l'ecumenismo, alla sua aperta promozione; da un pensiero conforme alle categorie teologiche degli anni quaranta, racchiuse ed esposte nell'enciclica *Humani generis* (1950), alla convinzione che questi temi fossero superati, aprendosi all'ecclesiologia che sarebbe stata in seguito cristallizzata nella splendida *Lumen gentium*; da una concezione del laicato

[35] Pubblicata in *Giovanni Battista Montini Arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e Primo Periodo*, cit. in nota 33, pp. 420-423.

[36] Cosa che in seguito si chiarirà con la felice formula: "una cum capite suo et nunquam sine hoc capite" (*Lumen gentium*, 22).

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

secondo il modello dell'apostolato gerarchico, alla capacità di cogliere tutta l'energia soprannaturale racchiusa nel sacerdozio comune.

5. Don Álvaro, interprete dello spirito conciliare

Il 21 novembre 1964 l'assemblea conciliare approvò la Costituzione *Lumen gentium*, che sanciva «la dignità e la libertà dei figli di Dio» (LG, 9) – caratteristiche peraltro comuni a tutti i membri del Popolo di Dio. Il primo invito a mettere per iscritto "i diritti e i doveri più importanti dei fedeli senza distinzione di riti" apparve nella *Relatio circa quæstiones fundamentales*, discussa nella riunione plenaria dei cardinali membri della Commissione Pontificia per la riforma del Codice di Diritto Canonico, che ebbe luogo a Roma il 25 novembre 1965. Il riconoscimento che i fedeli hanno diritti e doveri era, pertanto, un frutto maturato durante quel lungo percorso intrapreso dai padri conciliari nell'autunno del 1962 con la critica al primo schema *de Ecclesia*, e conclusosi due anni più tardi con l'approvazione della *Lumen gentium*[37].

Durante l'estate del 1965, mentre preparava questa assemblea plenaria, Don Álvaro aveva lavorato molto alla redazione di una risposta a un *quæsitum* (consultazione) richiesto dalla già citata Commissione Pontificia per la riforma del Codice di Diritto Canonico in data 20 luglio 1965, sulla convenienza di fare un Codice fondamentale, che contenesse il diritto costituzionale della Chiesa, anteposto ai due Codici di Diritto Canonico (uno per la Chiesa latina e uno per le Chiese di rito orientale). La risposta di Don Álvaro, di tono chiaramente affermativo, porta la data del 23 settembre 1965[38]. In seguito, a

[37] Cfr. E. Molano, *Derechos y obligaciones de los fieles*, in J. Otaduy – A. Viana – J. Sedano (eds.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Thomson – Reuters – Aranzadi, Pamplona 2012, III, pp. 230-235. Come è noto, nell'aula conciliare furono discusse tre redazioni dello schema *de Ecclesia*: alla fine del periodo del 1962, la redazione formulata dalla Commissione Teologica durante la fase preparatoria del Concilio, che non arrivò ad essere votata; nel periodo del 1963, lo schema Philips arricchito da molti suggerimenti; e nel periodo del 1964, la terza redazione, finalmente approvata, con cambiamenti strutturali e note chiarificatrici.

[38] Nella sua risposta Don Álvaro diceva: «Mi sembra assai opportuna la redazione di un Codice fondamentale, simile a una legge costituzionale della Chiesa universale, per le seguenti ragioni: a) si darebbe maggiore risalto all'unità della Chiesa perché si unificherebbero tutti gli elementi comuni, che sono il fondamento dell'unità all'interno della legittima diversità; conviene inoltre avere una norma giuridica scritta, dove risulti chiaramente sia la struttura della Chiesa sia l'insieme dei diritti e dei doveri che obbligano i fedeli cristiani, quale che sia il loro Rito; b) questo codice favorisce l'ecumenismo, in quanto in esso possono determinarsi

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

partire da questa risposta e dall'alto della sua ampia esperienza conciliare, Del Portillo pubblicò un libro importante, che vide la luce nel 1969 con il titolo *Fedeli e laici nella Chiesa*[39].

In esso Del Portillo riuscì a esprimere, come fino ad allora nessuno aveva fatto, la *nozione di fedele* (prima ancora che quella di laico, chierico o religioso), una nozione di enorme importanza per il diritto della Chiesa. Più precisamente, come leggiamo all'inizio dell'"introduzione", Don Álvaro si propose di riflettere «sui principi teologici e giuridici che dovrebbero fondare […] le nuove norme canoniche sui diritti e i doveri dei laici nella Chiesa». Lo studio della *Lumen gentium* lo convinse della necessità di precisare tecnicamente «le nozioni di diritto fondamentale e diritto soggettivo che, da un punto di vista scientifico, non devono essere confuse»[40]. Tale distinzione ha avuto successivamente una grande ripercussione nella dottrina.

Cosa sono i diritti fondamentali? Sono i diritti derivati dalla condizione di fedele; ad essi deve pertanto essere riconosciuto un livello superiore o costituzionale, prevalente rispetto ad altre norme di rango inferiore[41]. I diritti soggettivi sono invece situazioni di potere personale istituzionalizzate da una norma o dalla volontà dei singoli, i quali decidono di impegnarsi unilateralmente o bilateralmente[42]. Don Álvaro sottolineò inoltre la necessità di in-

quelle cose che appartengono alla costituzione dell'unica Chiesa di Cristo e, attraverso di esso, i fratelli separati potranno conoscere bene quale è il fondamento che deve essere accettato da tutti e quali sono le cose che, al contrario, possono essere lasciate alla libera determinazione delle Chiese particolari, sotto l'autorità del Supremo Legislatore; perciò, il Codice fondamentale potrà contribuire moltissimo a una maggiore chiarezza del dialogo ecumenico» (citado da C. Sahli, *Álvaro del Portillo y los primeros pasos del proyecto de una Ley fundamental para la Iglesia*, in *Atti del Congresso nel centenario della nascita di Mons. Álvaro del Portillo*, Pusc, Roma, *pro manuscripto*). Cfr. sempre di C. Sahli, *La revisión de las leyes de la Iglesia. Contexto doctrinal y primeros pasos de una Ley fundamental,* Edusc, Roma 2011, *passim.*

[39] A. del Portillo, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Eunsa, Pamplona 1969. L'introduzione è del 14 febbraio 1969.

[40] A. del Portillo, *Fieles y laicos en la Iglesia*, cit. in nota 39, p. 24.

[41] Ad esempio: diritto a ricevere l'ausilio della parola di Dio e dei sacramenti; diritto di coltivare le discipline teologiche, morali o di storia ecclesiastica, con la garanzia che nessuno possa, né debba, essere oggetto di sanzioni o misure disciplinari per il solo fatto di esprimere un'opinione teologica, canonica o di qualsiasi altra scienza, se questa opinione non costituisce un delitto, cioè se espressa in accordo con i dettami del Magistero; diritto a una propria spiritualità; diritto di associazione; diritto di apostolato; ecc.

[42] Cfr. A.C. Andrade Ortiz, *Derecho subjetivo*, in J. Otaduy – A. Viana – J. Sedano (eds.),

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

trodurre, nell'esercizio della potestà ecclesiastica, una serie di cambiamenti (come i ricorsi, le garanzie processuali, la differenziazione delle funzioni, ecc.) senza trincerarsi dietro la "peculiarità del diritto canonico", al fine di evitare che l'autorità ecclesiastica agisca negando o ledendo i diritti dei fedeli, come di fatto è accaduto a volte nella storia. La tutela dei diritti soggettivi è necessaria – insisteva Don Álvaro – per via della fallibilità della persona, sia del soggetto che del titolare del potere. Pertanto, neanche la gerarchia ecclesiastica è esente da questa fallibilità[43].

Ma la novità più rilevante introdotta da Don Álvaro non è stata tanto la distinzione tra diritto fondamentale e diritto soggettivo, quanto il fatto di aver stilato per la prima volta un elenco dei diritti specifici di tutti i fedeli, e di averli descritti[44]. Com'è noto, il Codice pio-benedettino aveva prestato scarsissima attenzione ai diritti e doveri dei fedeli. Parlare di diritti e doveri nella Chiesa era quasi impensabile nel 1917. Il salto tra il 1917 e il 1969, data di edizione del libro di Don Álvaro, fu pertanto enorme. Del Portillo era maturato intellettualmente, e anticipava il suo tempo. Alla base di questo vi erano i suoi studi teologici a Madrid, il suo dottorato in Diritto Canonico a Roma, la sua collaborazione nelle commissioni conciliari preparatorie, il suo intenso lavoro nella commissione che redasse *Presbyterorum ordinis*, e la sua riflessione sull'eredità dottrinale di San Josemaría Escrivá, il quale tanto aveva insistito sull'inviolabilità della libertà dei fedeli, voluta da Dio ed esigibile nella Chiesa.

Come già detto, la riflessione sui diritti dei fedeli richiedeva la promulgazione di una legge fondamentale della Chiesa. Su questa questione avrebbero riflettuto, negli anni successivi, altri canonisti, sviluppando le prospettive offerte da Del Portillo[45]. Alla fine, però, l'opzione di promulgare questa legge venne scartata. Fu un vero peccato, perché di conseguenza l'aggettivo "fondamentale" scomparve dal nuovo Codice di Diritto Canonico (libro II, parte I, titolo I), essendo il *Codice* una legge ordinaria e non una legge fondamentale.

Diccionario General de Derecho Canónico, cit. in nota 37, III, pp. 189-196.

[43] A. del Portillo, *Fieles y laicos en la Iglesia*, cit. in nota 39, pp. 78-80. Cfr. il commento di F. Pérez-Madrid, *El acto admnistrativo canónico. Los principios de certeza y de defensa de los admnistrados*, in «Il Diritto ecclesiastico», 122 / 3-4 (2011) 529-550.

[44] Cfr. J. Otaduy, *Del Portillo, Álvaro*, in J. Otaduy – A. Viana – J. Sedano (eds.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, cit. in nota 37, II, pp. 1017-1021.

[45] Cfr. D. Cenalmor, *La ley Fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo,* Eunsa, Pamplona 1991.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Il volume di Don Álvaro era forse troppo in anticipo rispetto alla sua epoca?… Ad ogni modo, esso fa di lui certamente un pioniere.

Giungo ormai alla fine delle mia presentazione. Mi ero proposto di illustrare, con alcuni esempi, che il Venerabile Álvaro Del Portillo fu, nel contesto socio-politico-ecclesiastico del suo tempo, un campione della libertà, un liberale convinto, nel senso più genuino e originale del termine.

In un quadro tradizionalista come era in particolare quello spagnolo di quegli anni (stando alla testimonianza della storiografia specializzata), Don Álvaro dimostrò di essere un sostenitore della giusta distinzione tra morale e diritto, la quale preserva la libertà delle coscienze, poiché non ogni delitto è un peccato, né tantomeno ogni peccato è un delitto. Tale posizione supponeva l'affermazione decisa, da un lato, della libertà religiosa intesa come diritto civile, dall'altro, dell'incompetenza dello Stato nelle materie religiose, senza arrivare a sostenerne l'indifferenza o la neutralità.

In ambito canonico e teologico, Don Álvaro seppe operare la giusta distinzione tra diritti fondamentali del fedele e diritti soggettivi del cristiano, auspicando perciò una legge fondamentale della Chiesa in cui tali diritti fondamentali fossero adeguatamente elencati e tutelati – tema che lui stesso non sviluppò. Non dimentichiamo nemmeno che fu pioniere nell'elaborare una relazione dei diritti fondamentali dei fedeli, sviluppando ampiamente la portata giuridica di ognuno di questi diritti. Egli dimostrò indubbiamente di aver assimilato le novità del Concilio con notevole profondità, scoprendo nuove implicazioni del seguente principio teologico formulato da San Paolo: «la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio», *in libertatem gloriæ filiorum Dei* (Rm 8,21).

Quando una personalità anticipa il suo tempo o matura più velocemente dei suoi contemporanei, riesce a volte a influire sul suo ambiente; altre volte, invece, deve esercitare la pazienza e attendere tempi migliori. Ovviamente, Don Álvaro non fece eccezione a questa regola. Tracciando così, anche in questo, la strada che deve seguire ogni uomo di pace e impegnato a operare il bene, capace di gettare le reti senza che queste si rompano (cfr. Gv. 21,11).

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei