

CAPITOLO SETTIMO

L'«OPUS DEI» CHIEDE DI MUTARE STATUTO GIURIDICO, PASSANDO DA ISTITUTO SECOLARE A PRELATURA (ANNI 1962-1981)

Gli anni dal 1962 al 1981 sono dominati dalla richiesta di mutare statuto giuridico, per cui tutte le altre questioni - segreto, reclutamento, intervento (nel 1981) del card. Hume (che tiene conto del bene che poteva venire allo stesso *Opus Dei*) per fissare l'età minima d'ingresso nell'*Opus Dei* a 18 anni, nella sua diocesi di Westminster (cf. doc. n° 46 in appendice), ecc. - passano in secondo piano.

La crisi d'identità giuridica che attraversa l'*Opus Dei*, che non si sente più istituto secolare, *de facto*, e chiede una diversa sistemazione, non tocca, però, soltanto esso, perché è comune all'insieme degli istituti secolari che cominciano a discutere animatamente sulla loro propria natura, se, cioè, siano più caratterizzati dalla consacrazione o dalla secolarità.

Questo processo passa, per l'*Opus Dei*, attraverso alcune fasi che qui conviene analizzare singolarmente, anche perché i termini della questione non sono sempre gli stessi.

1. La prima richiesta di mutare lo stato giuridico

Fu lo stesso Escrivá ad avanzare ufficialmente la prima richiesta di trasformazione giuridica dell'*Opus Dei* il 7.1.1962, richiesta che fu trasmessa al card. Amleto Giovanni Cicognani, segretario di Stato di S. S., con preghiera di umiliarla al Pontefice: si chiedeva che l'*Opus Dei* venisse trasformato in prelatura *nullius*.

Due erano i punti centrali della lettera di Escrivá: il motivo della richiesta di trasformazione e la scelta della prelatura *nullius*, considerata, in quel momento, la struttura giuridica più adatta all'*Opus Dei*.

a) Per quanto riguarda i motivi della richiesta di trasformazione giuridica, essi in pratica si riducono a uno solo. Escrivá lamenta che non viene riconosciuta a sufficienza la secolarità dell'*Opus Dei*, i cui

membri sono spesso assimilati ai religiosi, con grave loro danno perché sono impediti di svolgere tipi di apostolato che, come secolari, hanno tutto il diritto di svolgere. A sostegno di tale affermazione, Escrivá adduce il fatto che i sacerdoti sono incardinati nell'istituto, come i religiosi; e ciò sarebbe fonte di ulteriore confusione. Infine, l'equivoco sarebbe ancora favorito dalla dipendenza dell'*Opus Dei* dalla S. C. dei Religiosi.

Ci sono, quindi, *in nuce* - nella lettera di Escrivá - le richieste che si ritroveranno al momento della erezione della prelatura personale, e cioè: ottenere per i sacerdoti un diverso tipo di incardinazione; conservare la «secolarità» dei membri; sottrarsi alla dipendenza della S. C. dei Religiosi.

È ovvio che queste affermazioni abbiano bisogno di essere vagliate, tanto più ora che si conoscono meglio alcuni particolari della storia dell'*Opus Dei*. Certo, nel momento in cui Escrivá redige la sua lettera, sono già numerose le lamentele sul conto dell'*Opus Dei*; nessuno dei suoi membri lavora più presso la S. C. dei Religiosi e non sono pochi coloro - anche nella stessa Curia romana - che considerano realmente fuori dell'ordinario le dichiarazioni concesse all'*Opus Dei* negli anni 1947-1949, certamente non più comunicabili a un istituto secolare che si presentasse a Roma negli anni '60, e troppo «misterioso» il suo tipo di vita.

D'altro canto, stupisce non poco sentir parlare di esigenze di maggiore «secolarità» da parte di un istituto che aveva (sia pure tramite i suoi membri) tante opere collettive e considerava come propri membri solo quelli che conducevano una stretta vita comune (sia pure non canonica) e che, nella sostanza, si presentava con una fisionomia per nulla paragonabile a quella di altri istituti realmente più secolari.

E, infine, quali professioni erano state interdette ai membri dell'*Opus Dei*? Non si conoscono limitazioni di alcun genere, almeno sul piano ufficiale (v. *infra* per altri particolari). Semmai, possono essere sorte perplessità per il modo con cui l'*Opus Dei* considerava i suoi sacerdoti, che potevano essere ordinati senza passare dal seminario, e che, pur conosciuti come sacerdoti e svolgendo il loro ministero all'interno dell'*Opus Dei*, potevano peraltro avere una professione secolare all'esterno (155), sempre in accordo con quanto prescriveva il CIC¹,

(155) *Constitutiones...*, 1950, n° 14 § 3: «Non tamen ipsis prohibetur exercere

Qual è, quindi, il nocciolo della questione?

Come sempre, in questioni del genere, la risposta non è mai esauriente. D'un certo rilievo sembra essere, comunque, l'equivoco-confusione, notato da qualche studioso (156) già nel 1954, legato al modo d'intendere i termini «religioso», «secolare» e «laico».

Un tempo, la distinzione veniva fatta tra religiosi e secolari, intendendo che i primi vivevano una professione dei consigli evangelici in un istituto approvato, mentre i secondi no. Con la *Provida Mater Ecclesia*, il termine «secolare» non può più essere preso in questo senso, perché gli «istituti secolari» sono proprio quelle associazioni di fedeli che professano i consigli evangelici, vivendo nel mondo, in un tipo di struttura regolata dalla Chiesa. L'opposizione, perciò, non può più essere tra professione e non professione dei consigli evangelici, e neppure tra religioso e secolare come inteso una volta, ma tra diverse modalità di professare questi consigli, in maniera «religiosa» da parte di alcuni, in maniera «secolare» da parte di altri, ma tutti nello «stato di perfezione».

Escrivá non dice chiaramente, nella sua lettera, qual è il punto «tecnico» della frizione: si limita ad affermare che i membri dell'*Opus Dei* vengono assimilati ai religiosi. L'argomento verrà ripreso ampiamente, con metodi e documentazione di studio, da membri dell'*Opus Dei*, come si vedrà più avanti. Qui basti aver notato la già ricordata tendenza - o necessità? - a cercare un comune denominatore tanto per «istituti secolari» che per «istituti religiosi», e, nello stesso tempo, la preoccupazione degli istituti secolari di salvaguardare la propria fisionomia. Era, in fondo, l'esigenza di superare il contrasto religioso-secolare, di cui si vedevano i limiti, e unificare queste varie forme, tutte professanti i consigli evangelici, sotto un comune denominatore, che da alcuni sarà visto in quello di «stati di perfezione» o di «istituti di perfezione» (157) e dal CIC² in quello di «istituti di vita consacrata».

munera professionalia sacerdotali characteri, ad normam iuris Sanctaeque Sedis praescriptorum atque instructionum, non opposita». Per la particolare considerazione in cui è tenuto il sacerdozio nell'*Opus Dei* cf.: A. DEL PORTIL1.0, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid 1970, 1971³.

(156) L'ambiguità del termine «secolare» dopo la *Provida Mater Ecclesia* era già stata segnalata da J. BEYER. *o.c.*, p. 295. Cf. anche D. M. HUOT, *Les instituts séculiers*, in *Vita religiosa* I (1965) 39-52. in particolare pp. 43-4.

(157) Su questa esigenza di trovare un comune denominatore si potranno avere

b) Escrivá, poi, proponeva che all'*Opus Dei* si desse una struttura analoga a quella della *Mission de France* (158), di erigere, cioè, l'istituto in prelatura *nullius*, fornendogli un territorio, che poteva essere o il piccolo territorio annesso alla casa generalizia dell'*Opus Dei* in Roma, o il territorio di una delle piccole diocesi italiane, vicine, però, a Roma. Per quanto riguarda lo statuto, si proponevano le costituzioni dell'istituto, già approvate.

Il punto, ora, da notare è che la *Mission de France* (eretta nel 1954) aveva uno scopo ben preciso da realizzare nell'ambito della Chiesa di Francia, con un clero a ciò preparato. L'*Opus Dei* – in base alle sue costituzioni, come sopra si è visto - non ne aveva alcuno. Le sue opere collettive, specie nel ramo femminile, erano molto varie: residenze universitarie, scuole private, scuole alberghiere, attività editoriali, centri per la formazione della gioventù, attività missionarie, parrocchie, ecc. Inoltre, la *Mission de France* teneva conto delle necessità particolari di una nazione, mentre l'*Opus Dei* era aperto a bisogni universali.

Volendo, quindi, tener conto della sola finalità, sembra difficile ammettere una analogia con la *Mission de France*.

Ci si può ancora chiedere come mai Escrivá abbia scelto per il proprio istituto la struttura della prelatura *nullius*. Non sembra azzardato pensare che la fonte prima di questo suo orientamento sia stata la sua personale esperienza di cappellano nella giurisdizione palatina, che era appunto - come sopra si è detto - una prelatura *nullius*. Insieme c'è anche una certa evoluzione del concetto di incardinazione (159) che, da territoriale, finisce - con la *Mission de France* - per essere incardinazione in una struttura pastorale.

Comunque vadano interpretate le cose, resta fermo che la S. Sede si mostrò piuttosto perplessa e rispose - come afferma Alvaro

ulteriori particolari nella *Introduzione* al *DIP* 1 (1974) XIII-XIV; nella voce di A. GUTIÉRREZ, *Istituti di perfezione cristiana*, *ivi* 5 (1978), in particolare coll. 75-81; e in J. GRIBOMONT - J. M. R. TILLARD, *Religio (Religiosus)*, *ivi* 7 (1983) 1628-36.

(158) Il decreto che erige la *Mission de France* è in AAS 46 (1954) 567-74. Per una storia della *Mission de France*: J. FAUPIN, *La Mission de France. Histoire et institution*, Tournai 1960; J. VINATIER, *Mission de France*, in *Catholicisme* 9 (1982) 374-8.

(159) È interessante notare che questa evoluzione del concetto di incardinazione sarà studiata anche dall'Università dell'*Opus Dei*, quella, cioè, di Navarra. Cf.: J. M. RIBAS, *Incardinación y distribución del clero*, Pamplona 1971, che analizza la particolare esperienza della *Mission de France* alle pp. 99-122.

del Portillo nel 1979 (cf. doc. n° 44 in appendice), quando la domanda di trasformazione venne ripresentata, però sotto altra formulazione - che, per il momento, la richiesta di Escrivá non risultava fattibile (160). .

2. *Diffusione e difesa delle tesi di Escrivá da parte di membri dell'«Opus Dei»*

Questa seconda fase della discussione trova ampia espressione nel 1964 e, poiché l'argomentazione è la stessa e sembra formulata su uno schema prestabilito, ci si può qui limitare a discutere l'articolo di J. Herranz (161), che costituisce una sintesi delle varie opinioni espresse da membri dell'*Opus Dei* e un punto di riferimento obbligato in seguito.

Prima però di esaminare le tesi di Herranz, conviene fare tre annotazioni: anzitutto, egli afferma che, già nel 1948, Escrivá aveva fatto presente alla S. C. dei Religiosi - in un testo purtroppo non pubblicato - le sue rimostranze di fronte all'evolversi della figura giuridica dell'istituto secolare verso quella propriamente religiosa (162); in secondo luogo, che ora i membri dell'*Opus Dei* si fanno premura di pubblicizzare solo un aspetto della lettera di Escrivá, cioè che l'*Opus Dei* non è più, de facto, un istituto secolare (163), proprio

(160) Su questo primo diniego da parte della S. Sede per mandare avanti la pratica della «prelatura» così come richiesto da Escrivá deve aver inciso anche l'esperienza della *Mission de France*. In alcuni degli studi fatti in occasione della prelatura personale non sono mancate note critiche alla *Mission de France*, considerata una esperienza non più ripetibile (cf. la bibliografia indicata alla nota 177).

(161) J. HERRANZ, *La evolucion de los imtitutos seculares*, in *Jus canonicum* 4 (1964) 303-33.

(162) J. HERRANZ, *a.c.*, p. 331: «... el Fundador del *Opus Dei*, Mons. Escrivá de Balaguer, al ver como iba cambiando el concepto primitivo de Instituto secular, presentó, desde 1948, respetuosas protestas ante las Sagradas Congregaciones Romanas, para defender en toda su integridad esa figura jurídica».

(163) La tesi che l'*Opus Dei* non era più, de facto, un istituto secolare, è stata recepita anche in alcune enciclopedie, grazie ad articoli redatti da membri o simpatizzanti dell'*Opus Dei*. Cf. ad es.: I. GRAMUNT, *Opus Dei*, in *New Catholic Encyclopedia* 10 (1967) 709-10; A. BYRNE, *Opus Dei*, in *Gran Enciclopedia Rialp* 17 (1973) 347-51; A. DE FUENMAYOR, *Opus Dei*, in *Diccionario de historia eclesiástica de España* 3 (1973) 1809-10. E la tesi che la figura giuridica degli istituti secolari si sarebbe evoluta è finita anche nel commento al nuovo CIC², curato da T. Rincon per il *Código de derecho canónico*, Pamplona 1983, edito dall'Università di Navarra (dell'*Opus Dei*); cf. in particolare pp. 456-7.

perché la figura di questo istituto giuridico si sarebbe evoluta; mentre la questione della prelatura viene taciuta. Gli eventuali scritti che ancora ribadiscono con orgoglio il privilegio, per l'*Opus Dei*, di essere stato il primo istituto secolare della Chiesa e di continuare a esserlo, sono solo incidenti di percorso, cioè scritti preparati negli anni 1960-1 e pubblicati nel 1962, quando i loro Autori (164) non potevano essere a conoscenza degli orientamenti che si andavano maturando in Escrivá e, tanto meno, della lettera da lui scritta il 7.1.1962 al card. Amleto Cicognani. La terza osservazione tocca la profonda «incomprensione» che ora si manifesta tra l'*Opus Dei* e la S. C. dei Religiosi, «incomprensione» a tutti nota, anche se non espressa sul piano pubblico.

Venendo ora a Herranz, fondamentalmente egli sostiene che l'unico istituto secolare rimasto fedele alla *Provida Mater Ecclesia* sia stato l'*Opus Dei*, e che tutti gli altri, sotto la spinta della giurisprudenza della S. C. dei Religiosi e di interpretazioni di studiosi, si siano gradatamente avvicinati al modello religioso.

La chiave di volta della questione sarebbe (secondo Herranz, e, quasi sicuramente, in questo egli ha colto nel segno) la «risoluzione finale» preparativa alla *Provida Mater Ecclesia*, un documento che, purtroppo, non è stato ancora pubblicato, non viene mai utilizzato prima del 1964, sembra conosciuto solo da Herranz e quindi merita di essere analizzato attentamente. In base a questa «risoluzione», due sarebbero state le visioni allora in discussione: la prima propendeva per un allargamento del concetto di stato di perfezione (un po' come era avvenuto per il termine «religioso» nel CIC¹, che venne, infine, applicato anche alle congregazioni di voti semplici), in modo da inserirvi anche gli «istituti secolari», pur distinguendo accuratamente il loro tipo secolare di vita da quello «religioso»; la seconda, al contrario, non riteneva sufficiente questa evoluzione per spiegare la novità della nuova forma di professione dei consigli evangelici - irri-

(164) È quanto avvenuto, ad es., a S. MONZÓ, *Diffusione della vita di perfezione evangelica in tutte le classi della società*, in *Sacra Doctrina* 7 (1962) 577-613: anch'egli ribadisce, tra il resto, che la «legge peculiare degli istituti secolari indica anche i requisiti essenziali minimi per assicurare convenientemente, in questo nuovo stato di perfezione, la pratica della povertà» (p. 603) e conclude riaffermando che l'*Opus Dei* - il primo istituto secolare approvato nella Chiesa - ha, come fine specifico, di «promuovere appunto con tutti i mezzi possibili la vita di perfezione evangelica fra persone di tutte le classi sociali» (p. 613).

gidendo, di conseguenza, il significato di «religioso» e di «stato, stati di perfezione» - e preferiva inserire i nuovi «istituti secolari» tra le «associazioni di fedeli», qualificate, però, dalla pratica dei consigli evangelici.

Secondo Herranz, si decise a favore della seconda tendenza, e i primi documenti pontifici - cioè: *Provida Mater Ecclesia*, *Primum feliciter* e *Cum Sanctissimus* - sarebbero stati redatti seguendo questa linea. (È da notare, intanto, che Herranz non distingue ancora tra la *Provida Mater Ecclesia* e gli altri due documenti pontifici, come faranno alcuni studiosi (165), per i quali essi segnerebbero già una evoluzione nella storia degli istituti secolari).

Come si vede, la «risoluzione» getta nuova luce sull'intera questione degli istituti secolari e, accettandone la sintesi offerta da Herranz, si spiegherebbe finalmente perché il p. Larraona e il *Commentarium pro religiosis* in genere abbiano difeso l'inserimento degli istituti secolari tra le «associazioni di fedeli»; e si comprenderebbe anche il motivo della interpretazione «restrittiva» (ma pur sempre indice d'una certa evoluzione), data dal *Commentarium pro religiosis* al *Primum feliciter*, art. V, che (appellandosi alla *Provida Mater Ecclesia*) enumera gli istituti secolari tra gli stati di perfezione «iuridice» riconosciuti e ordinati dalla Chiesa, dove *iuridice* - che chiaramente si riferisce ai vari stati di perfezione, indicati appunto al plurale e ha, quindi, lo stesso significato sia per gli istituti secolari che per gli altri stati di perfezione - viene inteso come se ponesse gli istituti secolari in una posizione «giuridica» sua propria, diversa da quella «pubblica» e «canonica» degli altri stati di perfezione (166).

(165) Cf. J. BEYER, *Secolarità e consacrazione negli istituti secolari*, in: *Gli istituti secolari: consacrazione, secolarità e apostolato*, Roma 1970, pp. 45-91, in particolare pp. 50-7. Beyer è stato, però, subito contestato da J. FUERTES, *Motu proprio «Primo Feliciter» contrarium Constitutioni «Provida Mater»?», in *Commentarium pro religiosis* 52 (1971) 60-7.*

(166) Ecco il testo del *Primum feliciter*, V: «Instituta saecularia inter status perfectionis iuridice ab Ecclesia ipsa ordinatos et recognitos, ex Apostolica Constitutione iure meritoque enumerantur».

Ed ecco l'interpretazione data da A. Gutiérrez a questo testo: «Constituunt proinde statum *iuridicum* et ab Ecclesia recognitum perfectionis evangelicae. Sapienter et caute statum *iuridicum* in Ecclesia constituere dicuntur; quia dum hoc constat ex Const. Apostolica, verum e contra etiam est statum *iuridicum publicum* canonicum non constituere» (*Commentarium in «Motu proprio» Primo Feliciter...*, in *De institutis saecularibus...*, cura et studio «*Commentarium pro religiosis*», I, Roma 1951, pp. 171-2).

Allo stato attuale, non essendo ancora pubblici i documenti d'archivio che potrebbero spiegare la genesi dei vari documenti pontifici, non è possibile dire nulla di definitivo, anche per una certa «reticenza», da parte dei documenti pontifici in genere, ad ammettere esplicitamente una evoluzione da un documento all'altro e la tendenza a considerarsi come un insieme unitario.

Si può, tuttavia, sostenere che, se evoluzione c'è stata (realizzata, quindi, dalla *Provida Mater* e chiaramente affermata dal *Primum feliciter*), essa riguardava unicamente il tipo d'inquadramento della figura degli «istituti secolari» che, dalle associazioni di fedeli, passano agli istituti di perfezione, non i membri degli istituti secolari, che hanno sempre conservato - di diritto e di fatto - la loro condizione «secolare» nel mondo, o come laici o come chierici. In altre parole, e sempre ammettendo l'evoluzione giuridica, questa era già un fatto compiuto nel 1948, cioè due anni prima che l'*Opus Dei* chiedesse l'approvazione definitiva come istituto secolare. Sotto l'aspetto tecnico, quindi, cadrebbe il motivo addotto dall'*Opus Dei* per giustificare la sua richiesta di mutare stato giuridico (167).

Sotto l'aspetto pratico, nel suo studio Herranz indica un certo numero di elementi che gli risultavano problematici nella vita di non pochi istituti secolari; e cioè: presenza di voti pubblici o semipubblici; presenza della vita comune canonica; abito distintivo; segreto-riserbo; proibizione di svolgere alcune professioni, quali il commercio, ecc.

Era, però, facile, a coloro che conoscevano la storia dell'*Opus Dei*, rispondere a queste obiezioni, specialmente a quelle che toccavano il segreto e la vita comune, e mostrare come proprio l'*Opus Dei* non avesse quel carattere di secolarità di cui si compiaceva (168).

(167) Non è, quindi, esatto T. Rincón quando, nel suo commento ai canoni del CIC² sulla vita consacrata (*Código de derecho canónico*, Pamplona 1983, pp. 456-8), scrive che il concilio Vaticano II avrebbe sostenuto che la professione dei consigli evangelici, emessa dai membri degli istituti secolari, dovesse essere riconosciuta dalla Chiesa, come se non lo fosse già da tempo. La *Provida Mater*, il *Primo feliciter* e il *Cum Sanctissimus*, infatti, riconoscevano esplicitamente questa professione e la regolavano. Ed essa non era meramente privata, come scrive ancora l'A., perché gli istituti secolari furono allora riconosciuti come parte dello stato o degli stati di perfezione.

(168) Vale la pena riportare il significativo testo di J. Beyer, in polemica contro la tesi di Herranz, in *Decretum « Perfectae caritatis », concilii Vaticani II*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 55 (1966) 430 ss., p. 497: « Saecularitas interno suo vigore privatur, si sodales laici *extra familiam* simul convivant, et quidem in domi-

Per quanto riguarda la proibizione di svolgere determinate professioni, nominatamente il commercio, Herranz si rifà a J. Escudero, *Los Institutos seculares*, Madrid 1954, pp. 244-5.

In realtà, ricontrollato il testo di Escudero citato da Herranz, sembra che Escudero sostenga esattamente il contrario, cioè che ai membri degli istituti secolari è lecito svolgere anche il commercio. Poiché, però, tale questione si rifà a un decreto della S. C. del Concilio, conviene esaminarla più da vicino.

La S. C. del Concilio, di fatto, in data 22.3.1950, aveva emanato un decreto (169), comminando la scomunica *latae sententiae specialis modo* riservata alla S. Sede e altre pene contro coloro che esercitavano industria e commercio (andando, quindi, contro il CIC¹, c. 142) e nell'elenco delle persone soggette a questa proibizione aveva inserito anche «i soci dei moderni Istituti secolari».

Ovviamente, questo decreto esigeva di essere spiegato, per non falsare il carattere proprio dei membri degli istituti secolari, cui la *Provida Mater Ecclesia*, il *Primum feliciter* e il *Cum Sanctissimus* non ponevano preclusioni di sorta nello svolgimento delle loro attività.

È, appunto, in questo senso - tralasciando, molto gentilmente, la possibilità che si potesse trattare di una «svista», dovuta a scarsa conoscenza della natura degli istituti secolari - che il decreto venne interpretato dal *Commentarium pro religiosis* (170), cioè nel senso di vietare il commercio agli istituti secolari in quanto istituti, ma non ai loro membri, presi singolarmente; ed Escudero non ha fatto altro che sintetizzare questo commento.

In conclusione, quindi, è difficile dire che le prove addotte a sostegno delle affermazioni di Escrivá convincano sui vari punti; esse,

bus instituti (quae a civibus ut tales recognoscantur atque «claustra moderna» vocantur!); si *paupertatem* strictiorem ea quae congregationum religiosarum propria est, excolant sodales qui *bonorum administrationem* aliis relinquere debent, omnia quae *proprio labore* acquirant instituto cedere debent, immo de bonis suis *testamento* in favorem instituti stabilito disponunt atque sola pecunia a superioribus instituti eis concessa uti possunt... ».

(169) Il testo del decreto della S. C. del Concilio è pubblicato in AAS 42 (1950) 330-1.

(170) Cf. A. GUTIÉRREZ, *De vetita dericis et religiosis negotiatione seu mercatura*, in *Commentarium pro religiosis* 29-30 (1950-1), in particolare: anno 1951, pp. 151-6.

però, non sono state senza influsso nella problematica generale degli istituti secolari, che conviene ora esaminare.

3. *Gli istituti secolari e il loro primo Convegno mondiale nel 1970*

Dopo infinite discussioni sui concetti di secolarità-laicità-consacrazione (171), certamente rese più vivaci dall'intervento dell'*Opus Dei*, gli istituti secolari arrivano al loro primo Congresso mondiale, svoltosi a Roma nel 1970, piuttosto divisi tra loro.

Difficoltà e ambiguità del momento erano ben chiare agli stessi organizzatori del Convegno, che si trovavano di fronte a: istituti secolari solo di nome e organizzati in maniera tale da giustificare teologi e canonisti che li inserivano nella grande famiglia dei «religiosi»; istituti secolari che mostravano di trovarsi a loro agio nelle strutture adottate, perché avevano avuto la fortuna, sin dalle origini, di non assumere alcuna forma di vita analoga ai religiosi (né vita «in famiglia», né distinzione di membri, ecc.); altri istituti che prospettavano la possibilità di lasciare la figura dell'istituto secolare a favore di un generico impegno di vita evangelica (172).

L'ambiguità di queste posizioni trovò una eco in ben noti canonisti, che proposero agli istituti «meno» secolari di passare o tra le congregazioni religiose (173) o tra le società di vita comune (174).

È chiaro che gli istituti «meno» secolari, ma che trovavano la base della loro vita nella stessa *Provida Mater Ecclesia*, non passarono né a congregazioni religiose né a società di vita comune. Ora, è importante sottolineare che la stessa S. C. dei Religiosi ha, infine, riconosciuto l'ambiguità di certe posizioni e ha cercato in più modi di rivedere la sua prassi: indirizzando verso la società di vita comune o la congregazione religiosa i nuovi istituti che chiedevano di essere approvati come «istituti secolari», ma imponevano la vita comune (anche se non canonica) ai loro membri stretti; sopprimendo la distinzione tra membri interni e membri esterni e dando, quindi, a tutti gli

(171) Una sintesi delle questioni in: M. MIDALI, *Secolarità, laicità, consacrazione e apostolato*, in *Salesianum* 36 (1974) 261-311.

(172) Una sintesi delle questioni nell'articolo di M. ALBERTINI - G. ROCCA, *Istituti secolari...*, cit.

(173) In questo senso: J. BEYER, *Religious Life or Secular Institute*, Roma 1970.

(174) Cf. A. GUTIÉRREZ, *Laicitas et pluralismus apostolicus institutorum saecularium*, in *Commentarium pro religiosis* 52 (1971) 3-24.

stessi diritti e doveri (anche quelli di governo); invitando gli istituti secolari a valutare la questione delle «opere proprie», portate, cioè, avanti collettivamente dall'istituto.

4. *La ripresa della pratica per la trasformazione giuridica dell'«Opus Dei» in prelatura personale da parte di Alvaro del Portillo*

Nel 1979, a distanza di quattro anni dalla morte di Escrivá, il nuovo presidente generale dell'*Opus Dei*, Alvaro del Portillo, riprese la pratica, inviando al card. Baggio una nuova accurata documentazione circa la trasformazione giuridica dell'*Opus Dei*. Essa, però, presenta qualche differenza rispetto alla richiesta fatta da Escrivá de Balaguer.

Premesso, secondo Alvaro del Portillo, che Escrivá aveva posto a base dell'*Opus Dei* - come *conditio sine qua non* - che i soci non sarebbero mai diventati «persona consacrata per la professione dei consigli evangelici» (175), Alvaro del Portillo chiede ora la trasformazione non più in prelatura *nullius* sul modello della *Mission de France*, ma in prelatura personale «cum proprio populo». Ciò era possibile, perché si era ormai concluso il concilio Vaticano II, che aveva previsto la possibilità di costituire prelatore personali per speciali compiti apostolici. Non era, quindi, più necessario un territorio (e un privilegio), come nella richiesta di Escrivá; venne però mantenuto il nocciolo della sua richiesta, cioè «cum proprio populo». Presentato in questo modo, come una struttura giurisdizionale con proprio popolo, l'*Opus Dei* assumeva la veste di una diocesi, con la differenza che, invece di essere una Chiesa locale (come le diocesi), era una Chiesa personale. In questo senso, come chiesa propria, l'*Opus Dei* avrebbe potuto avere giurisdizione sui propri fedeli - sottraendoli, quindi, alla autorità diocesana - in estensione sempre più ampia man mano che aumentava il suo proselitismo e cresceva il numero di coloro che entravano tra le sue file.

La proposta di Alvaro del Portillo venne formulata in un mo-

(175) Non sono ancora stati resi pubblici i documenti che permettono di apprendere quando e in che senso è stata espressa questa volontà. Comunque, essa è chiara se si intende che Escrivá de Ba[laguer non voleva la fisionomia *giuridica* degli istituti religiosi, come ampiamente documentato da quanto fin qui scritto in questo studio; non lo è, però, se si intende anche l'aspetto teologico. La «lettera», del 2.10.1958 di Escrivá (cf. doc. n° 41) al massimo prova per il periodo dopo il 1958, non prima.

mento in cui erano in pieno svolgimento i lavori per la revisione del CIC¹ (176).

Si conosce bene il faticoso cammino dell'istituto giuridico della prelatura personale (177).

Visto dal decreto *Presbyterorum Ordinis* del concilio Vaticano II come uno strumento per facilitare l'attuazione di peculiari iniziative pastorali in favore di gruppi di persone o di nazioni, facilitando la distribuzione del clero secondo i bisogni odierni, e rivedendo quindi le vecchie norme sulla incardinazione (178) (in questa luce lo presenta ancora lo studio, già citato, di J. M. Ribas) (179), esso cominciò a essere presentato come una diocesi personale senza limiti territoriali, che avrebbe potuto accogliere fedeli sparsi in tutto il mondo (180).

(176) Alvaro del Portillo era stato nominato consultore della Pontificia Commissione per la revisione del CIC nel 1964 (cf. AAS 46 [1964] 474), della quale faceva parte, come ufficiale, anche J. Herranz, poi divenuto segretario della Pontificia Commissione per l'Interpretazione autentica del Codice di diritto canonico, eretta il 2.1.1984 (cf. *Annuario Pontificio* 1984, p. 1087; *ivi*, 1985, p. 1090).

(177) Gli studi sull'istituto della prelatura personale - come presentata sia negli Schemi sia nel CIC² - sono già numerosi; cf. in particolare: W. AYMANS, *Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 148 (1979) 21-47, in particolare pp. 43-4; J. MANZANARES, *De praelaturae personalis origine, natura et relatione cum iurisdictione ordinaria*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 69 (1980) 387-421; J.L. GUTIÉRREZ, *De Praelatura Personali iuxta leges eius constitutivas et Codicis Iuris Canonici normas*, *ivi* 72 (1983) 71-111; G. Lo CASTRO, *Le prelature personali per lo svolgimento di specifiche funzioni pastorali*, in *Il diritto ecclesiastico* (1983) nn. 1-2, pp. 85-146; P. G. MARCUZZI, *Le prelature personali nel nuovo Codice di diritto canonico*, in *Apollinaris* 56 (1983) 465-74; T. BERTONE, *Fedeli, laici, chierici e costituzione gerarchica*, in *La normativa del nuovo Codice*, a cura di E. Cappellini, Brescia 1983, pp. 84-5; A. LONGHITANO, *Il libro II: Il popolo di Dio*, in *La Scuola cattolica* 112 (1984) 174 ss., in particolare pp. 182-4; P. RODRIGUEZ - A. DE FUENMAYOR, *Sobre la naturaleza de las Prelaturas personales y su insercion dentro la estructura de la Iglesia*, in *Ius canonicum* 24 (1984) 9-47; C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, Bologna 1984, pp. 159-63; J. M. GONZALES DEL VALL, *Zur neuen Rechtsfigur der Personalpralaturen*, in *Österreichisches Archiv f. Kirchenrecht* 34 (1983-84) 131-40; A. DE FUENMAYOR, *Potestad primacial y prelaturas personales*, in *Scripta theologica* 16 (1984) 831-40; P. RODRIGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, Università di Navarra, Pamplona 1985 (ed. italiana: *Chiese particolari & Prelature personali*, Milano 1985).

(178) Cf. la *Presbyterorum Ordinis* 10: «Si faciliti non solo una funzionale distribuzione dei presbiteri... A questo scopo potrà essere utile la creazione di seminari internazionali, peculiari diocesi o prelature personali... ».

(179) Cf. nota n° 159.

(180) Sarebbe interessante poter precisare su quale modello e per iniziativa di

Lo schema del 1977, che equiparava le prelature personali alle diocesi, fu sottoposto a critiche, ma riuscì a passare in quello del 1980, ove le prelature personali figuravano accanto alle diocesi, a queste equiparate, e il prelado equiparato al vescovo diocesano,

La formulazione venne respinta (181) nella plenaria dei cardinali del 1981 (non fu, cioè, accettata l'equiparazione delle prelature personali alle Chiese particolari per il timore di pericoli per l'unità della Chiesa locale creando una Chiesa nella Chiesa) portando, quindi, allo schema del 1982. In esso le prelature personali sono poste alla fine del trattato *De hierarchia*, dopo i cappellani e immediatamente prima degli istituti di vita consacrata. La loro figura risulta, perciò, smorzata, comunque sempre nel trattato *De hierarchia*. Sarà il CIC² a porre le prelature personali nel libro II, parte I (*De Christifidelibus*), immediatamente prima delle «associazioni dei fedeli».

5. Valutazione

Giunti a questo punto, si può meglio vedere il cammino percorso dall'*Opus Dei*. Desiderando uscire dagli istituti secolari, non poteva restare una semplice associazione di fedeli che agivano sulla base del loro battesimo, perché, in questo caso, avrebbe perso le posizioni giuridiche acquisite sino a quel momento. Doveva, perciò, sostenere (come, di fatto, fece dopo il 1962) che, anche non essendo più un istituto secolare, restava pur sempre una associazione diversa da quelle dei comuni fedeli, dalle quali si distingueva «per la peculiare dedizione a Dio della maggior parte dei membri, per il vincolo mutuo e

chi la prelatura personale ha mutato fisionomia, ma gli studi compiuti non permettono ancora di farlo.

(181) Le obiezioni contro la prelatura personale come presentata negli Schemi di revisione del Codice furono numerose. Basti qui citare quella di W. AYMANS, *Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche*, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 32 (1981) 79-100, in particolare p. 99: «Die Vermischung von Verfassungs- und Verbandsstrukturen, die sich in dem Konzept des Schemas über die Personalprälatenbahn zu brechen versucht, ist theologisch unzulässig. Sie ist ein in seinen Konsequenzen wohl nicht voll bedachter Angriff auf die Communio-Struktur der Kirche, weil derartige Teilkirchen, statt die Vielfalt des Kirchlichen in sich zu schliessen und die Kirche als Ganze zu repräsentieren, zu elitären Grossgruppen verengt werden». Cf. anche lo studio, già citato, di MANZANARES, *De praelaturae personalis origine...*, e la sintesi delle varie obiezioni agli schemi, in *Communicationes* 12 (1980) 275-82 e 14 (1982) 201-3.

pieno che unisce i membri dell'associazione...» (182). Poi, però, anche questa «peculiare dedizione» a Dio (espressa nei voti «sociali») venne sentita come un ostacolo alla ulteriore evoluzione dell'istituto, e lo stesso Escrivá si premurerà di affermare (ma in testi che, almeno quelli editi, risalgono purtroppo a dopo il 1962 o almeno dopo il 1958, sulla base della «lettera» in pari anno: cf. doc. n° 41 in appendice) che all'*Opus Dei* non interessavano né voti né promesse, e che i suoi membri erano semplici cittadini cristiani che volevano rispondere in pieno alle esigenze della loro fede (183).

(182) J. HERRANZ, *La evolución...*, p. 331, nota 90.

(183) Cf. *Colloqui con mons. Escrivá de Balaguer*, Milano 1973³, n° 24, p. 48, riferendo una intervista concessa nel 1967 al corrispondente di *Time* (Nuova York).