

## CAPÍTULO SÉPTIMO

### EL “OPUS DEI” SOLICITA CAMBIAR DE ESTATUTO JURÍDICO, PASANDO DE INSTITUTO SECULAR A PRELATURA (AÑOS 1962-1981)

Los años de 1962 a 1981 están dominados por la solicitud de cambiar el estatuto jurídico, por lo que todas las otras cuestiones -secreto, reclutamiento, intervención (en 1981) del Card. Hume (que tiene en cuenta el bien que le podía hacer al mismo *Opus Dei*) para fijar la edad mínima de ingreso en el *Opus Dei* en 18 años, en su diócesis de Westminster (cfr. doc. n° 46 del apéndice), etc.- pasan a un segundo plano.

La crisis de identidad jurídica que atraviesa el *Opus Dei*, que ya no se considera instituto secular, *de facto*, y solicita una organización distinta, no le afecta solamente a él, porque es común al conjunto de los institutos seculares que empiezan a discutir mucho sobre su propia naturaleza, es decir, si reúnen más características de la consagración o de la secularidad.

Este proceso pasa, para el *Opus Dei*, a través de algunas fases que conviene analizar aquí de una en una, también porque los términos de la cuestión no son siempre los mismos.

#### 1. La primera solicitud de cambiar el estado jurídico

Fue el propio Escrivá el que presentó oficialmente la primera solicitud de transformación jurídica del *Opus Dei* el 7.1.1962, petición que fue transmitida al Card. Amleto Giovanni Cicognani, Secretario de Estado de S. S., con la súplica de someterla al Pontífice: se pedía que el *Opus Dei* fuera transformado en prelatura *nullius*.

Los puntos centrales de la carta de Escrivá eran dos: el motivo de la solicitud de transformación y la elección de la prelatura *nullius*, considerada en aquel momento la estructura jurídica más adecuada para el *Opus Dei*.

a) Por lo que se refiere a los motivos de la petición de transformación jurídica, en la práctica se reducen a uno sólo. Escrivá lamenta que no queda suficientemente reconocida la secularidad del *Opus Dei*, cuyos miembros a menudo son asimilados a los religiosos, con grave daño para ellos porque les impide desarrollar tipos de apostolado que, como seculares, tienen todo el derecho de realizar. Para apoyar esa afirmación, Escrivá aduce el hecho de que los sacerdotes están incardinados en el instituto, como los religiosos; y eso resulta una fuente de confusiones posteriores. Finalmente, la equivocación se ve favorecida por la dependencia del *Opus Dei* de la S. C. de los Religiosos.

Por tanto ya están, *en el núcleo* -en la carta de Escrivá- las peticiones que se volverán a encontrar en el momento de la erección de la prelatura personal, es decir: obtener para los sacerdotes un tipo de incardinación diferente; conservar la “secularidad” de los miembros; apartarse de la dependencia de la S. C. de los Religiosos.

Está claro que estas afirmaciones necesitan ser analizadas, tanto más ahora que se conocen mejor algunos detalles de la historia del *Opus Dei*. Ciertamente, en el momento en que Escrivá redacta su carta, son ya numerosas las quejas sobre el *Opus Dei*; ninguno de sus miembros trabaja ya en la S. C. de los Religiosos y no son pocos aquellos -también en la misma Curia romana- que consideran realmente fuera de lo común las declaraciones concedidas al *Opus Dei* en los años 1947-1949, desde luego ya no se concederían a un instituto secular que se presentase en Roma en los años 60, y demasiado “misterioso” su tipo de vida.

Por otro lado, sorprende mucho oír hablar de exigencias de mayor “secularidad” por parte de una institución que tenía (aunque sea a nombre de sus miembros) tantas obras colectivas y consideraba como miembros propiamente sólo a los llevaban una estricta vida en común (aunque no sea canónica) y que, sustancialmente, se presentaba con un aspecto que en absoluto se parecía a la de otros institutos realmente más seculares.

Y, finalmente, ¿qué profesiones estaban prohibidas a los miembros del *Opus Dei*? No se conocen limitaciones de ningún tipo, al menos oficialmente (véase más adelante para más detalle). Si acaso, pudo surgir perplejidad por el modo como el *Opus Dei* consideraba a sus sacerdotes, que podían ser ordenados sin pasar por el seminario, y que, aunque fueran conocidos como sacerdotes y desarrollaran su ministerio dentro del *Opus Dei*, por otra parte podían tener una profesión secular exterior<sup>155</sup>, siempre de acuerdo con cuanto está prescrito en el CIC (1).

¿Cuál es, por tanto, el núcleo de la cuestión?

Como siempre, en cuestiones de este tipo, la respuesta nunca es exhaustiva. En todo caso parece ser de cierto relieve la equívoco-confusión, advertida por algún estudioso<sup>156</sup> ya en 1954, ligada al modo de entender los términos “religioso”, “secular” y “laico”.

En una época, la distinción se hacía entre religiosos y seculares, entendiendo que los primeros vivían una profesión de los consejos evangélicos en una institución aprobada, mientras los segundos no. Con la *Provida Mater Ecclesia*, el término “secular” no puede ya tomarse en este sentido, porque los “institutos seculares” son precisamente las asociaciones de fieles que profesan los consejos evangélicos, viviendo en el mundo, en un tipo de estructura regulada por la Iglesia. Por tanto, la oposición no puede ser ya entre profesión y no profesión de los consejos evangélicos, y ni siquiera entre religioso y secular como se entendía antes, sino entre diversas

---

<sup>155</sup> *Constitutiones...*, 1950, nº 14 § 3: “Non tamen ipsis prohibetur exercere munera profesionalia sacerdotali characteri, ad normam iuris Sanctaeque Sedis praescriptorum atque instructionum, non opposita”. Para la particular consideración en que se tiene el sacerdocio en el *Opus Dei* cfr.: A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid 1970, 1971(3).

<sup>156</sup> La ambigüedad del término “secular” a partir de la *Provida Mater Ecclesia* había sido ya señalada por J. BEYER, *o. c.*, p. 295. Cfr. también D. M. HUOT, *Les instituts séculiers*, en *Vita religiosa* 1 (1965) 39-52, en particular pp. 43-4.

modalidades de profesar estos consejos, en forma “religiosa” por parte de algunos, en forma “secular” por parte de otros, pero todos en el “estado de perfección”.

Escrivá no dice claramente, en su carta, cuál es el punto “técnico” de la fricción: se limita a afirmar que los miembros del *Opus Dei* son asimilados a los religiosos. El argumento será retomado ampliamente, con métodos y documentación de estudio, por miembros del *Opus Dei*, como se verá más adelante. Aquí basta haber notado la anteriormente recordada tendencia -¿o necesidad?- de buscar una común denominación tanto para “institutos seculares” como para “institutos religiosos”, y, al mismo tiempo, la preocupación de los institutos seculares de salvaguardar la propia fisonomía. En el fondo era la exigencia de aumentar el contraste religioso-secular, del que se veían los límites, y unificar estas formas distintas, todas profesando los consejos evangélicos, bajo una común denominación, que para algunos será la de “estados de perfección” o la de “institutos de perfección”<sup>157</sup> y a partir del CIC (2) el de “institutos de vida consagrada”.

b) Escrivá, además, proponía que al *Opus Dei* se diese una estructura análoga a la de la *Mission de France*<sup>158</sup>, es decir, de erigir la institución en prelatura *nullius*, dotándola de un territorio, que podía ser o el pequeño territorio anejo a la casa generalicia del *Opus Dei* en Roma, o el territorio de una de las pequeñas diócesis italianas vecinas a Roma. Por lo que se refiere al estatuto, se proponían las constituciones de la institución, ya aprobadas.

Ahora bien, el punto a recalcar es que la *Mission de France* (erigida en 1954) tenía una finalidad bien determinada para ser realizada en el ámbito de la Iglesia de Francia, con un clero preparado para ello. El *Opus Dei* -en base a sus constituciones, como se ha visto anteriormente- no tenía ninguna. Sus obras colectivas, especialmente en la sección femenina, eran muy variadas: residencias universitarias, escuelas privadas, escuelas hogar, actividades editoriales, centros para la formación de la juventud, actividades misioneras, parroquias, etc. Además, la *Mission de France* tenía en cuenta las necesidades particulares de una nación, mientras el *Opus Dei* estaba abierto a las necesidades de todas partes.

Por tanto, teniendo solamente en cuenta la finalidad, parece difícil admitir una analogía con la *Mission de France*.

Podemos preguntarnos cómo es posible que Escrivá haya elegido para su institución la estructura de la prelatura *nullius*. No parece arriesgado pensar que la primera fuente de esta orientación haya sido su experiencia personal de capellán en la jurisdicción palatina, que era, precisamente -como se ha dicho anteriormente- una prelatura *nullius*. Al mismo tiempo hubo una cierta evolución del concepto de incardinación<sup>159</sup> que, de territorial, acaba -con la *Mission de France*- por ser

---

<sup>157</sup> Sobre esta exigencia de encontrar una denominación común se pueden consultar más detalles en la *Introduzione al DIP 1* (1974) XIII-XIV; en la voz de A. GUTIÉRREZ, *Istituti di perfezione cristiana*, *ivi* 5 (1978), sobre todo col. 75-81; y en J. GRIBOMONT - J. M. R. TILLARD, *Religio (Religiosus)*, *ivi* 7 (1983) 1628-36.

<sup>158</sup> El decreto que erige la *Mission de France* está en AAS 46 (1954) 567-74. Para una historia de la *Mission de France*: J. FAUPIN, *La Mission de France. Histoire et institution*, Tournai 1960; J. VINATIER, *Mission de France*, en *Catholicisme* 9 (1982) 374-8.

<sup>159</sup> Es interesante notar que esta evolución del concepto de incardinación será estudiada también por la Universidad del *Opus Dei*, es decir, la de Navarra. Cfr. J. M. RIBAS, *Incardinación y*

incardinación en una estructura pastoral.

Como quiera que fueran interpretadas las cosas, es seguro que la S. Sede se mostró bastante perpleja y respondió -como afirma Álvaro del Portillo en 1979 (cfr. doc. nº 44 del apéndice), cuando volvió a presentar la solicitud de transformación, pero bajo otra formulación- que, por el momento, la petición de Escrivá no resultaba factible<sup>160</sup>.

## 2. Difusión y defensa de las tesis de Escrivá por parte de miembros del “Opus Dei”

Esta segunda fase de la discusión se manifiesta ampliamente en 1964 y, ya que la argumentación es la misma y parece formulada sobre un esquema preestablecido, aquí nos podemos limitar a debatir sobre el artículo de J. Herranz<sup>161</sup>, que constituye una síntesis de las diferentes opiniones expresadas por miembros del *Opus Dei* y es, en adelante, un punto de referencia obligado.

Pero antes de examinar las tesis de Herranz, conviene hacer tres aclaraciones: ante todo, él afirma que ya en 1948 Escrivá había presentado a la S. C. de los Religiosos -en un texto no publicado, lamentablemente- sus quejas por la evolución de la figura jurídica del instituto secular hacia otra propiamente religiosa<sup>162</sup>; en segundo lugar que ahora los miembros del *Opus Dei* se apresuran a publicar sólo un aspecto de la carta de Escrivá, es decir, que el *Opus Dei* no es ya, de hecho, un instituto secular<sup>163</sup> precisamente porque la figura de esta institución jurídica había evolucionado; mientras la cuestión de la prelatura está silenciada. Los escritos esporádicos que todavía insisten con orgullo en el privilegio, para el *Opus Dei*, de haber sido el primer instituto secular de la Iglesia y de continuar siéndolo, sólo son incidentes en el camino, es decir, escritos preparados en los años 1960-1 y publicados en 1962, cuando sus Autores<sup>164</sup> no podían conocer las orientaciones que se estaban madurando en Escrivá

---

*distribución del clero*, Pamplona 1971, que analiza la experiencia particular de la *Mission de Francia* en las págs. 99-122.

<sup>160</sup> Sobre esta primera negativa por parte de la S. Sede a ir adelante con la “prelatura” tal como solicitó Escrivá debe haber influido también la experiencia de la *Mission de France*. En algunos de los estudios hechos con ocasión de la prelatura personal no han faltado notas críticas a la *Mission de France*, considerada una experiencia para no repetir (cfr. la bibliografía indicada en la nota 177).

<sup>161</sup> J. HERRANZ, *La evolución de los institutos seculares*, en *Jus canonicum* 4 (1964) 303-33.

<sup>162</sup> J. HERRANZ, *a. c.*, p. 331: “... el Fundador del *Opus Dei*, Mons. Escrivá de Balaguer, al ver cómo 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”.

<sup>163</sup> La tesis de que el *Opus Dei* no era ya, *de facto*, un instituto secular, ha sido recogida también en algunas enciclopedias, gracias a artículos redactados por miembros o simpatizantes del *Opus Dei*. Cfr. por ejemplo: I. GRAMUNT, *Opus Dei*, en *New Catholic Encyclopedia* 10 (1967) 709-10; A. BYRNE, *Opus Dei*, en *Gran Enciclopedia Rialp* 17 (1973) 347-51; A. DE FUENMAYOR, *Opus Dei*, en *Diccionario de historia eclesiástica de España* 3 (1973) 1809-10. Y la tesis de que la figura jurídica de los institutos seculares había evolucionado terminó también en el comentario al nuevo CIC (2), preparado por T. Rincon para el *Código de derecho canónico*, Pamplona 1983, editado por la Universidad de Navarra (del *Opus Dei*); cfr. en particular pag. 456-7.

<sup>164</sup> Es lo que ha ocurrido, por ejemplo, a S. MONZÓ, *Diffusione della vita di perfezione evangelica in tutte le classi della società*, en *Sacra Doctrina* 7 (1962) 577-613; también él insiste, entre otras cosas, que la “ley peculiar de los institutos seculares indica también los requisitos

y, mucho menos, la carta escrita por él el 7.1.1962 al Card. Amleto Cicognani. La tercera observación se refiere a la profunda “falta de entendimiento” que ahora se manifiesta entre el *Opus Dei* y la S. C. de los Religiosos, “falta de entendimiento” conocida por todos, aunque no se expresara públicamente.

Volviendo a Herranz, fundamentalmente sostiene que el único instituto secular que ha permanecido fiel a la *Provida Mater Ecclesia* es el *Opus Dei*, y que todos los demás, impulsados por la jurisprudencia de la S. C. de los Religiosos y por interpretaciones de los estudiosos, se han ido acercando gradualmente al modelo de los religiosos.

La clave del cambio estaría (según Herranz, y, casi seguramente, en ella él ha captado el sentido) en la “resolución final” preparatoria de la *Provida Mater Ecclesia*, un documento que, lamentablemente, no ha sido todavía publicado, no ha sido utilizado nunca antes de 1964, parece conocido únicamente por Herranz y por tanto merece ser analizado atentamente. En base a esta “resolución”, serían dos las visiones entonces en discusión: la primera tendía a una ampliación del concepto de estado de perfección (un poco como ocurrió con el término “religioso” en el CIC (1), que acabó siendo aplicado también a las congregaciones de votos simples), de forma que incluía también a los “institutos seculares”, aunque distinguiendo cuidadosamente su estilo de vida secular del “religioso”; la segunda, por el contrario, con consideraba suficiente esta evolución para explicar la novedad de la nueva forma de profesión de los consejos evangélicos -restringiendo en consecuencia, el significado de “religioso” y de “estado, estados de perfección”- y prefería insertar los nuevos “institutos seculares” entre las “asociaciones de fieles”, pero calificadas por la práctica de los consejos evangélicos.

Según Herranz, se decidió a favor de la segunda tendencia, y los primeros documentos pontificios -es decir: *Provida Mater Ecclesia*, *Primum feliciter* y *Cum Sanctissimus*- fueron redactados siguiendo esta línea. (Hay que señalar, mientras tanto, que Herranz no distingue todavía entre la *Provida Mater Ecclesia* y los otros dos documentos pontificios, como harán algunos estudiosos<sup>165</sup>, para los cuales esos documentos indicarían ya una evolución en la historia de los institutos seculares).

Como se ve, la “resolución” arroja nuevas luces a toda la cuestión de los institutos seculares y, aceptando ese resumen propuesto por Herranz, se explica porqué finalmente el P. Larraona y el *Commentarium pro religiosis* en general defendieron la inclusión de los institutos seculares entre las “asociaciones de fieles”; y se entiende también el motivo de la interpretación “restrictiva” (pero indicativa de una cierta evolución) hecha por el *Commentarium pro religiosis* al *Primum feliciter*, art. V, que (aludiendo a la *Provida Mater Ecclesia*) enumera a los institutos seculares entre los estados de perfección “iuridice” reconocidos y ordenados por la Iglesia,

---

esenciales mínimos para asegurar convenientemente, en este nuevo estado de perfección, la práctica de la pobreza” (pág. 603) y concluye reafirmando que el *Opus Dei* -el primer instituto secular aprobado por la Iglesia- tiene, como fin específico “precisamente promover con todos los medios posibles la vida de perfección evangélica entre personas de todas las clases sociales” (pág. 613).

<sup>165</sup> Cfr. J. BEYER, *Secolarità e consacrazione negli istituti secolari*, en *Gli istituti secolari: consacrazione, secolarità e apostolato*, Roma 1970, pág. 45-91, en particular pág. 50-7. Pero Beyer fue contestado enseguida por J. FUERTES, *Motu proprio “Primo Feliciter” contrarium Constitutioni “Provida Mater”?*, en *Commentarium pro religiosis* 52 (1971) 60-7.

donde *iuridice* -que claramente se refiere a los diferentes estados de perfección, indicado precisamente en plural y que tiene, por tanto, el mismo significado tanto para los institutos seculares como para los otros estados de perfección- se entiende como si se colocase a los institutos seculares en una posición “jurídica” suya propia, distinta de la “pública” y “canónica” de los otros estados de perfección<sup>166</sup>.

En el momento actual, no siendo todavía públicos los documentos de archivo que podrían explicar el origen de los diferentes documentos pontificios, no es posible decir nada definitivo, también por una cierta “reticencia”, por parte de los documentos pontificios en general, a admitir explícitamente una evolución de un documento a otro y tendencia a considerarse como un conjunto unitario.

Sin embargo, se puede sostener que si ha ocurrido esa evolución (realizada por tanto por la *Provida Mater* y claramente afirmada por el *Primum feliciter*), se refiere únicamente al tipo de encuadre de la figura de los “institutos seculares” que, de asociaciones de fieles, pasan a institutos de perfección, no a los miembros de los institutos seculares, que siempre han conservado -de derecho y de hecho- su condición “secular” en el mundo, o como laicos o como clérigos. En otras palabras, y siempre admitiendo esa evolución jurídica, ésta era ya un hecho realizado en 1948, es decir dos años antes que el *Opus Dei* solicitara la aprobación definitiva como instituto secular. Por lo tanto, desde el punto de vista técnico caería el motivo aducido por el *Opus Dei* para justificar su solicitud de cambio de estatuto jurídico<sup>167</sup>.

Desde el punto de vista práctico, Herranz indica en su estudio un cierto número de elementos que le resultaban problemáticos en la vida de no pocos institutos seculares; es decir: presencia de votos públicos o semipúblicos; presencia de la vida en común canónica; hábito distintivo; secreto-reserva; prohibición de desarrollar algunas profesiones, como el comercio, etc.

Pero era fácil, a los que conocían la historia del *Opus Dei*, responder a estas objeciones, especialmente a las que afectaban al secreto y la vida en común, y mostrar como precisamente el *Opus Dei* no tenía ese carácter de secularidad de que se jactaba<sup>168</sup>.

---

<sup>166</sup> Este es el texto del *Primum feliciter*, V: “Instituta saecularia inter status perfectionis iuridice ab Ecclesia ipsa ordinatos et recognitos, ex Apostolica Constitutione iure meritoque enumerantur”.

Y esta la interpretación de A. Gutiérrez de este texto: “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...*, en *De institutis saecularibus... cura et studio “Commentarium pro religiosis”*, I Roma 1951, pp. 171-2).

<sup>167</sup> Por tanto no es exacto T. Rincón cuando, en su comentario a los cánones del CIC (2) sobre la vida consagrada (*Código de derecho canónico*, Pamplona 1983, pp. 456-8), escribe que el concilio Vaticano II había defendido que la profesión de los consejos evangélicos emitida por los miembros de los institutos seculares, debería ser reconocida por la Iglesia, como si no lo fuera ya desde antes. La *Provida Mater*, el *Primo feliciter* y el *Cum Sanctissimus*, efectivamente, reconocían explícitamente esta profesión y la regulaban. Y no era meramente privada, como sigue escribiendo el Autor, porque los institutos seculares fueron entonces reconocidos como parte del estado o de los estados de perfección.

<sup>168</sup> Vale la pena reproducir el significativo texto de J. Beyer, en polémica contra las tesis de Herranz, en *Decretum “Perfectae caritatis”, concilii Vaticani II*, en *Periodica de re morali, canonica*,

En cuanto a la prohibición de desarrollar determinadas profesiones, en concreto el comercio, Herranz se referirá a J. Escudero, *Los Institutos seculares*, Madrid 1954, pp. 244-5.

En realidad, estudiado el texto de Escudero citado por Herranz, parece más bien que Escudero defiende exactamente lo contrario, es decir, que a los miembros de los institutos seculares es lícito desarrollar también el comercio. Pero ya que esta cuestión se refiere a un decreto de la S. C. del Concilio, conviene examinarla más detenidamente.

Efectivamente, la S. C. del Concilio con fecha 22.3.1950 había producido un decreto<sup>169</sup>, sancionando con la excomunión *latae sententiae speciali modo* reservada a la S. Sede y otras penas contra aquellos que ejercitaban la industria y el comercio (contradiendo por tanto al CIC [1], c. 142) y en la lista de las personas sujetas a esta prohibición había incluido también a “los socios de los modernos Institutos seculares”.

Claramente, este decreto exigía ser explicado para no falsear el carácter propio de los miembros de los institutos seculares, a los que la *Provida Mater Ecclesia*, el *Primum feliciter* y el *Cum Sanctissimus* no ponían ningún tipo de obstáculo al desarrollo de su actividad.

Es precisamente en este sentido -suponiendo, muy amablemente, la posibilidad de que se pudiera tratar de un “desliz”, debido a un escaso conocimiento de la naturaleza de los institutos seculares- como el decreto es interpretado por el *Commentarium pro religiosis*<sup>170</sup>, es decir, en el sentido de prohibir el comercio a los institutos seculares en cuanto a institutos, pero no a sus miembros tomados individualmente; y Escudero no ha hecho otra cosa que resumir este comentario.

Por tanto, en conclusión, es difícil decir que las pruebas aducidas para sostener las afirmaciones de Escrivá convengan en los diferentes puntos; pero no han dejado de influir en la problemática general de los institutos seculares, que conviene examinar ahora.

### 3. Los institutos seculares y su primer Congreso mundial en 1970

Tras infinitas discusiones sobre los conceptos de secularidad-laicidad-consagración<sup>171</sup>, ciertamente más intensas por la intervención del *Opus Dei*, los institutos seculares llegaron a su primer Congreso mundial, celebrado en Roma en 1970, bastante divididos entre sí.

---

*liturgica* 55 (1966) 430 ss., p. 497: “Saecularitas interno suo vigore privatur, si sodales laice *extra familiam* simul convivant, et quidem in domibus 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...”.

<sup>169</sup> El texto del decreto de la S. C. del Concilio está publicado en AAS 42 (1950) 330-1.

<sup>170</sup> Cfr. A. GUTIÉRREZ, *De vetita dericis et religiosis negotiatione seu mercatura*, en *Commentarium pro religiosis* 29-30 (1950-1), particularmente: año 1951, pp. 151-6.

<sup>171</sup> Un resumen de las cuestiones en: M. MIDALI, *Secolarità, laicità, consacrazione e apostolato*, en *Salesianum* 36 Ç(1974) 261-311.

Dificultades y ambigüedades del momento eran bastante claras a los mismos organizadores del Congreso, que se encontraban frente a: institutos seculares sólo de nombre y organizados de tal manera que justificaba que teólogos y canonistas los incluyeran en la gran familia de los “religiosos”; institutos seculares que mostraban encontrarse a sus anchas en la estructura adoptada, porque habían tenido la suerte, ya desde el principio, de no asumir ninguna forma de vida análoga a la de los religiosos (ni vida “en familia”, ni distinciones de miembros, etc.); otros institutos que planteaban la posibilidad de cambiar la figura de instituto secular por la de un genérico compromiso de vida evangélica<sup>172</sup>.

La ambigüedad de estas posiciones encontró un eco en conocidos canonistas, que propusieron a los institutos “menos” seculares pasar o a las congregaciones religiosas<sup>173</sup> o a las sociedades de vida en común<sup>174</sup>.

Está claro que los institutos “menos” seculares, pero que encontraban la base de su vida en la misma *Provida Mater Ecclesia*, no pasaron ni a congregaciones religiosas ni a sociedades de vida en común. Ahora bien, es importante subrayar que la propia S. C. de los Religiosos, finalmente, ha reconocido la ambigüedad de ciertas posiciones y ha buscado otros modos de examinar su praxis: dirigiendo hacia la sociedad de vida en común o la congregación religiosa las nuevas instituciones que solicitaban ser aprobadas como “institutos seculares”, pero imponían la vida en común (aunque no fuera canónica) a sus miembros en sentido estricto; suprimiendo la distinción entre miembros internos y miembros externos y dado, por tanto, a todos los mismos derechos y deberes (también los de gobierno); invitando a los institutos seculares a valorar la cuestión de las “obras propias”, es decir, las llevadas adelante colectivamente por la institución.

#### 4. Nuevas gestiones para la transformación jurídica del “Opus Dei” en prelatura personal por parte de Álvaro del Portillo.

En 1979, a cuatro años de la muerte de Escrivá, el nuevo presidente general del *Opus Dei*, Álvaro del Portillo, retomó las gestiones, enviando al Card. Baggio una nueva y exacta documentación acerca de la transformación jurídica del *Opus Dei*. Pero presenta algunas diferencias respecto a la solicitud hecha por Escrivá de Balaguer.

Partiendo de la base, según Álvaro del Portillo, que Escrivá había puesto en el fundamento del *Opus Dei* -como *conditio sine qua non*- que los socios nunca se convertirían en “persona consagrada por la profesión de los consejos evangélicos”<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> Un resumen de las cuestiones en el artículo de M. ALBERTINI - G. ROCCA, *Istituti secolari...*, cit.

<sup>173</sup> En este sentido: J. BEYER, *Religious Life or Secular Institute*, Roma 1970.

<sup>174</sup> Cfr. A. GUTIÉRREZ, *Laicitas et pluralismus apostolicus institutorum saecularium*, en *Commentarium pro religiosis* 52 (1971) 3-24.

<sup>175</sup> Todavía no se han hecho públicos los documentos que permitirían comprender cuándo y en qué sentido fue expresada esta voluntad. En todo caso, está clara si se entiende que Escrivá de Balaguer no deseaba la fisonomía jurídica de los institutos religiosos, como está ampliamente documentado por lo que se ha escrito hasta aquí en este estudio; pero no lo está si se entiende también el aspecto teológico. La “carta” del 2.10.1958 de Escrivá (cfr. doc. nº 41) como mucho lo demuestra

Álvaro del Portillo solicita ahora la transformación no ya en prelatura *nullius* según el modelo de la *Mission de France*, sino en prelatura personal “cum proprio populo”. Eso era posible porque ya se había terminado el concilio Vaticano II, que había previsto la posibilidad de constituir prelaturas personales para especiales objetivos apostólicos. Por tanto ya no era necesario un territorio (y un privilegio), como en la petición de Escrivá; pero quedó mantenido el núcleo de su solicitud, es decir “con pueblo propio”. Presentado de este modo, como una estructura jurisdiccional con pueblo propio, el *Opus Dei* asumía el ropaje de una diócesis, con la diferencia de que, en vez de ser una Iglesia local (como las diócesis), era una Iglesia personal. En este sentido, como iglesia propia, el *Opus Dei* hubiera podido tener jurisdicción sobre los propios fieles -sustrayéndoles por tanto a la autoridad diocesana- con una extensión cada vez más amplia a medida que aumentaba su proselitismo y crecía el número de los que entraban en sus filas.

La propuesta de Álvaro del Portillo fue formulada en un momento en que estaban en pleno desarrollo los trabajos para la revisión del CIC (1)<sup>176</sup>.

Se conoce bien el fatigoso camino de la institución jurídica de la prelatura personal<sup>177</sup>.

Previsto por el decreto *Presbyterorum Ordinis* del Concilio Vaticano II como un instrumento para facilitar la actuación de peculiares iniciativas pastorales para determinados grupos de personas o de naciones, facilitando la distribución del clero según las necesidades actuales, y por tanto revisando las antiguas normas sobre la incardinación<sup>178</sup> (con este punto de vista lo presenta todavía el estudio, ya citado, de J.

---

para el periodo posterior a 1958, no antes.

<sup>176</sup> Álvaro del Portillo había sido nombrado consultor de la Pontificia Comisión para la revisión del CIC en 1964 (cfr. AAS 46 [1964] 474), de la que formaba parte, como oficial, también J. Herranz, posteriormente nombrado secretario de la Pontificia Comisión para la Interpretación auténtica del Código de Derecho Canónico, erigida el 2.1.1984 (cfr. *Anuario Pontificio* 1984, p. 1087; *ivi*, 1985, p. 1090).

<sup>177</sup> Los estudios sobre la institución de la prelatura personal -como fue presentada tanto en los Esquemas como en el CIC (2)- son ya numerosos; cfr. en particular: W. AYMANS, *Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes*, en *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 148 (1979) 21- 47, en particular 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 prelatore personali per lo svolgimento di pecifiche funzioni pastorali*, en *Il diritto ecclesiastico* (1983) nn. 1-2, pp. 85-146; P. G. MARCUZZI, *Le prelatore personali del nuovo Codice di diritto canonico*, en *Apollinaris* 56 (1983) 465-74; T. BERTONE, *Fedeli, laici, chierici e costituzione gerarchica*, en *La normativa del nuovo Codice*, a cargo de E. Cappellini, Brescia 1983, pp. 84-5; A. LONGHITANO, *Il libro II: Il popolo di Dio*, en *La Scuola cattolica* 112 (1984) 174 ss., en particular pp. 182-4; P. RODRIGUEZ - A DE FUENMAYOR, *Sobre la naturaleza de las Prelaturas personales y su inserción dentro la estructura de la Iglesia*, en *Ius canonicum* 24 (1984) 9-47; C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, Bolonia 1984, pp. 159-63; J. M. GONZALES DEL VALL, *Zur neuen Rechtsfigur der Personalpralaturen*, en *Österreichisches Archiv f. Kirchenrecht* 34 (1983-84) 131-40; A. DE FUENMAYOR, *Potestad primacial y prelaturas personales*, en *Scripta theologica* 16 (1984) 831-40; P. RODRIGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, Universidad de Navarra, Pamplona 1985 (ed. italiana: *Chiese particolari & Prelature personali*, Milán 1985).

<sup>178</sup> Cfr. la *Presbyterorum Ordinis* 10: “Se facilitan no sólo una funcional distribución de los sacerdotes... Con este fin podrá ser útil la creación de seminarios internacionales, diócesis particulares o prelaturas personales...”

M. Ribas)<sup>179</sup>, empezó a ser presentado como una diócesis personal sin límites territoriales que podría acoger fieles esparcidos por todo el mundo<sup>180</sup>.

El esquema de 1977, que equiparaba las prelaturas personales a las diócesis, fue sometido a críticas, pero consiguió pasar en 1980, en que las prelaturas personales figuraban junto a las diócesis, equiparadas a éstas, y el prelado equiparado al obispo diocesano.

La formulación fue rechazada<sup>181</sup> en la plenaria de los cardinales de 1981 (es decir, no fue aceptada la equiparación de las prelaturas personales a las Iglesias particulares por el temor del peligro para la unidad de la Iglesia local creando una Iglesia dentro de la Iglesia) dirigiéndose, por tanto, al esquema de 1982. En él las prelaturas personales están colocadas al final del tratado *De hierarchia*, después de las capellanías e inmediatamente antes de los institutos de vida consagrada. Su figura resulta, por eso, poco relevante, en todo caso siempre en el tratado *De hierarchia*. Fue el CIC (2) el que puso las prelaturas personales en el libro II, parte I (*De Christifidelibus*), inmediatamente antes de las “asociaciones de fieles”.

## 5. Valoración

Llegados a este punto, se puede ver mejor el camino recorrido por el *Opus Dei*. Deseando salir de los institutos seculares, no podía quedarse como una simple asociación de fieles que actuaban sobre la base de su bautismo, porque, en ese caso, habría perdido la posición jurídica adquirida hasta entonces. Por eso debía defender (como efectivamente había hecho desde 1962) que, aunque no fuera ya un instituto secular, siempre quedaba como una asociación distinta de las de los fieles comunes, de las que se distinguía “por la peculiar dedicación a Dios de la mayor parte de los miembros, por el vínculo mutuo y lleno que une a los miembros de la asociación...”<sup>182</sup>. Pero posteriormente, también esta “peculiar dedicación” a Dios (expresada en los votos “sociales”) se vio como un obstáculo a la posterior evolución de la institución, y el mismo Escrivá se apresuraría a afirmar (pero en testimonios que, al menos se remontan lamentablemente a después de 1962 o al menos después de 1958, basados en la “carta” en esos años: cfr. doc. n° 41 del apéndice) que al *Opus Dei* no le interesaban ni los votos ni las promesas, y que sus miembros eran cristianos corrientes

---

<sup>179</sup> Cfr. nota n° 159.

<sup>180</sup> Sería interesante poder detallar sobre qué modelo o por iniciativa de quién la prelatura personal ha cambiado de fisonomía, pero los estudios realizados no permiten todavía hacerlo.

<sup>181</sup> Las objeciones contra la prelatura personal como fue presentada en los Esquemas de revisión del Código fueron numerosas. Baste aquí citar la de W. AYMANS, *Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche*, en *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 32 (1981) 79-100, en particular p. 99: “Die Vermischung von Verfassungs- und Verbandsstrukturen die sich in dem Konzept des Schemas über die Personalprälatur Bahn 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”. Cfr. también el estudio, ya citado, de MANZANARES, *De praelaturae personalis origine...*, y el resumen de las diferentes objeciones a los esquemas, en *Communicationes* 12 (1980) 275-82 y 14 (1982) 201-3.

<sup>182</sup> J. HERRANZ, *La evolución...*, p. 331, nota 90.

que querían responder plenamente a las exigencias de su fe<sup>183</sup>.

---

<sup>183</sup> Cfr. *Colloqui con mons. Escrivá de Balaguer*, Milán 1973 (3), n° 24, p. 48, relatando una entrevista concedida en 1967 al corresponsal del Time (Nueva York).