

# La missione della Prelatura dell'Opus Dei

Paul O'CALLAGHAN

Decano della Facoltà di Teologia della  
Pontificia Università della Santa Croce



In questa relazione tratteremo una questione centrale nella tematica di questa giornata di studio con l'occasione del 25° anniversario dell'esecuzione della Bolla *Ut sit* con cui il Papa Giovanni Paolo II eresse l'Opus Dei in Prelatura Personale, cioè *la missione dell'Opus Dei*<sup>1</sup>. La conferenza sarà strutturata in tre momenti. In primo luogo, vedremo alcuni aspetti *della missione e della struttura della Chiesa* in generale. Dopo di ciò, si presenteranno alcuni elementi fondamentali della *missione specifica dell'Opus Dei*. In terzo luogo, infine, possiamo riflettere sul modo in cui la missione e la struttura dell'Opus Dei si inseriscono in quelle della Chiesa in maniera continuativa e armonica.

### *1. La natura, la missione e la struttura della Chiesa*

La teologia del XX secolo ha offerto alla riflessione ecclesiologicala una ricchezza semantica senza precedenti rispetto alla natura della Chiesa. Il punto culminante di ciò si trova nella costituzione *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II. In essa si offre un'ampia varietà di immagini di origine biblica che, in modo analogico, si possono applicare alla Chiesa. Si parla ad esempio dell'ovile di cui Cristo è la porta, del campo di Dio, della casa o costruzione di Dio, della sua famiglia, del tempio di Dio, de «la Gerusalemme che è in alto» che è nostra ma-

<sup>1</sup> Ringrazio le osservazioni e l'aiuto ricevuto nella redazione di questo studio da parte dei proff. Eduardo Baura, Philip Goyret e Antonio Miralles, oltre al dott. Francesco Giordano per la revisione dell'italiano.

dre ed è descritta come «sposa immacolata dell'agnello immacolato», Cristo. A livello più fondamentale la costituzione si sofferma sulla Chiesa come «corpo di Cristo», immagine classica ben descritta altrove<sup>2</sup>, e «popolo di Dio»<sup>3</sup>, figura ampiamente sviluppata nel capitolo II della *Lumen gentium*.

### 1.1. La “natura” della Chiesa

Tuttavia, malgrado il fatto della ricchezza semantica e teologica delle figure della Chiesa appena menzionate, la domanda sulla sua natura e sul suo agire non può rimanere esclusivamente a questo livello, perlopiù astratto e simbolico. E questo è così da due punti di vista.

In primo luogo perché l'aspetto divino, invisibile e originario della Chiesa (ciò che la *Lumen gentium* considera specialmente nel primo capitolo) si è fatto presente in maniera visibile, storica e corporea, in modo paragonabile all'incarnazione del Verbo Eterno in carne umana<sup>4</sup>. Però il primo non si identifica *tout court* con il secondo, così come l'anima non si identifica del tutto con il corpo<sup>5</sup>. L'agire vivificante e salvifico dello Spirito di Dio non coincide in tutto con l'attività dell'organismo visibile e gerarchico della Chiesa. La questione del legame tra l'aspetto invisibile e quello visibile viene trattata in profondità nel centralissimo n. 8 della *Lumen gentium*. Sta di fatto che, storicamente, nel pensiero teologico e canonico, il rapporto tra l'invisi-

<sup>2</sup> Soprattutto da Pio XII nell'enciclica *Mystici Corporis Christi* (1943).

<sup>3</sup> Sulla relazione tra “corpo di Cristo” e “popolo di Dio”, cfr. il mio studio *The Holiness of the Church in “Lumen Gentium”*, in *The Thomist*, 52 (1988), pp. 673-701.

<sup>4</sup> Nella *Lumen gentium*, si legge: «La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef 4, 16)» (n. 8a).

<sup>5</sup> Il parallelo tra Chiesa invisibile/visibile e anima/corpo è classico: cfr. il mio studio *The Mediation of Justification and the justification of Mediation. Report of the Lutheran/Catholic Dialogue: “Church and Justification: Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification”* (1993), in *Annales Theologici*, 10 (1996), pp. 147-211, specialmente pp. 198 ss, e nota 116.

bile e il visibile nella Chiesa si è impostato in modi molto diversi. Per quanto riguarda l'intreccio tra Chiesa e società civile, concretamente, il ventaglio di possibili modi di interazione è stato amplissimo lungo la storia<sup>6</sup>. Questo non è solo dovuto alla diversità di impostazioni teologiche rispetto alla Chiesa<sup>7</sup>. È la conseguenza paradossale del fatto che la Chiesa ha sempre la stessa natura (è il Popolo di Dio, il Corpo di Cristo, vivificata dallo Spirito) e allo stesso tempo si presenta *a livello empirico e tangibile* davanti ai popoli, ai tempi, alle culture, in modi molto variati. La visibilità della medesima Chiesa ci si mostra in modi diversi a seconda delle situazioni diverse in cui agisce. Per questa ragione non è sorprendente trovare che ogni epoca abbia avuto la propria (o le proprie) ecclesiologia(e). In realtà, più che diverse ecclesiologie, si tratta di *una sola ecclesiologia di base* che si mostra in modo fenomenologicamente diversificato a seconda delle circostanze del mondo in cui agisce. È così perché la Chiesa è una realtà viva, viva perché vivificata dallo Spirito Santo.

Dal fatto che l'ecclesiologia non può limitarsi ad offrire una descrizione astratta ed univoca della Chiesa deriva un'altra difficoltà, che segue dalla prima, e sorge concretamente in contesto ecumenico, in cui si fa la domanda sull'identità della "vera Chiesa", *de vera Ecclesia*. Appunto, tra i diversi raggruppamenti di coloro che si dichiarano cristiani, ci si chiede: quale è quello vero, quello originario, quello di Cristo? Dove si concretizza il disegno salvifico universale del Padre? Dove opera lo Spirito di Cristo? In effetti, tra tutte le manifestazioni visibili di vita cristiana disponibili, non è sempre facile, a livello empirico, distinguere tra ciò che proviene dal Dio di Gesù Cristo e ciò che deriva dagli uomini.

O forse non importa più di tanto quale sia l'autentico visibile "soggetto Chiesa" [...] più importante invece sarebbe individuare gli autentici "soggetti cristiani". È la posizione resa classica dal teologo

<sup>6</sup> Sui diversi modi in cui si è impostato il tema della missione, cfr. S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 241 ss; e l'esteso studio di A. MIRALLES, *La missione della Chiesa nella storia della teologia cattolica*, in *Annales Theologici*, 18 (2004), pp. 285-354.

<sup>7</sup> Sulle diverse sensibilità in ambito ecumenico rispetto alla relazione tra l'aspetto visibile e quello invisibile della Chiesa, cfr. il mio studio *The Mediation of Justification and the justification of Mediation*, cit.

calvinista Karl Barth. Egli mantiene che la Chiesa è la somma, il risultato quindi, dell'insieme dei credenti, di coloro che hanno previamente creduto nel Dio di Gesù Cristo<sup>8</sup>. Nella sua istituzionalità la Chiesa sarebbe, perciò, un fenomeno di tipo associativo. In altre parole, secondo Barth la *ekklesia* non convocherebbe gli uomini unendoli a Cristo; sarebbe piuttosto il frutto oppure il risultato di tale convocazione avviata *a priori* dallo Spirito del Signore.

Per l'ecclesiologia cattolica, invece, il "soggetto Chiesa" è da considerarsi, come tale, qualcosa di reale e visibile, anche se certamente non *solo* visibile. In Cristo essa genera gli uomini alla vita divina, e, al contempo, *raggruppa* in sé tutti i credenti<sup>9</sup>. In altre parole, la Chiesa si situa "prima" del credente e "dopo" il credente. È tanto Madre degli uomini quanto Popolo di Dio. Diversamente dalla posizione di Barth, quindi, occorre dire che la Chiesa è *riconoscibile* non solo nei suoi membri presi individualmente, ma nella sua istituzionalità visibile. È stato tradizionale vedere nelle quattro "note" della Chiesa – essa è una, santa, cattolica, apostolica – un cammino privilegiato per poter distinguere e riconoscere autenticamente la sua presenza<sup>10</sup>.

In base a ciò che abbiamo visto finora, dobbiamo concludere che non è facile parlare della *natura visibile* della Chiesa di Cristo, e meno ancora della sua *riconoscibilità* univoca. Una ragione sta nel fatto che la peccaminosità umana lascia le sue tracce sulle persone e istituzioni che la compongono: la Chiesa è *sancta semel et semper purificanda*, come dice il Concilio<sup>11</sup>. Un'altra sta nel fatto, appena considerato, che la Chiesa, viva e sempre identica a se stessa, si rapporta – deve rapportarsi – con il mondo e con la società in modi assai diversi a seconda delle epoche e delle circostanze. E una terza ragione si vede nel fatto che la "Gerusalemme celeste" non è ancora scesa in terra, la

<sup>8</sup> Cfr. K. BARTH, *La Chiesa* (orig. 1947), Città Nuova, Roma 1970. Denomina la Chiesa come «la Comunità che unisce», *ibidem*, p. 73.

<sup>9</sup> Così lo esprime l'*Unitatis Redintegratio*: «In questo si è mostrato l'amore di Dio per noi, che l'Unigenito Figlio di Dio è stato mandato dal Padre nel mondo affinché, fatto uomo con la redenzione *rigenerasse* il genere umano e lo *radunasse* in uno» (n. 2°).

<sup>10</sup> Ci sono spunti interessanti sulle quattro note nel libro di S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, cit., pp. 308-381.

<sup>11</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 8c.

libertà della gloria dei figli di Dio (Rm 8,21) non è stata tuttora rivelata. La Chiesa, mentre spera nella venuta gloriosa del suo Signore, come ricorda il capitolo VII della *Lumen gentium*, è ancora pellegrina, in movimento verso la patria celeste. «La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria del cielo, quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose»<sup>12</sup>. Ovvero, la natura della Chiesa in tutta la sua bellezza materna splenderà in modo definitivamente riconoscibile solo alla fine dei tempi. Per ora, come dice sant'Agostino, in un bel testo citato dal Concilio, la Chiesa «prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio»<sup>13</sup>.

## 1.2. La priorità epistemologica della missione della Chiesa

Alla fine di questa riflessione, giungiamo ad una importante conclusione: non potendo individuare con completa chiarezza quale sia la natura visibile e riconoscibile della Chiesa a partire dalla vastità del suo agire, siamo obbligati ad indagare piuttosto sul suo destino ultimo, sul suo fine. In altre parole, ci domandiamo non solo *che cosa sia* la Chiesa, ma *perché* esiste la Chiesa, quale è la *missione* che Cristo gli ha affidato. E la missione della Chiesa, come ha ripetuto spesso il magistero recente, è *l'evangelizzazione*, indirizzata in primo luogo a stabilire una comunione perpetua dell'uomo con la Trinità e poi il rinnovamento in Cristo di tutto l'ordine creato temporale. Il teologo luterano Dietrich Bonhöffer, in una lettera scritta dal carcere durante la II Guerra Mondiale, lo ha detto in modo tipicamente suo: «La chiesa è chiesa solo se esiste per gli altri»<sup>14</sup>.

L'Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI (1975) spiega che la missione della Chiesa si identifica con quella di Cristo. Essa è nata dalla missione del suo Signore. Leggiamo un brano: «il mandato d'evangelizzare tutti gli uomini costituisce la missione essenziale della Chiesa», compito e missione che i vasti e profondi

<sup>12</sup> *Lumen gentium*, n. 48a.

<sup>13</sup> SANT'AGOSTINO, *De Civ. Dei XVIII*, 51,2, in *Lumen gentium*, n. 8d.

<sup>14</sup> D. BONHÖFFER, *Resistenza e resa: lettere e altri scritti dal carcere*, Queriniana, Brescia 2002, p. 463.

mutamenti della società attuale non rendono meno urgenti. Evangelizzare, infatti, è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare, vale a dire per predicare ed insegnare, essere il canale del dono della grazia, riconciliare i peccatori con Dio, perpetuare il sacrificio del Cristo nella Santa Messa che è il memoriale della sua morte e della sua gloriosa risurrezione»<sup>15</sup>. Affermazioni simili non mancano in altri documenti della Chiesa, in particolar modo nell'enciclica *Redemptoris missio* (1990) di Giovanni Paolo II, e nella recente nota della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*<sup>16</sup>.

In riassunto, è lo svolgimento della *missione* della Chiesa – estensione nel tempo e nella storia della missione che Cristo ha ricevuto dal Padre – ciò che in definitiva la rende riconoscibile come Chiesa, anzi, ciò che la trascina e le dà vita, ciò che esprime sempre di più la sua bellezza materna.

Alla luce di quanto abbiamo detto finora, giova leggere nuovamente il proemio della costituzione *Lumen gentium*, più volte citata. «Cristo è la luce delle genti, e questo sacro Sinodo [...] desidera che la luce di Cristo, riflessa sul volto della Chiesa, illumini tutti gli uomini annunciando il vangelo a ogni creatura [...] E siccome la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano [...] [il Concilio] intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la sua natura e la sua missione universale»<sup>17</sup>. Detto in poche parole: giacché la missione della Chiesa non è altra che quella di Cristo, il Concilio vuole assicurare che la Chiesa, nel contenuto e nella dinamica del suo agire visibile, nella sua presenza nel mondo, rifletta nel modo più fedele possibile la sua natura, che scaturisce dalla luce e dalla forza salvifica del suo Signore.

<sup>15</sup> PAOLO VI, Es. Ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 14. La citazione interna è presa dalla dichiarazione dei padri sinodali durante il Sinodo sull'evangelizzazione celebrato nel 1974, n. 4.

<sup>16</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione* (3.12.2007).

<sup>17</sup> *Lumen gentium*, n. 1a.



### 1.3. Missione e struttura fondamentale della Chiesa

Prima di procedere, però, occorre fare un'osservazione importante. Il teologo cattolico Karl Rahner nella sua ecclesiology ha voluto prendere sul serio ciò che abbiamo appena detto, e cioè che è la missione della Chiesa ciò che deve determinare la sua struttura fondamentale, il suo agire concreto, le mete che deve raggiungere, e non il contrario. In questo modo si esprime l'inerente vitalità della Chiesa perché possa rispondere con celerità ed efficacia alle sfide di ogni epoca, di ogni cultura, di ogni situazione. Per questa ragione Rahner parla ad esempio della sacramentalità della Chiesa *come tale* (la Chiesa è *Ursakrament*) relativizzando al contempo il valore dei singoli sacramenti, che sorgono e si configurano in dipendenza indiretta dal Cristo<sup>18</sup>. In poche parole, la missione sarebbe la sostanza, la struttura l'accidente.

Tuttavia, la struttura della Chiesa non si deve subordinare così radicalmente alla sua missione, come suggerisce l'impostazione relativizzante di Rahner. Anzi, essa dovrebbe palesare e esprimere la missione, nel suo contenuto e nelle sue modalità<sup>19</sup>. Detto diversamente, non solo la missione ma anche la struttura – nei suoi tratti fondamentali – ci è stata consegnata da Cristo. Si tratta di una conseguenza ineludibile della stretta continuità che esiste tra la missione di Cristo e quella della Chiesa<sup>20</sup>. In effetti, ci sono delle vere e proprie *azioni di Cristo* che si danno direttamente nella vita della Chiesa, concretamente nella celebrazione dei singoli sacramenti e nella predicazione autorevole della parola di Dio. Non sono semplici azioni della Chiesa, frutto di iniziative che essa può programmare a seconda delle circostanze; sono azioni di Cristo, che la Chiesa non solo celebra, ma accoglie.

<sup>18</sup> Cfr. K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti* (orig. 1961), Morcelliana, Brescia 1972.

<sup>19</sup> Sul tema della struttura fondamentale della Chiesa, cfr. P. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, in A. ZIEGENAUS - F. COURTH - P. SCHÄFER (edd.), *Veritati catholicae: Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, P. Pattloch, Aschaffenburg 1985, pp. 237-246.

<sup>20</sup> SAN JOSEMARÍA in *È Gesù che passa*, n. 106c afferma che «non è possibile separare in Cristo il suo essere Dio-Uomo e la sua funzione di Redentore». Cfr. *ibidem*, n. 122. Analogamente si può dire lo stesso della Chiesa.

Così possiamo dire che mentre *l'agire visibile* della Chiesa ci si presenta in un modo molto variabile lungo la storia, la sua *struttura* fondamentale deve rimanere la stessa, in quanto esprime il contenuto e le modalità della sua *missione*. Allora, in quale modo la Chiesa nella sua struttura fondamentale palesa ed esprime nel modo più giusto la sua missione? Si tratta di una questione di ampio respiro, che non possiamo trattare in modo dettagliato in questa sede. Il decreto *Apostolicam actuositatem* del Concilio Vaticano II risponde in modo denso alla domanda. Leggiamo il testo: «La missione della Chiesa ha come scopo la salvezza degli uomini che si raggiunge con la fede in Cristo e la sua grazia. Perciò l'apostolato della Chiesa, e di tutti i suoi membri, è diretto prima di tutto a manifestare al mondo il messaggio di Cristo con la parola e i fatti e a comunicare la sua grazia. Ciò si attua principalmente con il ministero della parola e dei sacramenti, affidato in modo speciale al clero, nel quale anche i laici hanno la loro parte molto importante da compiere, essendo "cooperatori della verità" (3 Gv 8). Specialmente in questo ordine l'apostolato dei laici e il ministero pastorale si completano a vicenda...»<sup>21</sup>.

#### 1.4. Il binomio strutturale ministro-fedele

Questo brano conciliare contiene a mio avviso gli elementi fondamentali della struttura originaria della Chiesa che Cristo fondò e in cui tuttora agisce mediante lo Spirito. Il ministro sacro, il sacerdote, fa presente il Cristo in modo immediato e diretto; solo lui lo può fare. Nel sacerdote Cristo agisce direttamente. Tuttavia, la missione

<sup>21</sup> Decreto *Apostolicam actuositatem* (1965), n. 6a. Lo stesso decreto spiega gli aspetti "temporali" di questa missione: «L'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure la instaurazione di tutto l'ordine temporale. Perciò la missione della Chiesa non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche di permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico» (*ibidem*, 5a). Nello stesso decreto si legge: «La Chiesa è nata con il fine di rendere, mediante la diffusione del regno di Cristo su tutta la terra a gloria di Dio Padre, partecipi tutti gli uomini della redenzione salvifica e per mezzo di essi ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo. Tutta l'attività del corpo mistico ordinata a questo fine si chiama apostolato, che la Chiesa esercita mediante tutti i suoi membri, naturalmente in modi diversi; la vocazione cristiana infatti è per sua natura anche vocazione all'apostolato» (n. 2a); cfr. anche i nn. 5 e 7.

santificatrice della Chiesa deve per forza incidere sul mondo, creato da Dio, pur danneggiato dal peccato, in tutta la sua ampiezza e complessità, materiale e spirituale. È qui dove il ruolo del fedele laico diventa imprescindibile. Si capisce che la *Lumen gentium* abbia voluto parlare dell'*indole secolare* che contraddistingue l'agire dei fedeli laici nella Chiesa e nel mondo, un'espressione ripresa nell'esortazione post-sinodale *Christifideles laici*<sup>22</sup>. «L'apostolato dei laici e il ministero pastorale si completano a vicenda», diceva il testo appena citato dell'*Apostolicam actuositatem*<sup>23</sup>. Infatti, perché la Chiesa possa svolgere la missione *di Cristo verso il mondo* in modo adeguato, il fedele laico ha un bisogno assoluto del ministero sacerdotale<sup>24</sup>, per diventare cristiano, e in base a ciò per poter esercitare il suo sacerdozio reale nei confronti del mondo. Dal canto suo, il sacerdote “ha bisogno” del “fedele”: da una parte perché il suo ministero si svolge in funzione della santificazione dei fedeli (se non dovesse svolgere questa funzione sarebbe superflua la sua ordinazione), e dall'altra parte, perché non gli è possibile (né conviene) portare avanti tutti gli aspetti della missione della Chiesa in mezzo al mondo<sup>25</sup>.

In riassunto, nel binomio fondamentale sacerdote-fedele si cifra sin dai tempi del Nuovo Testamento la struttura fondamentale della Chiesa di Cristo<sup>26</sup>, ciò che rende possibile lo svolgimento della sua missione in mezzo alle circostanze più diverse.

<sup>22</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Christifideles laici* (1997), n. 15, citando *Lumen gentium*, n. 31.

<sup>23</sup> *Apostolicam actuositatem*, n. 6a. Sull'articolazione tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune, cfr. P. RODRÍGUEZ, *Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia*, in *Romana*, 3 (1987), pp. 162-176. Cfr. anche *Lumen gentium* 10b, che parla delle due espressioni dell'unico sacerdozio di Cristo *ad invicem ordinati*.

<sup>24</sup> Quando si parla qui del “sacerdote” si intende l'intera struttura gerarchica ministeriale-sacramentale nella Chiesa: i diaconi e i sacerdoti in cooperazione con i loro Vescovi, che a loro volta sono uniti nel Collegio dei Vescovi sotto il primato del Successore di Pietro e che agisce principalmente tramite i sette sacramenti e la parola di Dio.

<sup>25</sup> In questa breve spiegazione si capisce che non vogliamo presentare semplicemente il laico come l'uomo del mondo e il sacerdote come l'uomo del sacro. Però certamente alcune attività sacre sono inconvenienti per i fedeli laici (e alcune impossibili), e alcune attività “mondane” improprie per i ministri sacri.

<sup>26</sup> Sul tema, brevemente, cfr. il mio studio “*Gli stati di vita del cristiano*”. Ri-

## 2. La missione dell'Opus Dei

Venticinque anni fa, il 19 marzo del 1983, si è eseguita la Bolla papale *Ut sit* con cui, il 28 novembre anteriore, il Santo Padre Giovanni Paolo II aveva eretto l'Opus Dei come Prelatura Personale<sup>27</sup>. Seguiremo lo svolgimento di questo breve e denso documento per individuare gli aspetti centrali della missione della Prelatura, della sua struttura e, di conseguenza, del suo inserimento nella Chiesa.

### 2.1. La finalità dell'erezione dell'Opus Dei in Prelatura Personale

Nel proemio della *Lumen gentium*, sopra citato, si parla della pressante necessità che la Chiesa rifletta davanti agli uomini, nel modo più fedele ed efficace possibile, la luce di Cristo che la illumina, e la sua forza salvifica che la riempie. «Le condizioni del nostro tempo», prosegue la costituzione, «rendono più urgente questo dovere della Chiesa, affinché tutti gli uomini [...] possano [...] conseguire una piena unità in Cristo»<sup>28</sup>. Le prime parole della *Ut sit* presentano, a mio avviso, una risposta a questa volontà dei padri conciliari espressa nel proemio, e forse un certo riflesso di esso: «Con grandissima speranza, la Chiesa rivolge le sue materne premure e le sue attenzioni verso l'Opus Dei», leggiamo, «che per divina ispirazione il servo di Dio Josemaría Escrivá de Balaguer fondò a Madrid il 2 ottobre 1928, affinché esso sia (“ut sit”) sempre un valido ed efficace strumento della missione salvifica che la Chiesa adempie per la vita del mondo»<sup>29</sup>. Lo stesso documento spiega che, vent'anni prima, san Josemaría Escrivá, il Fondatore dell'Opus Dei, chiese che fosse applicata all'Opera una configurazione ecclesiale ad essa adatta, «avendo presente la natura

*flessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar*, in *Annales Theologici*, 21 (2007), pp. 61-100, specialmente pp. 92 ss.

<sup>27</sup> La *Ut sit* fu pubblicata in AAS, 75 (1983), pp. 423-425. Abbiamo seguito la traduzione italiana presentata da *Il Regno-Documenti* 15/1983, 448 ss. Per una spiegazione del lungo iter giuridico dell'Opus Dei, cfr. l'imprescindibile A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ-IGLESIAS - J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei: storia e difesa di un carisma*, Giuffrè, Milano 1991.

<sup>28</sup> *Lumen gentium*, n. 1a.

<sup>29</sup> *Ut Sit*, in AAS, cit., p. 423.

teologica ed originaria dell'istituzione ed in vista di una sua maggiore efficacia apostolica»<sup>30</sup>.

Detto in breve, l'erezione dell'Opus Dei in Prelatura Personale è un atto in piena consonanza con lo spirito che ispirava la riflessione ecclesiologica del Concilio Vaticano II: assicurare che la Chiesa nel suo agire visibile sia un riflesso fedele dell'azione salvifica ed illuminante del Cristo.

## 2.2. La missione della Prelatura dell'Opus Dei

Di seguito, la *Ut sit* esprime in forma succinta gli elementi fondamentali della missione, della storia e dello spirito dell'Opus Dei. È interessante notare come sin dall'inizio si è voluto impostare la natura dell'Opera e il suo inserimento nella Chiesa precisamente a partire dalla sua *missione*. Leggiamo nel secondo capoverso dell'*Ut sit*: «Fin dai suoi inizi [...] questa istituzione si è impegnata, non solo a illuminare di nuova luce la missione dei laici nella Chiesa e nella società umana, ma anche a realizzarla nella pratica; come pure si è impegnata a tradurre in realtà vissuta la dottrina della chiamata universale alla santità, ed a promuovere in ogni ceto sociale la santificazione del lavoro professionale ed attraverso il lavoro professionale»<sup>31</sup>. Sono quattro quindi gli elementi in cui l'Opus Dei si è impegnato, secondo il documento: *illuminare* la missione dei laici nella Chiesa e nella società; *realizzare* questa missione in modo concreto; *tradurre in realtà* la chiamata universale alla santità; *promuovere* la santificazione del lavoro.

Si tratta chiaramente di elementi che corrispondono a ciò che la Chiesa ha insegnato nei documenti conciliari rispetto alla missione complessiva affidatale da Cristo; si pensi in particolar modo alla dottrina della chiamata universale alla santità nella *Lumen gentium*, quella della santificazione del mondo e del lavoro nella *Gaudium et spes*, e all'apostolato dei laici nell'*Apostolicam actuositatem*. Tuttavia, la peculiarità dell'impegno dell'Opus Dei rispetto all'insegnamento conciliare non è tanto, secondo la *Ut sit*, nella novità del suo messag-

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

gio; è nel fatto che l'Opera si sforza *a mettere in pratica* la missione della Chiesa, a promuovere la sua effettiva realizzazione, a «servire la Chiesa come la Chiesa vuole essere servita»<sup>32</sup>, come spesso diceva san Josemaría. Non è che l'Opera si dedichi ad offrire un'ulteriore approfondimento teorico al messaggio conciliare, né aggiunge elementi nuovi, ma contribuisce, insieme agli altri credenti cristiani, a metterlo in pratica.

Allo stesso tempo se si parla della “novità” dell'Opus Dei, lo si deve capire nel senso dell'espressione di san Josemaría: esso è «vecchio come il Vangelo e come il Vangelo nuovo»<sup>33</sup>. In effetti, a partire dalla pratica vissuta di vita santa dei suoi fedeli (l'*Ut sit* dice: «santificazione del lavoro ed attraverso il lavoro») viene arricchita e sviluppata ulteriormente la comprensione che la Chiesa ha di se stessa. La *Ut sit* afferma infatti che l'impegno dell'Opus Dei «illumina di nuova luce la missione dei laici nella Chiesa e nella società». In effetti, l'Opera sin dalla sua fondazione ha aiutato ed aiuta ancora la Chiesa a comprendere sé stessa sempre meglio, a ricordare la chiamata universale alla santità, a rendere palese sempre di più la sua vera natura.

Riassumendo, possiamo dire quindi che la missione dell'Opus Dei coincide sostanzialmente con quella della Chiesa. Vuole essere, semplicemente, una piccola parte della Chiesa<sup>34</sup>.

### 2.3. La struttura adeguata

Per poter svolgere in modo efficace la sua missione l'Opus Dei ha bisogno di una struttura operativa fondamentale conforme a quella della Chiesa stessa. In realtà, prima dell'erezione dell'Opus Dei in Prelatura Personale tale struttura fondamentale già esisteva. Anzi, sin dal suo inizio, il Fondatore vide l'Opera come una compagine di sacerdoti e laici uniti tra di loro per vocazione e per missione<sup>35</sup>. In effet-

<sup>32</sup> «El único deseo del Opus Dei y de cada uno de sus hijos es de servir a la Iglesia, como Ella quiere ser servida, dentro de la específica vocación que el Señor nos ha dado» SAN JOSEMARÍA, *Carta 31.5.1943*, n. 1.

<sup>33</sup> SAN JOSEMARÍA, *Colloqui con mons. Escrivá de Balaguer*, Ares, Milano 1973, n. 24c.

<sup>34</sup> «Una partecica de la Iglesia», diceva in castigliano il Fondatore: cfr. A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El fundador del Opus Dei*, vol. 2, Rialp, Madrid 2002, p. 599.

<sup>35</sup> Pur essendo in modo preminente una realtà ecclesiale dedita alla promozione

ti, per poter svolgere la sua missione in modo efficace e durevole, pur adattandosi alle diversissime circostanze dei paesi e delle culture, la struttura della Prelatura dovrebbe riflettere questo binomio strutturale ministro-fedele laico che contrassegna la Chiesa stessa. L'Opus Dei agisce, leggiamo nel terzo capoverso della *Ut sit*, «come una compagine apostolica che, *formata da sacerdoti e laici*, uomini e donne, è allo stesso tempo organica ed indivisa, cioè come un'istituzione dotata di una unità di spirito, di fine, di regime e di formazione»<sup>36</sup>. «Formata da sacerdoti e laici» [...] In questa espressione semplice si può individuare la struttura fondamentale della Prelatura dell'Opus Dei.

### 3. L'Opus Dei nella missione della Chiesa

Per precisare alcuni aspetti della natura dell'Opus Dei, in questa ultima parte della relazione vorrei considerare due questioni specifiche, che riguardano la missione e la struttura della Prelatura (ce ne sono altre), per vedere se essa si inserisce in modo armonico e continuativo nella missione della Chiesa, o meno<sup>37</sup>.

1. È ben saputo che la *santificazione del lavoro professionale*, nei suoi molteplici aspetti<sup>38</sup>, si situa al centro stesso della vita spirituale ed apostolica dei fedeli della Prelatura dell'Opus Dei. Però si può dire che il lavoro come tale, pur svolto in modo cristiano, appartiene in senso pieno alla missione della Chiesa? Oppure si tratta di un'aspetto particolare della vita di *alcuni* cristiani, che si santificano tramite il lavoro, lasciando aperti spazi alternativi come vie equivalenti verso la santità cristiana? Detto diversamente, si potrebbe pensare che la san-

del laicato, la necessità della presenza del sacerdote all'interno dell'Opera era sentita da San Josemaría sin dall'inizio. Cfr. A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El fundador del Opus Dei*, vol. 1, Rialp, Madrid 1997, pp. 444 ss.

<sup>36</sup> *Ut Sit*, in AAS, cit., p. 423.

<sup>37</sup> L'Opera, diceva il Fondatore, doveva «tirar del carro en la dirección que señale el Obispo»: A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El fundador del Opus Dei*, vol. 3, Rialp, Madrid 2003, p. 202.

<sup>38</sup> Il Fondatore dell'Opus Dei parla della necessità di santificare il lavoro, di santificarsi nel lavoro e di santificare gli altri per mezzo del lavoro. Cfr. *Colloqui con mons. Escrivá de Balaguer*, cit., n. 10; l'Omelia *Nella bottega di Giuseppe*, in *È Gesù che passa*, cit., nn. 45-49.

tificazione del lavoro, pur centrale per l'Opus Dei, sia un fenomeno teologicamente marginale nella vita della Chiesa?

2. Un'altra questione. La giurisdizione esercitata dal Prelato dell'Opus Dei sui fedeli che appartengono alla Prelatura è di *tipo personale*, come lo stesso termine "Prelatura personale" indica. E questo si applica non solo ai sacerdoti incardinati, ma anche ai laici che «si dedicano alle opere apostoliche della stessa Prelatura [...] per l'adempimento dei peculiari obblighi che essi hanno assunto con vincolo giuridico mediante una convenzione con la Prelatura», per citare di nuovo la *Ut sit*<sup>39</sup>. La giurisdizione che la Chiesa esercita sulla stragrande maggioranza dei fedeli, invece, è di tipo territoriale. In effetti, l'appartenenza ad una chiesa particolare di regola avviene e si attua mediante il domicilio oppure il quasi-domicilio<sup>40</sup>. Potrebbe quindi sembrare che l'appartenenza alla Prelatura è da distinguersi dall'appartenenza alla Chiesa in genere, perlomeno dal punto di vista giuridico.

Da queste due considerazioni, si pone la domanda: si tratta di elementi particolari, che le persone che appartengono all'Opus Dei devono assumere, che non hanno però molto a che vedere con la missione più ampia della Chiesa, oppure con l'appartenenza dei fedeli laici ad essa? In altre parole, è possibile che l'incorporazione alla Prelatura dell'Opus Dei (specialmente quella dei fedeli laici) diventi marginale oppure conflittuale rispetto all'appartenenza alla propria chiesa particolare, o si muove piuttosto nella stessa direzione?

1. Consideriamo in primo luogo la questione della santificazione del lavoro. Sta di fatto che la riflessione teologica cattolica rispetto al lavoro è scarsa e perlopiù negativa, anche negli ultimi secoli<sup>41</sup>. La teologia protestante invece ha offerto degli spunti più positivi sulla questione<sup>42</sup>. Tuttavia, il contributo di più peso alla teologia del lavoro proviene, a mio avviso, dal campo biblico, concretamente con

<sup>39</sup> *Ut sit*, III, in AAS, cit., p. 425.

<sup>40</sup> Cfr. *Codice di Diritto Canonico*, cann. 12, § 3; 102; 372, § 1.

<sup>41</sup> Sui momenti principali della storia della teologia del lavoro, cfr. J.L. ILLANES, *La santificazione del lavoro: il lavoro nella storia della spiritualità*, Ares, Milano 2003, pp. 46-68.

<sup>42</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, pp. 211-302. Cfr. anche M. MIEGGE, *Vocation et*



l'ampliamento della valenza teologica della descrizione genesiaca dell'uomo, «fatto a immagine e somiglianza di Dio» (Gn 1,26s). Questa definizione dell'uomo è stata accolta appieno dal Nuovo Testamento<sup>43</sup>, dai Padri della Chiesa e dalla grande tradizione teologica<sup>44</sup>, però è stata interpretata tradizionalmente in termini spirituali, riferiti all'anima umana, alle sue facoltà e all'attività contemplativa dell'uomo. Il testo della Genesi, senza negare questo aspetto ben avallato dalla storia della teologia, fa notare che la conseguenza immediata del brano «facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» è l'invito pressante all'uomo di «dominare» sulla terra. L'invito viene accompagnato dalla benedizione divina perché questa attività diventi fruttifera e perché l'uomo possa crescere e moltiplicarsi sulla terra. In altre parole, la missione originale e originaria dell'uomo si svolge mediante il lavoro umano, partecipazione in qualche modo del potere con cui Dio ha creato il mondo<sup>45</sup> e, per mezzo di Cristo, lo porterà a pieno compimento<sup>46</sup>. Infatti, lo stesso san Josemaría ha saputo trovare nel *ut operaretur* della Genesi (Gn 2,15), inteso cristologicamente, la base della teologia del lavoro<sup>47</sup>.

Più in là dell'immediata dinamica del lavoro umano, quindi, bisogna dire che la missione affidata all'uomo sin dall'inizio – missione rinnovata da Cristo tramite la redenzione – si svolge mediante la sua

*travail: essai sur l'éthique puritaine*, Labor et fides, Geneva 1989; V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano-Napoli 1979.

<sup>43</sup> Anzi, nella vita di lavoro di Cristo la nozione dell'immagine di Dio ha raggiunto la sua massima espressione (cfr. Col 1,15).

<sup>44</sup> Cfr. lo studio di I. EGÚZKIZA MUTILOA, *El hombre creado a imagen de Dios en la teología del siglo XX: las aportaciones de la teología positiva y su recepción en el Concilio Vaticano II*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2005.

<sup>45</sup> La Genesi chiama l'opera di creare «lavoro»: Gn 2,1-3. Ugualmente san Josemaría parla del lavoro umano come partecipazione nel potere creatore di Dio, cfr. *Amici di Dio*, n. 57.

<sup>46</sup> Sulla creazione dell'uomo a «immagine di Dio» e il destino umano di dominare sulla terra, cfr. ad esempio D.T. ASSELIN, *The Notion of Dominion in Genesis 1-3*, in *Catholic Biblical Quarterly*, 15 (1954), pp. 277-294; D.J. HALL, *Imaging God: Dominion as Stewardship*, National Council of Churches 1986; J.M. MILLER, *In the 'Image' and 'Likeness' of God*, in *Journal of Biblical Literature*, 91 (1972), pp. 298-304.

<sup>47</sup> SAN JOSEMARÍA, Omelia *Lavoro di Dio*, in *Amici di Dio*, n. 57a. Lo stesso san Josemaría scrive: «Il lavoro è la prima vocazione dell'uomo, è una benedizione di Dio» (*Solco*, n. 482).

attività lavorativa nel mondo, mentre tenta di stabilire, sempre sotto Dio e con il suo aiuto, la sovranità divina su tutte le cose, perché alla fine Dio sia «tutto in tutti» (1Cor 15,28). In altre parole, il lavoro santificante e santificato non è un'attività marginale nella vita del cristiano. Anzi, è la vocazione originaria dell'uomo.

2. Per quanto riguarda la questione della *giurisdizione personale e territoriale*, è giusto dire che la radice di ogni giurisdizione sulle persone nella Chiesa è l'appartenenza al Cristo, Capo del Corpo mistico, con cui si è uniti personalmente tramite la fede ecclesiale. Ogni giurisdizione ecclesiastica si basa, quindi, su una realtà personale, o meglio inter-personale. In questo modo il credente si rapporta con Dio in Cristo nella fede per mezzo della comunità della Chiesa<sup>48</sup>. Interessanti al riguardo gli autori che presentano la Chiesa stessa appunto come "persona"<sup>49</sup>. Sta di fatto che il Decreto *Christus Dominus*<sup>50</sup> e il *Codice del Diritto Canonico*<sup>51</sup> non parlano della natura propriamente territoriale della chiesa particolare<sup>52</sup>, la quale appare, caso mai, come

<sup>48</sup> Si tratta di un'aspetto dell'ecclesiologia messo in rilievo da H. DE LUBAC, nella sua opera del 1938, *Cattolismo: aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1979.

<sup>49</sup> Cfr. il libro di J. MARITAIN, *La Chiesa del Cristo: la persona della Chiesa e il suo personale*, Morcelliana, Brescia <sup>3</sup>1977.

<sup>50</sup> Cfr. *Christus Dominus*, n. 11.

<sup>51</sup> Il canone 372, § 1, invece, si fa riferimento all'appartenenza territoriale. Riguardante l'origine di questo canone, cfr. l'ottavo principio direttivo per la revisione del Codice del Diritto canonico: *Principia quae codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in *Communicationes*, 1 (1969), p. 84, dove si legge: «Ecclesiae particulares certocertius hodie definiri nequeunt partes territoriales in Ecclesia constitutae, sed, secundum praescriptum Decreti *Christus Dominus*, n. 11, singulae sunt "Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyteri pascenda conceditur...". Cum tamen in determinanda Dei Populi portione, quae Ecclesiam particularem constituit, territorium quod christifideles inhabitant plerumque uti aptior haberi possit ratio, momentum servat territorium, non quidem uti elementum Ecclesiae particularis constitutum, sed uti elementum determinativum portionis Populi Dei, quae haec Ecclesia definitur». Sull'importanza di questo principio, cfr. gli studi di A.M. PUNZI-NICOLÒ - G. DALLA TORRE - J.I. ARRIETA - J. MIRAS, in J. CANOSA (ed.), *I principi per la revisione del Codice del Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 549-666, ed anche P. ERDÖ-P. SZABÓ (edd.), *Territorialità e personalità del Diritto canonico ed ecclesiastico. Il Diritto canonico di fronte al Terzo Millennio (Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali, Budapest 2-7 settembre 2001)*, Budapest 2002.

<sup>52</sup> Come si faceva una volta: cfr. ad esempio le espressioni di SANT'AGOSTINO,

presente “su” un territorio. Si preferisce l'espressione *portio Populi Dei*<sup>53</sup>. Una possibile priorità di fondo della giurisdizione territoriale su quella personale si potrebbe dare soltanto in un contesto teologico, ormai superato, che in qualche modo identifica il Regno di Dio con il regno terreno. Agli occhi di tutti, il fatto piuttosto recente della globalizzazione ha reso una tale priorità inagibile.

Allo stesso tempo, tra la giurisdizione personale e quella territoriale esiste una continuità significativa. In effetti, i credenti, uniti con Dio mediante la Chiesa che gli dona la vita divina, agiscono – o perlomeno devono agire – sul mondo per santificarlo e contribuire allo stabilimento in esso della sovranità di Dio. La vita del cristiano si contestualizza normalmente, quindi, rispetto ad un territorio. Di conseguenza si capisce che l'indole personale dell'appartenenza alla Chiesa si esprime di regola in maniera territoriale, sempre tenendo conto dell'avvertimento giovanneo secondo cui i cristiani sono “nel mondo ma non del mondo” (cfr. Gv 17,16). Stanno nel mondo per santificarlo, per trasformarlo. Così contribuiscono a stabilire sulla terra, pur in modo parziale e imperfetto, la sovranità di Dio che arriverà alla sua pienezza nei tempi escatologici.

Più che un territorio, alcuni autori suggeriscono l'idea che chiesa particolare sia l'espressione di uno “spazio culturale” determinato e costituito da un insieme di molteplici relazioni sociali e personali<sup>54</sup>. Si tratta di una visione valida ed attuale da molti punti di vista. Tuttavia, essa potrebbe palesare una comprensione unilateralmente “associativa” della Chiesa, intesa come un gruppo di persone che si autocostituiscono “chiesa” in base alle loro preferenze spirituali o culturali comuni. E questo non basta. Come abbiamo già visto, la Chiesa non solo raggruppa in sé i credenti, ma gli genera alla vita divina come Madre<sup>55</sup>. Ovvero, il “personalismo” che fonda la giurisdizione

*Epist.* 209, 8; il Papa INNOCENZO I, *Epist.* 40.

<sup>53</sup> *Christus Dominus*, n. 11a.

<sup>54</sup> Cfr. ad esempio i libri di M. SPINDLER, *Pour une théologie de l'espace*, Nèuchâtel 1968; G. SILVESTRI, *La chiesa locale, “soggetto culturale”*, Dehoniane, Roma 1998, pp. 121-153.

<sup>55</sup> Cfr. sopra le note 8 e 9 e il testo corrispondente.

della Chiesa rispetto ai fedeli non viene “dalla base”, ma dal Cristo che nella Chiesa “rigenera il genere umano e lo raduna in uno”<sup>56</sup>.

Detto in poche parole, anche se l'appartenenza alla Chiesa venga cifrata in modo territoriale (oppure culturale) si tratta in ogni caso di una espressione agibile di un'appartenenza più di fondo, di tipo prettamente personale. Per questa ragione non può esistere nessuna conflittualità *a priori* tra l'appartenenza alla chiesa locale e una giurisdizione di tipo personale come un'Ordinariato Militare o una Prelatura Personale. Anzi, l'appartenenza del fedele all'Opus Dei si esprime in modo marcatamente “territoriale” non solo perché i suoi fedeli appartengono a pieno titolo alla propria chiesa locale, ma anche perché loro cercano la santificazione propria e altrui tramite il loro *pieno inserimento* di tipo dinamico e apostolico in quella precisa chiesa locale, e non malgrado quell'inserimento. L'appartenenza all'Opera, quindi, rafforza l'appartenenza alla chiesa locale del fedele dell'Opus Dei.

#### 4. Conclusione

Concludiamo. Abbiamo visto che l'agire della Chiesa, variatissima lungo i secoli e nelle circostanze umane più diverse, ha, tuttavia una missione di fondo invariabile e una struttura che lo rispecchia, tutte e due datagli da Cristo. Poi, seguendo gli elementi principali della Bolla *Ut sit* di Giovanni Paolo II, abbiamo detto che la missione dell'Opus Dei, ‘una parte piccola della Chiesa’, condivide appieno sia la missione che la struttura ministri-fedeli della Chiesa. Infine, si è visto che gli elementi specifici della Prelatura dell'Opus Dei – abbiamo considerato solo alcuni – non sono incompatibili con la piena presenza dell'Opera nella Chiesa, anzi si inseriscono armonicamente in Essa.

<sup>56</sup> *Unitatis Redintegratio*, n. 2a.