

LA MISIÓN DE LA PRELATURA DEL OPUS DEI

Paul O'Callaghan

Decano de la Facultad de Teología
Pontificia Università della Santa Croce

En esta intervención trataremos una cuestión central en la temática de esta Jornada de estudio con ocasión del XXV aniversario de la ejecución de la Bula *Ut sit*, con la que el Papa Juan Pablo II erigió el Opus Dei en prelatura personal. Se trata de la *misión del Opus Dei*¹. La conferencia estará estructurada en tres momentos. En primer lugar, veremos algunos aspectos *de la misión y de la estructura de la Iglesia* en general. Después de esto se presentarán algunos elementos fundamentales de la *misión específica del Opus Dei*. En tercer lugar, para terminar, podemos reflexionar sobre el modo en que misión y estructura del Opus Dei se insertan en la misión y estructura de la Iglesia en continuidad y armónicamente.

1. LA NATURALEZA, LA MISIÓN Y LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA

La teología del siglo XX ha aportado a la reflexión eclesiológica una riqueza semántica sin precedentes respecto a la naturaleza Iglesia. El punto culminante de esto se encuentra en la const. *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II. En ella se presenta una amplia variedad de imágenes de origen bíblico que, de manera analógica, pueden aplicarse a la Iglesia. Se habla, por ejemplo, del redil del que Cristo es la puerta, del campo de Dios, de la casa o construcción de Dios, de su familia, del templo de Dios, de la «Jerusalén que está en lo alto» y que es nuestra madre, descrita como «esposa inmaculada del Cordero inmaculado», Cristo. En

1. Agradezco las observaciones y la ayuda recibidas para la redacción de este estudio de los profesores Eduardo Baura, Philip Goyret y Antonio Miralles.

un nivel más fundamental, la constitución conciliar se detiene sobre la Iglesia como «Cuerpo de Cristo», imagen clásica bien descrita en otros lugares², y «Pueblo de Dios»³, figura ampliamente desarrollada en el capítulo II de *Lumen gentium*.

1.1. La «naturaleza» de la Iglesia

No obstante, pese a la riqueza semántica y teológica de las imágenes de la Iglesia que acabamos de recordar, la pregunta sobre su naturaleza y su actuación no puede quedarse exclusivamente en este nivel, más bien abstracto y simbólico. Y esto es así desde dos puntos de vista.

En primer lugar porque el aspecto divino, invisible y originario de la Iglesia (el que *Lumen gentium* considera especialmente en el primer capítulo) se ha hecho presente de manera visible, histórica y corpórea, de un modo comparable a la encarnación del Verbo Eterno en carne humana⁴. Pero lo primero no se identifica *tout court* con lo segundo, del mismo modo que el alma no se identifica del todo con el cuerpo⁵. La actuación vivificante y salvífica del Espíritu de Dios no coincide totalmente con la actividad del organismo visible y jerárquico de la Iglesia. La cuestión del vínculo entre el aspecto invisible y el visible se trata en profundidad en el centralísimo n. 8 de *Lumen gentium*. Es bien sabido que históricamente, en el pensamiento teológico y canónico, la relación entre esos dos aspectos de la Iglesia se ha enfocado de modos muy diversos. Por lo que se refiere al entrelazamiento entre Iglesia y

2. Sobre todo por Pío XII en la enc. *Mystici Corporis Christi* (1943).

3. Sobre la relación entre «cuerpo de Cristo» y «pueblo de Dios», cfr. mi estudio *Holiness of the Church in «Lumen gentium»*, en «The Thomist» 52 (1988), 673-701.

4. En la *Lumen gentium* se lee: «la sociedad dotada de órganos jerárquicos, y el cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos realidades, sino que forman una sola realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino. Por esto, se compara al Misterio del Verbo encarnado con una profunda analogía. Pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano de salvación a Él indisolublemente unido, de forma semejante el organismo social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo (cfr. *Ef.*, 4,16)».

5. El paralelismo entre Iglesia visible/invisible y alma/cuerpo es clásico: cfr. mi estudio *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), en «Annales Theologici» 10 (1996), 147-211, especialmente pp. 198 ss. y nota 116.

sociedad civil, concretamente, el abanico de modos posibles de interacción ha sido amplísimo a lo largo de la historia⁶. Esto no se debe solo a la diversidad de planteamientos teológicos respecto a la Iglesia⁷. Es la consecuencia paradójica del hecho de que la Iglesia tiene siempre la misma naturaleza (es el Pueblo de Dios, el Cuerpo de Cristo, vivificado por el Espíritu) y, al mismo tiempo, se presenta *en el nivel empírico y tangible* ante los pueblos, los tiempos y las culturas de modos muy variados. La visibilidad de la misma Iglesia se nos muestra de maneras diversas según las distintas situaciones en que actúa. Por esta razón no es sorprendente advertir que cada época ha tenido su propia, o sus propias eclesiologías. En realidad, más que diversas eclesiologías, se trata de *una sola eclesiología básica*, que se muestra de modos fenomenológicamente diversificados según las circunstancias del mundo en que actúa. Y esto es así porque la Iglesia es una realidad viva, viva por estar vivificada por el Espíritu Santo.

Del hecho de que la eclesiología no puede limitarse a ofrecer una descripción abstracta y unívoca de la Iglesia deriva otra dificultad, que se sigue de la primera y surge concretamente en el contexto ecuménico, en el que se plantea la cuestión sobre la identidad de la «verdadera Iglesia», *de vera Ecclesia*. Precisamente entre las diversas agrupaciones de los que se declaran cristianos, se pregunta cuál es la verdadera, la originaria, la de Cristo; dónde se concreta el designio salvífico universal del Padre. En efecto, no siempre es fácil distinguir empíricamente, considerando todas las manifestaciones visibles de vida cristiana disponibles, entre lo que proviene del Dios de Jesucristo y lo que deriva de los hombres.

O quizá no importa ya tanto cuál sea el auténtico «sujeto Iglesia» visible: sería más importante identificar más bien cuáles sean los auténticos «sujetos cristianos». Es la posición convertida en clásica por el teólogo calvinista Carl Barth, que mantiene que la Iglesia es la suma, el resultado, del conjunto de los creyentes, de aquellos que han creído

6. Sobre los diversos enfoques que ha recibido el tema de la misión, cfr. S. DIANICH, S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 241 ss. y el extenso estudio de A. MIRALLES, *La missione della Chiesa nella storia della teologia cattolica*, en «*Annales Theologici*» 18 (2004), 285-354.

7. Sobre las diversas sensibilidades, en el ámbito ecuménico, respecto a la relación entre el aspecto visible y el invisible de la Iglesia, cfr. mi estudio *The Mediation of Justification...*, cit.

previamente en el Dios de Jesucristo⁸. En su institucionalidad, la Iglesia sería, por eso, un fenómeno de tipo asociativo. En otras palabras, según Barth, la *ekklesia* no convocaría a los hombres uniéndolos a Cristo: sería más bien el fruto o el resultado de esa convocación hecha ya *a priori* por el Espíritu del Señor.

Para la eclesiología católica, en cambio, el «sujeto Iglesia» ha de considerarse, en cuanto tal, algo real y visible, aunque ciertamente no *solo* visible. En Cristo ella engendra los hombres a la vida divina y, al mismo tiempo, *reúne* en sí a todos los creyentes⁹. Dicho de otro modo, la Iglesia se sitúa «antes» del creyente y «después» del creyente. Es tanto Madre de los hombres como Pueblo de Dios. A diferencia de la postura de Barth, por tanto, es preciso decir que la Iglesia es *reconocible*, no solo en sus miembros tomados individualmente, sino en su institucionalidad visible. Ha sido tradicional ver en las cuatro «notas» de la Iglesia –que es una, santa, católica y apostólica– una vía privilegiada para poder distinguir y reconocer auténticamente su presencia¹⁰.

Sobre la base de lo visto hasta ahora, hemos de concluir que no es fácil hablar de la *naturaleza visible* de la Iglesia de Cristo, y menos aún de su *reconocibilidad* unívoca. Una de las razones reside en el hecho de que la pecaminosidad humana deja sus huellas sobre las personas e instituciones que la componen: la Iglesia es *sancta semel et semper purificanda*, como dice el Concilio¹¹. Otra razón está en el hecho, que acabamos de considerar, de que la Iglesia, viva y siempre idéntica a sí misma, se relaciona –debe relacionarse– con el mundo y con la sociedad de maneras muy diversas, según las épocas y circunstancias. Y una tercera razón puede verse en el hecho de que la «Jerusalén celestial» no ha descendido aún sobre la tierra; la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Rm 8,21) no se ha revelado todavía. La Iglesia, mientras espera en la venida gloriosa de su Señor, como recuerda el capítulo VII de la *Lumen gentium*,

8. Cfr. K. BARTH, *La Chiesa* (orig. 1947), Città Nuova, Roma 1970. Llama a la Iglesia «la Comunidad que une» (p. 73).

9. Así lo expresa *Unitatis redintegratio*: «El amor de Dios por nosotros se ha manifestado en que el Hijo Unigénito de Dios ha sido enviado por el Padre al mundo para que, hecho hombre, mediante la redención *regenerase* al género humano y lo *congregara* en la unidad» (n. 2).

10. Hay consideraciones interesantes sobre las cuatro notas en el libro de S. DIANICH, S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, cit., pp. 308-381.

11. Cfr. *Lumen gentium*, n. 8.

es aún peregrina, en camino hacia la patria celestial. «La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual por medio de la gracia de Dios alcanzamos la santidad, no tendrá su cumplimiento sino en la gloria del cielo, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas»¹². Es decir, que la naturaleza de la Iglesia, en toda su belleza materna, resplandecerá de modo definitivamente reconocible solo al fin de los tiempos. Por ahora, como dice San Agustín en un bello texto citado por el Concilio, la Iglesia «prosigue su peregrinación entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios»¹³.

1.2. La prioridad epistemológica de la misión de la Iglesia

Al final de esta reflexión llegamos a una importante conclusión: puesto que no es posible determinar cuál sea la naturaleza visible y reconocible de la Iglesia a partir de la vastedad de su actuar, nos vemos obligados a indagar más bien sobre su destino último, sobre su fin. En otras palabras, nos preguntamos, no solo *qué es* la Iglesia, sino *por qué* existe, cuál es la *misión* que Cristo le ha confiado. Y la misión de la Iglesia, como ha repetido con frecuencia el magisterio reciente, es la *evangelización*, dirigida en primer lugar a establecer una comunión perpetua del hombre con la Trinidad y después la renovación en Cristo de todo el orden creado temporal. El teólogo luterano Dietrich Bonhöffer, en una carta escrita desde la cárcel durante la II Guerra Mundial, lo dijo de un modo típicamente suyo: «La Iglesia es iglesia solo si existe para los otros»¹⁴.

La Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, de Pablo VI (1973) explica que la misión de la Iglesia se identifica con la de Cristo. Nace de la misión de su Señor. Leamos un pasaje: «“el mandato de evangelizar a todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia”, tarea y misión que los vastos y profundos cambios de la sociedad actual no hacen menos urgente. Evangelizar es, en efecto, la gracia y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar, ser el canal del don de la gracia, reconci-

12. *Lumen gentium*, n. 48a.

13. SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* XVIII, 51,2, en *Lumen gentium*, n. 8d.

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

liar a los pecadores con Dios, perpetuar el sacrificio de Cristo en la Santa Misa, que es el memorial de su muerte y de su gloriosa resurrección»¹⁵. No faltan afirmaciones similares en otros documentos de la Iglesia, de modo particular en la encíclica *Redemptoris missio* (1990), de Juan Pablo II, y en la reciente nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Sobre algunos aspectos de la evangelización*¹⁶.

En resumen, es el desarrollo de la *misión* de la Iglesia –extensión en el tiempo y en la historia de la misión que Cristo recibió del Padre– lo que en definitiva la hace reconocible como Iglesia, es más, lo que tira de ella y le da vida, lo que expresa cada vez más su belleza materna.

A la luz de lo dicho hasta ahora, es útil leer nuevamente el proemio de la constitución *Lumen gentium*, varias veces citada: «Cristo es la luz de las gentes, y este santo Sínodo (...) desea que la luz de Cristo, reflejada sobre el rostro de la Iglesia, ilumine a todos los hombres, anunciando el Evangelio a toda criatura (...) Y puesto que la Iglesia es en Cristo como un sacramento, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (...) [el Concilio] se propone ilustrar con mayor claridad a sus fieles y al mundo entero su naturaleza y su misión universal»¹⁷. Dicho en pocas palabras, ya que la misión de la Iglesia no es otra que la de Cristo, el Concilio quiere asegurar que la Iglesia, en el contenido y en la dinámica de su actuar visible, en su presencia en el mundo, refleje del modo más fiel posible su naturaleza, que nace de la luz y de la fuerza salvífica de su Señor.

1.3. Misión y estructura fundamental de la Iglesia

Antes de pasar más adelante, conviene hacer una observación importante. El teólogo católico Karl Rahner, en su eclesiología, ha querido tomarse en serio lo que acabamos de decir: que es la misión de la Iglesia lo que debe determinar su estructura fundamental, su modo concreto de actuar, las metas que debe alcanzar; y no al contrario. De este modo

15. PABLO VI, exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 14. La cita interna está tomada de la declaración de los Padres sinodales durante el Sínodo sobre la evangelización celebrado en 1974, n. 4.

16. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota sobre algunos aspectos de la evangelización* (3.XII.2007).

17. *Lumen gentium*, n. 1a.

se expresa la inherente vitalidad de la Iglesia para que pueda responder con celeridad y eficacia a los desafíos de cada época, de cada cultura, de cada situación. Por esta razón Rahner habla, por ejemplo, de la sacramentalidad de la Iglesia *como tal* (la Iglesia es *Ursakrament*), relativizando al mismo tiempo el valor de los sacramentos singularmente considerados, que surgen y se configuran en dependencia indirecta de Cristo¹⁸. In pocas palabras, la misión sería la sustancia, la estructura, el accidente.

Sin embargo, la estructura de la Iglesia no se debe subordinar a su misión de un modo tan radical como sugiere el planteamiento relativizante de Rahner. Es más, la estructura debería evidenciar y expresar la misión, en su contenido y en sus modalidades¹⁹. Dicho de otro modo, no nos ha sido entregada por Cristo solo la misión, sino también la estructura (en sus rasgos fundamentales). Se trata de una consecuencia ineludible de la estricta continuidad que existe entre la misión de Cristo y la de la Iglesia²⁰. En efecto, hay verdaderas y propias *acciones de Cristo* que se dan directamente en la vida de la Iglesia, concretamente en la celebración de cada uno de los sacramentos y en la predicación autoritativa de la palabra de Dios. No son simples acciones de la Iglesia, fruto de iniciativas que esta puede programar según las circunstancias; son acciones de Cristo, que la Iglesia no solo celebra, sino que acoge.

Podemos decir, así, que mientras que el *actuar visible* de la Iglesia se nos presenta de modos muy variables a lo largo de la historia, su *estructura* fundamental debe ser siempre la misma, en cuanto expresa el contenido y las modalidades de su misión. Entonces, ¿cómo evidencia y expresa la Iglesia del modo más adecuado su misión en su estructura fundamental? Se trata de una cuestión de gran alcance, que no podemos tratar detalladamente en esta sede. El decreto *Apostolicam actuositatem* del Concilio Vaticano II responde de manera densa a la pregunta: «La

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

19. Sobre el tema de la estructura fundamental de la Iglesia, cfr. P. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, en A. ZIEGENAUS, F. COURTH, P. SCHÄFER (eds.), *Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65 Geburtstag*, P. Pattloch, Aschaffenburg 1985, pp. 237-246.

20. SAN JOSEMARÍA, *Es Cristo que pasa*, n. 106c, afirma que «no es posible separar en Cristo su ser de Dios-Hombre y su función de Redentor»; cfr. *ibidem*, n. 122. Análogamente puede decirse lo mismo de la Iglesia.

misión de la Iglesia tiene como fin la salvación de los hombres, que se alcanza con la fe en Cristo y con su gracia. Por eso el apostolado de la Iglesia, y de todos sus miembros, se dirige ante todo a manifestar al mundo el mensaje de Cristo con la palabra y con los hechos, y a comunicar su gracia. Esto se lleva a cabo principalmente con el ministerio de la palabra y de los sacramentos, encomendado de modo especial al clero, y en el cual también los laicos tienen que desempeñar su parte importantísima, siendo “cooperadores de la verdad” (3 Jn 8). Especialmente en este orden el apostolado de los laicos y el ministerio pastoral se complementen mutuamente...»²¹.

1.4. El binomio estructural ministro-fiel

Este pasaje conciliar contiene, en mi opinión, los elementos fundamentales de la estructura originaria de la Iglesia que Cristo fundó y en la cual actúa aún hoy por el Espíritu. El ministro sagrado, el sacerdote, hace presente a Cristo de modo inmediato y directo: sólo él puede hacerlo. En el sacerdote Cristo actúa directamente. Sin embargo, la misión santificadora de la Iglesia debe, forzosamente, incidir sobre el mundo, creado por Dios, si bien dañado por el pecado, en toda su amplitud y complejidad, material y espiritual. Y es aquí donde el papel del laico se hace imprescindible. Se comprende que la *Lumen gentium* haya querido hablar de la *índole secular*, que distingue la actuación de los fieles laicos en la Iglesia y en el mundo, una expresión recogida en la exhortación postsinodal *Christifideles laici*²². «El apostolado de los laicos y el ministerio pastoral se complementen mutuamente», decía el texto recién citado

21. Decr. *Apostolicam actuositatem* (1965), n. 6a. El mismo decreto explica los aspectos «temporales» de esta misión: «La obra de la redención de Cristo, que de suyo tiende a salvar a los hombres, comprende también la restauración incluso de todo el orden temporal. Por tanto, la misión de la Iglesia no es sólo anunciar el mensaje de Cristo y su gracia a los hombres, sino también impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico» (n. 5a); «La Iglesia ha nacido con el fin de que, por la propagación del Reino de Cristo en toda la tierra, para gloria de Dios Padre, todos los hombres sean partícipes de la redención salvadora, y por su medio se ordene realmente todo el mundo hacia Cristo. Toda la actividad del Cuerpo Místico, dirigida a este fin, se llama apostolado, que ejerce la Iglesia por todos sus miembros y de diversas maneras; porque la vocación cristiana, por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado» (n. 2a); cfr. también nn. 5 y 7.

22. Cfr. JUAN PABLO II, exh. ap. *Christifideles laici* (1997), que cita *Lumen gentium*, n. 31.

de *Apostolicam actuositatem*²³. En efecto, para que la Iglesia pueda llevar a cabo la misión de Cristo *hacia el mundo* de modo adecuado, el fiel laico tiene una necesidad absoluta del ministerio sacerdotal²⁴, para llegar a ser cristiano y sobre esa base poder ejercer su sacerdocio real ante el mundo. Por su parte, el sacerdote «necesita» al «fiel»: ante todo, porque su ministerio se realiza en función de la santificación de los fieles (de lo contrario sería superflua su ordenación); y además porque no le es posible (ni conviene) llevar adelante todos los aspectos de la misión de la Iglesia en medio del mundo²⁵.

En resumen, en el binomio fundamental sacerdote-fiel se cifra desde los tiempos del Nuevo Testamento la estructura fundamental de la Iglesia de Cristo²⁶, lo que hace posible el desarrollo de su misión en medio de las circunstancias más diversas.

2. LA MISIÓN DEL OPUS DEI

Hace veinticinco años, el 19 de marzo de 1983, se ejecutó la Bula papal *Ut sit*, con la que, el 28 de noviembre anterior, el Santo Padre Juan Pablo II había erigido el Opus Dei en prelatura personal²⁷. Seguiremos el desarrollo de este breve y denso documento para identificar los aspectos centrales de la misión de la prelatura, de su estructura y, en consecuencia, de su inserción en la Iglesia.

23. *Apostolicam actuositatem*, n. 6a. Sobre la articulación entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común, cfr. P. RODRÍGUEZ, *Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia*, en «Romana» 3 (1987), 162-176. Cfr. también *Lumen gentium*, n. 10b, que habla de las dos expresiones del único sacerdocio de Cristo ordenadas *ad invicem*.

24. Cuando se habla aquí del «sacerdote» se entiende toda la estructura jerárquica ministerial-sacramental en la Iglesia: los diáconos y los sacerdotes en cooperación con sus obispos, que a su vez están unidos al Colegio de los obispos bajo el primado del Sucesor de Pedro y que actúa principalmente a través de los siete sacramentos y la palabra de Dios.

25. En esta breve explicación se entiende que no pretendemos presentar simplemente al laico como el hombre del mundo y al sacerdote como el hombre de lo sacro. No obstante, ciertamente, algunas actividades sacras son inconvenientes para los fieles laicos (algunas, imposibles), y algunas actividades «mundanas» son impropias para los ministros sagrados.

26. Sobre el tema, brevemente, cfr. mi estudio «*Gli stati di vita del cristiano*». *Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar*, en «Annales Theologici» 21 (2007), 61-100, especialmente pp. 92 ss.

27. La *Ut sit* fue publicada en AAS 75 (1983), 423-425. Para una explicación del largo *iter* jurídico del Opus Dei, cfr. el imprescindible libro de A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J.L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Eunsa, Pamplona 1989.

2.1. La finalidad de la erección del Opus Dei en prelatura personal

En el proemio de la *Lumen gentium* se habla de la acuciante necesidad de que la Iglesia refleje ante los hombres, del modo más fiel y eficaz posible, la luz de Cristo que la ilumina y su fuerza salvífica que la llena. «Las condiciones de nuestro tiempo –prosigue la constitución conciliar– hacen más urgente este deber de la Iglesia, a fin de que todos los hombres (...) puedan (...) conseguir una plena unidad en Cristo»²⁸. Las primeras palabras de la *Ut sit* presentan, a mi juicio, una respuesta a esta voluntad de los padres conciliares expresada en el proemio y, quizá, cierto reflejo de este: «Con grandísima esperanza –se lee–, la Iglesia dirige su solicitud materna y su atención al Opus Dei, que el Siervo de Dios Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer fundó por inspiración divina en Madrid el 2 de octubre de 1928, con el fin de que sea (*Ut sit*) siempre un instrumento válido y eficaz de la misión salvífica que la Iglesia lleva a cabo para la vida del mundo»²⁹. El mismo documento explica que, veinte años antes, San Josemaría Escrivá pidió que se aplicara a la Obra una configuración eclesial adecuada a ella, «teniendo en cuenta la naturaleza teológica y originaria de la institución y para favorecer una mayor eficacia apostólica»³⁰.

Dicho brevemente, la erección del Opus Dei en prelatura personal es un acto que está en plena consonancia con el espíritu que inspiraba la reflexión eclesiológica del Concilio Vaticano II: asegurar que la Iglesia, en su actuación visible, sea un reflejo fiel de la acción salvífica e iluminante de Cristo.

2.2. La misión de la prelatura del Opus Dei

Seguidamente, la *Ut sit* expresa de manera sucinta los elementos fundamentales de la misión, de la historia y del espíritu del Opus Dei. Es interesante advertir que desde el principio se ha querido presentar la naturaleza de la Obra y su inserción en la Iglesia precisamente a partir de su *misión*. Leemos en el segundo párrafo de la *Ut sit*: «Desde sus comienzos (...) esta institución se empeñó, no solo en iluminar con luces

28. *Lumen Pentium*, n. 1a.

29. *Ut sit*, en AAS, cit., p. 423.

30. *Ibidem*.

nuevas la misión de los laicos en la Iglesia y en la sociedad humana, sino también en realizarla en la práctica, así como en traducir en realidad vivida la doctrina de la llamada universal a la santidad y a promover entre todos los grupos sociales la santificación del trabajo profesional y a través del trabajo profesional»³¹. Cuatro son, por tanto, los elementos en los que el Opus Dei se ha empeñado, según el documento: *iluminar* la misión de los laicos en la Iglesia y en la sociedad; *realizar* esta misión de modo concreto; *traducir en realidad* la llamada universal a la santidad; *promover* la santificación del trabajo.

Se trata, claramente, de elementos que corresponden a lo que la Iglesia ha enseñado en los documentos conciliares respecto a la misión que Cristo le ha confiado: piénsese, de modo particular, en la doctrina de la llamada universal a la santidad en la *Lumen gentium*, en la doctrina de la santificación del mundo y del trabajo en la *Gaudium et spes*, y en el apostolado de los laicos en *Apostolicam actuositatem*. No obstante, la peculiaridad del empeño del Opus Dei respecto a la enseñanza conciliar, según la *Ut sit*, no es tanto la novedad de su mensaje como el hecho de que la Obra se esfuerza en *poner en práctica* la misión de la Iglesia, en promover su efectiva realización, en «servir a la Iglesia como la Iglesia quiere ser servida»³², como repetía con frecuencia San Josemaría. No es que la Obra se dedique a ofrecer una nueva profundización teórica al mensaje conciliar, ni que añada elementos nuevos, sino que contribuye, junto a otros creyentes cristianos, a ponerlo en práctica.

Al mismo tiempo, si se habla de la «novedad» del Opus Dei, debe entenderse en el sentido de la expresión de San Josemaría: es «viejo como el Evangelio, y como el Evangelio nuevo»³³. En efecto, a través de la práctica vivida de vida santa de sus fieles (la *Ut sit* dice: «santificación del trabajo y a través del trabajo»), se enriquece y desarrolla ulteriormente la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma. La *Ut sit* afirma, en efecto, que el empeño del Opus Dei «ilumina con luces nuevas la misión de los laicos en la Iglesia y en la sociedad». Así, la Obra, desde su fundación, ha ayudado y ayuda a la Iglesia a comprenderse a sí misma

31. *Ibidem*.

32. «El único deseo del Opus Dei y de cada uno de sus hijos es servir a la Iglesia como Ella quiere ser servida, dentro de la específica vocación que el Señor nos ha dado». SAN JOSEMARÍA, *Carta* 31.V.1943, n. 1.

33. SAN JOSEMARÍA, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 24c.

cada vez mejor, a recordar la llamada universal a la santidad, a manifestar cada vez más su verdadera naturaleza.

Podemos decir, pues, en resumen que la misión del Opus Dei coincide sustancialmente con la de la Iglesia. Quiere ser, simplemente, una pequeña parte de la Iglesia³⁴.

2.3. La estructura adecuada

Para poder llevar a cabo de modo eficaz su misión, el Opus Dei necesita una estructura operativa fundamental conforme a la de la Iglesia misma. En realidad, antes de la erección del Opus Dei en prelatura personal existía ya esa estructura fundamental. Es más, desde el comienzo el Fundador vio la Obra como una conjunción de sacerdotes y laicos unidos entre ellos por vocación y misión³⁵. En efecto, para poder desarrollar su misión de modo eficaz y duradero, aun adaptándose a las diversísimas circunstancias de los países y de las culturas, la estructura de la prelatura debería reflejar ese binomio estructural ministro-fiel laico que caracteriza a la Iglesia misma. El Opus Dei actúa, leemos en el tercer párrafo de la *Ut sit*, «como un organismo apostólico formado por sacerdotes y laicos, hombres y mujeres, que es al mismo tiempo orgánico e indiviso, es decir, una institución dotada de unidad de espíritu, de fin, de régimen y de formación»³⁶. «Formada por sacerdotes y laicos»: en esta sencilla expresión puede identificarse la estructura fundamental de la prelatura del Opus Dei.

3. EL OPUS DEI EN LA MISIÓN DE LA IGLESIA

Para precisar algunos aspectos de la naturaleza del Opus Dei, en esta última parte de mi intervención querría considerar dos cuestiones específicas (hay otras), que se refieren a la misión y a la estructura de la pre-

34. «Una partecica de la Iglesia», decía el Fundador. Cfr. A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El fundador del Opus Dei*, vol. 2, Rialp, Madrid 2002, p. 599.

35. Aun siendo de manera eminente una realidad eclesial dedicada a la promoción del laicado, la necesidad de la presencia del sacerdote dentro de la Obra era sentida por San Josemaría desde el principio. Cfr. A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El fundador del Opus Dei*, vol. 1, Rialp, Madrid 1997, pp. 444 ss.

36. *Ut sit*, en AAS, cit., p. 423.

latura, para ver si se integra o no de modo armónico y con continuidad en la misión de la Iglesia³⁷.

1. Es bien sabido que la *santificación del trabajo profesional*, en sus múltiples aspectos³⁸, se sitúa en el centro mismo de la vida espiritual y apostólica de los fieles de la prelatura del Opus Dei. Pero ¿puede decirse que el trabajo como tal, incluso llevado a cabo cristianamente, pertenece en sentido pleno a la misión de la Iglesia? ¿No se tratará de un aspecto particular de la vida de *algunos cristianos*, que se santifican a través del trabajo, dejando abiertos espacios alternativos como caminos equivalentes hacia la santidad cristiana? Dicho de otro modo, ¿se podría pensar que la santificación del trabajo, aun siendo central para el Opus Dei, es un fenómeno teológicamente marginal en la vida de la Iglesia?

2. Otra cuestión. La jurisdicción que ejerce el Prelado del Opus Dei sobre los fieles que pertenecen a la prelatura es de tipo *personal*, como indican los mismos términos «prelatura personal». Y esto se aplica no solo a los sacerdotes incardinados, sino también, citando de nuevo la *Ut sit*³⁹, a los laicos que «se dedican a las obras apostólicas de la misma prelatura (...) para el cumplimiento de las peculiares obligaciones que han asumido con vínculo jurídico mediante un acuerdo con la prelatura». La jurisdicción que la Iglesia ejerce sobre la gran mayoría de los fieles, en cambio, es de tipo territorial. En efecto, la pertenencia a una Iglesia particular se da normalmente mediante el domicilio o cuasidomicilio⁴⁰. Podría parecer, por tanto, que la pertenencia a la prelatura ha de distinguirse de la pertenencia a la Iglesia en general, al menos desde el punto de vista jurídico.

A partir de estas dos consideraciones se plantea la pregunta: ¿se trata de elementos particulares que las personas que pertenecen al Opus Dei deben asumir, pero que no tienen mucho que ver con la misión más amplia de la Iglesia, o con la pertenencia de los fieles laicos a ella? En otras palabras, ¿es posible que la incorporación a la prelatura del Opus Dei, especialmente la de los laicos, adquiera un carácter marginal, o incluso

37. La Obra, decía el Fundador, debía «tirar del carro en la dirección que señale el Obispo»: cfr. A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El fundador del Opus Dei*, vol. 3, Rialp, Madrid 2003, p. 202.

38. El Fundador del Opus Dei habla de la necesidad de santificar el trabajo, de santificarse en el trabajo y de santificar a los demás por medio del trabajo. Cfr. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 10; homilía *En el taller de José*, en *Es Cristo que pasa*, nn. 45-49.

39. *Ut sit*, III, en AAS, cit., p. 425.

40. Cfr. Código de Derecho Canónico, cc. 12 § 3, 102; 372 § 1.

conflictivo, respecto a la pertenencia a la propia Iglesia particular, o se mueve, por el contrario, en la misma dirección?

1. Consideremos en primer lugar la cuestión de la santificación del trabajo. Es un hecho que la reflexión teológica católica respecto al trabajo es escasa y, en buena medida, negativa, también en los últimos siglos⁴¹. En cambio, la teología protestante ha apuntado algunos elementos más positivos sobre la cuestión⁴². No obstante, la aportación de mayor peso a la teología del trabajo proviene, en mi opinión, del campo bíblico, concretamente con la ampliación de la valencia teológica de la descripción genesiaca del hombre, «hecho a imagen y semejanza de Dios» (Gn 1,26). Esta definición del hombre es plenamente acogida en el Nuevo Testamento⁴³, en los Padres de la Iglesia y en la gran tradición teológica⁴⁴. Sin embargo, ha sido interpretada tradicionalmente en términos espirituales, referidos al alma humana, a sus facultades y a la actividad contemplativa del hombre. El texto del Génesis, sin negar este aspecto bien avalado por la historia de la teología, hace notar que la consecuencia inmediata del pasaje «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» es la urgente invitación a «dominar» la tierra. La invitación va acompañada de la bendición divina para que esa actividad resulte fructífera y para que el hombre pueda crecer y multiplicarse sobre la tierra. En otras palabras, la misión original y originaria del hombre se lleva a cabo mediante el trabajo humano, participación de algún modo en el poder con que Dios ha creado el mundo⁴⁵ y, por medio de Cristo, lo llevará a pleno cumplimiento⁴⁶.

41. Sobre los momentos principales de la historia de la teología del trabajo, cfr. J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, 8ª ed., Palabra, Madrid 1981.

42. Cfr. C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, pp. 211-302; cfr. también M. MIEGGE, *Vocation et travail: essai sur l'éthique puritaine*, Labor et Fides, Gêneve 1989; V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano-Napoli 1979.

43. Es más, en la vida de trabajo de Cristo la imagen de Dios ha alcanzado su máxima expresión (cfr. Col 1,15).

44. Cfr. el estudio de 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.

45. El Génesis llama a la obra de la creación «trabajo» (Gn 2,1-3). Igualmente, San Josemaría habla del trabajo humano como participación en el poder creador de Dios: cfr. *Amigos de Dios*, n. 57.

46. Sobre la creación del hombre «a imagen de Dios» y el destino humano de dominar la tierra, cfr., por ejemplo, D.T. ASSELIN, *The Notion of Dominion in Genesis 1-3*, en «Catholic Biblical Quarterly» 15 (1954), 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*, en «Journal of Biblical Literature» 91 (1972), 298-304.

En efecto, el propio San Josemaría supo encontrar en el *ut operaretur* del Génesis (Gn 2,15), entendido cristológicamente, la base de la teología del trabajo⁴⁷.

Más allá de la dinámica inmediata del trabajo humano es preciso decir, pues, que la misión encomendada al hombre desde el principio –misión renovada por Cristo mediante la redención– se desarrolla a través de su actividad trabajadora en el mundo, mientras trata de establecer, siempre subordinado a Dios y con su ayuda, la soberanía divina sobre todas las cosas, para que al fin Dios «sea todo en todas las cosas» (1Co 15,28). Dicho de otro modo, el trabajo santificante y santificado no es una actividad marginal en la vida del cristiano. Al contrario, es la vocación original del hombre.

2. Por cuanto respecta a la cuestión de la *jurisdicción personal y territorial*, justo es decir que la raíz de toda jurisdicción sobre las personas en la Iglesia es la pertenencia a Cristo, Cabeza del Cuerpo Místico, con quien cada uno está unido personalmente a través de la fe eclesial. Toda jurisdicción eclesiástica se basa, por tanto, en una realidad personal o, mejor, interpersonal. De este modo el creyente se relaciona con Dios en Cristo en la fe por medio de la comunidad de la Iglesia⁴⁸. Son interesantes, a este respecto, los autores que presentan a la Iglesia misma precisamente como «persona»⁴⁹. Es un hecho que el decreto *Christus Dominus*⁵⁰ y el Código de Derecho Canónico⁵¹ no hablan de la naturaleza propiamente te-

47. SAN JOSEMARÍA, homilía *Trabajo de Dios*, en *Amigos de Dios*, n. 57a. El mismo San Josemaría escribe: «El trabajo es la primera vocación del hombre, es una bendición de Dios» (*Surco*, n. 482).

48. Se trata de un aspecto de la eclesiología puesto de relieve por H. DE LUBAC, en su obra de 1958 *Cattolicismo: aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1979.

49. Cfr. el libro de J. MARITAIN, *La Chiesa del Cristo: la persona Della Chiesa e il suo personale*, Morcelliana, Brescia 1977.

50. Cfr. *Christus Dominus*, n. 11.

51. El c. 372 § 1, en cambio, hace referencia a la pertenencia territorial. Sobre el origen de este canon cfr. el octavo principio directivo para la revisión del Código de Derecho Canónico: *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, en *Communicationes* 1 (1969), 84, donde se lee: «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 presbyterii pasceda conceditur...". Cum tamen in determinanda Populi Dei 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». Sobre la importancia de este principio, cfr. los estudios de A.M. Punzi Nicolò, G. Dalla Torre, J.I. Arrieta, J. Miras, en J. CANOSA (ed.) *I principi per la revisione*

territorial de la Iglesia particular⁵². La Iglesia particular aparece, si acaso, como presente «en» un territorio. Se prefiere la expresión *portio populi Dei*⁵³. Una posible prioridad de fondo de la jurisdicción territorial sobre la personal podría darse solamente en un contexto teológico, actualmente superado, que de algún modo identifique el Reino de Dios con el reino terreno. Cualquiera puede ver que el hecho más bien reciente de la globalización ha descartado la viabilidad de esa prioridad.

Al mismo tiempo, entre la jurisdicción personal y la territorialidad existe una continuidad significativa. En efecto, los creyentes, unidos con Dios mediante la Iglesia, que les da la vida divina, actúan –o al menos deben actuar– sobre el mundo para santificarlo y contribuir al establecimiento en él de la soberanía de Dios. La vida del cristiano se contextualiza normalmente, por tanto, respecto a un territorio. Se comprende, en consecuencia, que la índole personal de la pertenencia a la Iglesia se exprese generalmente de manera territorial, siempre teniendo en cuenta la advertencia joannea según la cual los cristianos «están en el mundo pero no son del mundo» (cfr. Jn 17,16). Están en el mundo para santificarlo, para transformarlo. De ese modo contribuyen a establecer sobre la tierra, si bien de modo parcial e imperfecto, la soberanía de Dios que llegará a su plenitud en el tiempo escatológico.

Algunos autores sugieren la idea de que, más que un territorio, la Iglesia particular es expresión de un «espacio cultural» determinado y constituido por un conjunto de múltiples relaciones sociales y personales⁵⁴. Se trata de una visión válida y actual desde muchos puntos de vista; no obstante, podría también manifestar una comprensión unilateralmente «asociativa» de la Iglesia, entendida como un grupo de personas que se autoconstituyen en «iglesia» sobre la base de sus preferencias espirituales o culturales comunes. Y esto no es suficiente. Como hemos visto, la Iglesia no solo agrupa en sí a los creyentes, sino que los en-

del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II, Giuffrè, Milano 2000, pp. 549-666; y también P. ERDŐ, P. SZABÓ (eds.), *Territorialità e personalità nel 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.

52. Como se hacía en otros tiempos: cfr., por ejemplo, las expresiones de SAN AGUSTÍN, *Epist.* 209, 8; INOCENCIO I, *Epist.* 40.

53. *Christus Dominus*, n. 11a.

54. Cfr., por ejemplo, los libros de M. SPINDLER, *Pour une théologie de l'espace*, Nèuchâtel 1968; G. SILVESTRI, *La chiesa locale, «soggetto culturale»*, Dehoniane, Roma 1998, pp. 121-153.

gendra a la vida divina como Madre⁵⁵. Es decir, el «personalismo» que fundamenta la jurisdicción de la Iglesia sobre sus fieles no viene «de la base», sino de Cristo, que en la Iglesia «regenera al género humano y lo reúne en la unidad»⁵⁶.

En pocas palabras, aunque la pertenencia a la Iglesia venga cifrada de modo territorial (o cultural), se trata en todo caso de una expresión agible de una pertenencia más de fondo, de naturaleza completamente personal. Por esta razón no puede existir ninguna conflictividad *a priori* entre la pertenencia a la Iglesia local y una jurisdicción de carácter personal como un ordinariato militar o una prelatura personal. Es más, la pertenencia del fiel al Opus Dei se expresa de manera marcadamente «territorial», no solo porque los fieles pertenecen con pleno título a su propia Iglesia local, sino también porque buscan la santificación propia y de los demás a través de su *plena inserción*, dinámica y apostólica, en esa precisa Iglesia local, y no a pesar de esa inserción. La pertenencia a la Obra, por tanto, refuerza la pertenencia del fiel del Opus Dei a la Iglesia local.

4. CONCLUSIÓN

Hemos visto que la actividad de la Iglesia, variadísima a lo largo de los siglos y en las circunstancias humanas más diversas, tiene sin embargo una misión de fondo y una estructura que la refleja, ambas dadas por Cristo. Después, siguiendo los elementos principales de la Bula *Ut sit* de Juan Pablo II, hemos dicho que la misión del Opus Dei, «una *partecica* de la Iglesia», comparte plenamente tanto la misión como la estructura ministros-fieles de la Iglesia. Finalmente, hemos visto que los elementos específicos de la prelatura del Opus Dei –hemos considerado solo algunos– no son incompatibles con la plena presencia de la Obra en la Iglesia, al contrario, se integran armónicamente en ella.

55. Cfr. *supra* notas 8 y 9 y el texto correspondiente.

56. *Unitatis redintegratio*, n. 2a.