

## CAPITOLO NONO

### VALUTAZIONE GENERALE

A questo punto è possibile ripercorrere l'*iter* della evoluzione giuridica dell'*Opus Dei* e cercare di comprendere che cosa essa abbia significato per l'istituto stesso e per le sue relazioni con la Chiesa e la società. La crisi giuridica (204) è certamente una delle più gravi che lo abbiano toccato, e porta a cercare di individuarne il punto neuralgico.

L'obbligatorio punto di partenza sono le affermazioni secondo cui la prospettiva di seguire i consigli evangelici per i membri dell'*Opus Dei* e di entrare nello stato canonico di perfezione esulava dal primitivo progetto di Escrivá. Egli si sarebbe, quindi, adattato ai tempi (205), avrebbe accettato le soluzioni giuridiche che il momento

---

(204) Questa crisi ha senza dubbio avuto dei riflessi anche sul reclutamento e sono certamente molti coloro che hanno lasciato l'*Opus Dei*. Secondo STEIGLEDER, *Das «Opus Dei»...*, p. 267, e per quanto riguarda la Germania, « ... Man kann aber wohl davon ausgehen, dass zumindest in Deutschland ungefähr 35-50 Prozent der Mitglieder die Vereinigung wieder verlassen haben ». Allo stato attuale, è praticamente impossibile avere dati anche semplicemente orientativi. C'è, infatti, la grossa difficoltà che, mentre, come regola generale, per i membri della classe interna degli istituti secolari di diritto pontificio era necessaria la licenza della S. Sede per l'uscita dall'istituto, l'*Opus Dei* aveva, al riguardo, un privilegio, cioè il «Padre», aveva la facoltà di dispensare anche dalla «fedeltà» o vincoli perpetui. (La dottrina comune sulla uscita dagli istituti secolari è presentata da L.-G. [A. LARRAONA - A. GUTIÉRREZ], *Iurisprudentiae pro institutis saecularibus hucusque conditae summa lineamenta*, in *De institutis saecularibus...*, pp. 231-2. Per l'*Opus Dei* cf. *Constitutiones...*, 1950, n° 99 § 1: «Emissa fidelitate, si agatur de voluntario discessu sociorum ab Instituto, unus dispensat Pater»).

(205) L'ipotesi dell'adattamento è presente un po' in tutti gli scritti dei membri dell'*Opus Dei*. Fra i tanti cf. D. LE TOURNEAU, *L'Opus Dei en Prélature personnelle...*, p. 303: «Cependant le statut d'Institut séculier ne correspondait pas intégralement à la nature de l'*Opus Dei*, car le Fondateur avait dû, pour obtenir ce statut, concéder sur quelques points, notamment la profession des conseils évangéliques par un engagement privé... »; e PRADA (*o. c.*, p. 549) che qualifica lo stesso *decretum laudis* del 1947 come «solución jurídica de compromiso» tras la promulgación de la Consti-

offriva», le meno in disaccordo con il suo progetto iniziale; non sarebbe stato contento dello statuto come «istituto secolare», perché non teneva conto del carattere laicale della sua Opera; si sarebbe piegato ad accettare i privilegi (206), poiché non c'era altra via per rendere più confacente la realtà del suo istituto a come egli l'aveva visto, in maniera del tutto chiara, nella illuminazione del 1928.

I documenti che si è potuto raccogliere e quanto precedentemente esposto, però, non inducono ad accettare a occhi chiusi questa interpretazione del passato. C'è, anzitutto, il fatto che il ripensamento avviene solo dopo il 1962 (o dopo il 1958, in base alla «lettera» riportata in appendice, doc. n° 41), cioè dopo che Escrivá ha manifestato ufficialmente il suo desiderio di trovare una struttura giuridica per l'*Opus Dei* diversa da quella degli istituti secolari, quindi in un periodo sospetto per accreditare la veridicità delle affermazioni. Sol che si ripensi anche un momento alla evoluzione dell'*Opus Dei*, al suo desiderio più volte espresso (nei documenti) di seguire i consigli evangelici (cui poteva benissimo rinunciare se l'ideale restava quello dei primi cristiani), alla rigida vita comune imposta ai numerari (e che non fu voluta da altri istituti secolari proprio per esigenze di secolarità), agli indulti che non vengono concessi se non sono chiesti, al carattere forzatamente pubblico di tante sue opere collettive (non assunte da altri istituti secolari proprio per rispettare la secolarità e agire nelle normali professioni e impieghi come semplici cittadini), all'orgoglio - più volte manifestato - di essere stato il primo istituto secolare nella Chiesa, alle tante lettere commendatizie raccolte per accelerare la pratica dell'approvazione e superare le incertezze della S.C. dei Religiosi (di solito molto più lenta nell'approvare gli istituti di quanto abbia fatto con l'*Opus Dei*), al giudizio verso il ma-

---

tución Apostolica *Provida Mater Ecclesia*». E ancora D. LE TOURNEAU, *L'Opus Dei*, Parigi 1984, p. 59, secondo il quale l'approvazione del 1947 come istituto secolare « ... ne pouvait être que provisoire, de l'avis du fondateur », e persino che anche «des documents ultérieurs du Saint-Siège parleront de la solution "la moins inadéquate", compte tenu de ce qui était possible à l'époque». Ora tutte queste affermazioni hanno bisogno di essere precisate, distinguendo bene in quale anno Escrivá parla di «provvisorietà» dell'approvazione e quando i documenti della S. Sede accettano la spiegazione di Escrivá, e ciò al fine di evitare confusioni.

(206) Così, fra i tanti, anche J. I. ARRIETA, *L'atto di erezione...*, p. 100: « ...l'*Opus Dei* non è più, neppure de iure, un istituto secolare, figura nella quale la peculiare realtà pastorale di questa istituzione trovava posto solo tramite la scomoda via dei privilegi, che non si desideravano».

trimonio, espresso da Escrivá in *Cammino*, ove egli mostra la chiara preferenza per il celibato, caratteristica «dello stato maggiore di Cristo», ecc.: è difficile non chiedersi se, in questa reinterpretazione del proprio passato, l'*Opus Dei* non trascuri alcuni elementi che gli erano propri.

A favore della trasformazione giuridica c'è, comunque, il fatto che essa è stata chiesta dallo stesso fondatore, e, sotto questo aspetto, l'*Opus Dei* si trova in una posizione privilegiata di fronte ad altre istituzioni, che la trasformazione maturano a distanza di anni dalla morte del fondatore, con maggiori difficoltà e rischi. E c'è ancora il fatto che, già dal 1965, lo stesso *Cammino* non è più considerato come il codice che contiene tutta la spiritualità dell'*Opus Dei* (207), la quale è più vasta e tiene conto di scritti e lettere inediti del fondatore. Per cui si può supporre che Escrivá stesso abbia conosciuto una evoluzione nel suo modo di considerare i consigli evangelici, diversa dalla preferenza manifestata nei primi testi giuridici di fondazione dell'*Opus Dei*. Occorrerebbe, perciò, rendere noti altri documenti per avere un quadro più esauriente.

Perché l'*Opus Dei* ha chiesto la trasformazione da istituto secolare a prelatura personale? Per le opere che svolgeva? Molti istituti religiosi dirigono case editrici, stazioni-radio, residenze universitarie, missioni, parrocchie, case di esercizi spirituali, università; curano il loro apostolato presso i fedeli, un certo numero dei quali (sposati e non sposati) vengono aggregati ai rispettivi istituti sotto forme molto varie, ecc., alla stessa stregua dell'*Opus Dei*, se non in numero maggiore. Se poi le opere vengono svolte dai membri dell'*Opus Dei*, quindi secondo statuti che vedono i laici come responsabili, quale influsso esse hanno o possono avere sulla struttura canonica più generale dell'*Opus Dei*?

O si può forse addurre, come motivazione del cambiamento, il fatto che l'*Opus Dei* si era costituito lentamente in corpo elitario, diverso e (perché no?) anche un po' sopra gli altri, in una specie

---

(207) La tesi era stata formulata, la prima volta, da un membro dell'*Opus Dei*, P. RODRIGUEZ, «Camino» y la espi/ualidad del «Opus Dei», in *Teología espiritual* 9 (1965) 213-245; poi ripresa regolarmente in altri studi e Autori, e recentemente anche da PRADA (o.c., p. 427): «[Camino] ... no contiene toda la espi/ualidad del *Opus Dei*... ». Per una visione critica della spiritualità dell'*Opus Dei* si potrà vedere l'articolo di J. L. ARANGUREN, *La espi/ualité de l'«Opus De »: A propos d'une controverse*, in *Esprit*, nuova serie, aprile 1965, pp. 762-71.

di monolito in cui era difficile entrare per lo stile di vita che aveva adottato, e che questa sua posizione (che lo isolava nella Chiesa) è stata da esso sentita come un peso? O il gruppo laicale, ormai internazionalizzatosi, esigeva una struttura e rapporti di maggior collaborazione con le diocesi, i vescovi, gli altri cristiani? O forse l'*Opus Dei* voleva semplicemente liberarsi da qualsiasi etichetta di «stato di perfezione» (208), pur continuando i suoi membri a vivere, almeno come ideale, i consigli evangelici? Questo è certamente possibile, ma non spiega perché si siano chieste tante approvazioni e indulti, se bastava restare una associazione di semplici fedeli senza alcun riconoscimento giuridico, come nella Chiesa primitiva. E se bastava restare una associazione di semplici laici, perché l'*Opus Dei* non ha chiesto l'approvazione dal Consiglio dei laici, come hanno fatto il gruppo di «Comunione e Liberazione», fondato da don Luigi Giussani (209), o il gruppo «Seguimi»? (210). O il gruppo dei sacerdoti, già molto numeroso (oltre il migliaio), abbisognava di una struttura giuridica che tenesse conto del loro «stato clericale»?

O ancora: che peso dare alle motivazioni addotte per la trasformazione in prelatura personale e sopra sintetizzate nella particolare configurazione pastorale dell'*Opus Dei* e nel suo bisogno di secolarità? Come già si è visto, gli istituti secolari non riconoscono valida la critica alla loro secolarità. E per quanto riguarda l'indole pastorale? A parte il fatto che essa non è certamente presente alle origini dell'*Opus Dei* nella misura in cui lo è oggi, si deve notare che diversi istituti religiosi, sorti ancor prima di esso, svolgono analoghe attività apostoliche mediante un analogo tipo di struttura: c'è un solo fondatore; il ramo maschile (composto di chierici e laici) dirige centri, parrocchie, scuole ecc.; il ramo femminile cura anche la vita domestica nelle case dell'istituto maschile; viene promossa la vita di gruppi «aggregati» (laici e laiche) che seguono i consigli evangelici restando

---

(208) È significativo, ancora una volta, che anche l'Università di Navarra abbia pubblicato degli studi su questo tema. Cf. J. FORNÉS, *La noción de «status» en derecho canónico*, Pamplona 1975; ID., *El concepto de estado de perfección: consideraciones críticas*, in *Ius canonicum* 23 (1983) 681-711. Cf. anche la critica al concetto di «stato di perfezione» in: *Código de derecho canónico*, Pamplona 1983, p. 457 (commento di T. RINCON ai canoni riguardanti gli istituti secolari). Per una messa a punto: *DIP VIII*, voce «Stato di perfezione», in corso di pubblicazione.

(209) L. GIUSSANI - R. RONZA, *Comunione e Liberazione*, Milano 1976 (1ª ed.).

(210) Cf. la voce «Seguimi», in *DIP*, vol. VIII, in corso di pubblicazione.

nel mondo, senza obbligo, quindi, di vita comune, e collaborando in vario modo alle opere dell'istituzione; vi sono strutture apposite per seguire gli sposati, ecc.: potrebbero un domani questi istituti passare tra le prelature personali?

Come sempre in tali questioni, le risposte non soddisfano pienamente, e i dubbi restano tanti. E non si può neppure dire che la prelatura personale - in fondo, sempre elitaria - sciolga tutte le perplessità (211). Per cui vale la pena considerare l'evoluzione dell'*Opus Dei* da vari punti di vista.

Uno di questi, interessante, è stato recentemente proposto da Casanova (212), che ha distinto (sociologicamente) tra movimento e istituzione. Come movimento, l'*Opus Dei* sarebbe laicale, mondiale, aperto a tutti, e avrebbe finalmente annullato il dualismo tra religiosi e laici. Come istituzione, invece, cioè nelle forme giuridiche in cui si è inserito, l'*Opus Dei* sarebbe ancora elitario, un po' classista, insomma, ancora su un piano tradizionale. La difficile composizione dei due elementi, con la prevalenza ora dell'uno ora dell'altro, spiegherebbe le crisi e le difficoltà dell'*Opus Dei* nel corso della sua storia. Il problema, però, di questa interpretazione è che essa mal si accorda con i dati storici sin qui conosciuti, che mostrano, sin dall'inizio, un indirizzo dei membri verso la professione dei consigli evangelici, la prevalenza (almeno giuridica) del carattere clericale e l'orientamento piuttosto tardivo verso il «laicato»; potrebbe, insomma, spiegare un particolare periodo, ma non tutta la storia dell'*Opus Dei* dalle origini a oggi.

Certo, sussiste ancora la difficoltà di concretizzare intuizioni teologiche, che, di per sé, potrebbero essere vaste, ma che, per forza di cose, si restringono quando si tratta di realizzarle. Ma questo è un po' il fenomeno generale di tutti i fondatori, che hanno sempre paura di venir soffocati nelle formulazioni giuridiche. D'altro canto, è pure evidente che la visione teologica dei fondatori non è sempre la stessa. Nel caso dell'*Opus Dei*: Escrivá, respingendo chiaramente la struttura giuridica (come più che provato anche in questo studio), non voleva

---

(211) Si può vedere, ad es., quanto scrive J. BEYER, *Istituti secolari e movimenti ecclesiali*, in *Aggiornamenti sociali* 34 (1983) 181-200, secondo il quale l'*Opus Dei*, per la varietà dei suoi membri, è più un «movimento ecclesiale» che una prelatura personale (p. 195). E propone che anche ai «movimenti ecclesiali» sia data una legge-quadro, come la ricevettero, nel 1947, gli istituti secolari (p. 197).

(212) J. V. CASANOVA, *The First Secular Institute...*, citato.

realmente i voti, non voleva realmente la vita in comune, non distingueva tra massa ed *élite* (coloro che seguivano i consigli evangelici), come indicano i documenti?

È possibile, tuttavia, considerare la questione anche da un altro punto di vista e partire, per comodità, dal «riserbo-segreto» con cui l'*Opus Dei* aveva avvolto la sua fisionomia e la sua opera. Il segreto era convinzione comune al momento in cui Escriva lo propose per il suo istituto, e lo si comprende bene nella Spagna del tempo; ma anche p. Gemelli, la Barelli e tanti altri erano dello stesso avviso, e ritenevano il riserbo-segreto uno strumento essenziale per l'apostolato «di penetrazione», affidato ai membri degli istituti secolari. Esso venne, quindi, accettato senza difficoltà dalla S. C. dei Religiosi, che, del resto, condivideva la stessa mentalità. (Si sa, anzi, di Ordinari locali contrari al riconoscimento degli istituti secolari da parte della Chiesa, perché, in questo modo, essi venivano resi di pubblico dominio, mentre l'apostolato dei loro membri esigeva un'assoluta discrezione). Ma subito' si avvertì - anche in ambienti cattolici (213) - che questa tattica era piena di pericoli, che c'era il rischio di creare delle «potenze occulte», e che era preferibile conoscere con esattezza con chi si aveva a che fare. Si registrava, quindi, un'inversione di tendenza (che si andava maturando anche in Spagna con la fine del regime di Franco), che trovava espressione, nella società civile, nella libera adesione a partiti e sindacati di qualsiasi orientamento, con rappresentanze pubbliche in tutti gli ambienti; e nella Chiesa si manifestava, emblematicamente, nel programma fissato da don Luigi Giussani agli

---

(213) Una sintesi delle obiezioni al «segreto» da parte cattolica già in J. BEYER, *Les Instituts séculiers*, Bruges 1954, pp. 304-6. Il carattere «clandestino» di tanti istituti secolari ha indotto facilmente a chiamarli «partigiani» persino nel titolo di un libro: N. MARTIN, *Der Ordenspartisan. Zur Soziologie der Säkularinstitute in der katholischen Kirche*, Maisenheim am Glan 1969. È degno di nota rilevare che l'A. di questo volume è stato costretto a escludere una trattazione sull'*Opus Dei* proprio per mancanza di documenti: «Da es aber nicht möglich war, seine [dell'*Opus Dei*] Struktur usw. zu untersuchen... weil relevantes Material nicht zur Einsicht überlassen wurde, musste das *Opus Dei* in der Untersuchung ausser Betracht bleiben» (p. 87). Tra i tanti che si sono mostrati critici verso il «segreto» degli istituti secolari e dell'*Opus Dei* in particolare cf. H. URS VON BALTHASAR, *Integralismus*, in *Wort und Wahrheit* 18 (1963) 737-744; ID., *Friedliche Fragen an das «Opus Dei»*, in *Der christliche Sonntag* 16 (1964), n° 15, pp. 117-118; e da parte marxista: H. MOHR, *Das katholische Apostolat. Zur Strategie und Taktik des politischen Katholizismus*, Berlino 1962.

aderenti di «Comunione e Liberazione» (214), che dovevano essere orgogliosi di manifestarsi pubblicamente per quello che erano, come lo erano gli altri per partiti e sindacati, confrontandosi con la realtà. In altre parole, il riserbo-segreto veniva superato dagli eventi, e la Curia romana che, in pratica, non l'aveva accettato per i membri «esterni» delle congregazioni religiose in passato, preferendo uno stato «pubblico», aveva finito per accettarlo per gli istituti secolari in un momento in cui (come mostreranno gli eventi) esso volgeva ormai al termine. Anche per quanto riguarda l'apostolato dei laici e l'eventuale esenzione, il processo era giunto a maturazione nel concilio Vaticano II, che aveva chiaramente affermato come esso dovesse essere svolto in sintonia con quello della Chiesa e in accordo con l'Ordinario diocesano (*CD 17; AA 23*) (215). Veniva, quindi, a mutare l'ambiente in cui l'*Opus Dei* era nato e si era sviluppato. E anche la dibattuta questione sulla secolarità e consacrazione degli istituti secolari veniva lentamente a maturazione, prima in alcune pubblicazioni, poi negli Schemi di revisione del Codice e, infine, nel Codice stesso che trovava un comune denominatore (istituti di vita consacrata) sotto cui raccogliere gli istituti professanti i consigli evangelici, distinguendoli accuratamente per la loro modalità religiosa o secolare (216).

Da un altro punto di vista, è utile paragonare le vicende dell'*Opus Dei* con la nascita degli Ordini mendicanti. Si ebbe, allora, una struttura pastorale parallela a quella diocesana, spesso, anzi, in concorrenza, con privilegi ed esenzione che causarono discussioni senza

---

(214) Cf. nota n° 209.

(215) *Christus Dominus*, n° 17: «*Variae foveantur apostolatus rationes... sub moderamine Episcopi... ad concordem redigantur actionem, qua simul clarius dioecesis unitas eluceat*». E *Apostolicam actuositatem*, n° 23: «*Laicorum apostolatus, sive a singulis sive a consociatis christifidelibus exerceatur. recto ordine insertus esse debet in apostolatum totius Ecclesiae ... Non minus necessaria est cooperatio inter varia apostolatus incoepa, congrue ab Hierarchia ordinanda...*».

(216) È significativa l'evoluzione nel modo di presentare gli istituti secolari da parte dell'*Annuario pontificio*. Nell'edizione del 1951, la prima nella quale compaiono gli istituti secolari, si dice: (p. 793) i membri degli istituti secolari «non emettono voti pubblici nel senso contemplato dal CIC, bensì *privati*, con vincoli morali equipollenti». Questa formulazione resta immutata fino alla edizione del 1960, allorché un ripensamento fa correggere in questo senso: (p. 1529) «... bensì *privati riconosciuti, o sociali*, con vincoli morali equipollenti». Dopo la promulgazione del CIC<sup>2</sup>, l'edizione del 1984 rivela una ulteriore evoluzione: (p. 1584) «... non emettono necessariamente voti pubblici, ma possono legarsi con vincoli morali equipollenti».

fine tra i giuristi. Interessante è che quanto verificatosi allora (e poi con i Gesuiti) - cioè, corpi mobili alle dirette dipendenze del papato - si ritrova, formulato in maniera esplicita, nella lettera che Alvaro del Portillo scrive al card. Baggio nel 1979, riproponendo la trasformazione giuridica dell'*Opus Dei* in prelatura personale (cf. doc. n° 44 in appendice). La grande diffusione di questo istituto, la sua capacità di proselitismo, il vantaggio che certamente aveva già recato alla Chiesa, una certa insufficienza della normale cura pastorale nelle parrocchie (ricorrente nella storia e che, ad es., aveva favorito lo sviluppo degli Ordini mendicanti) e un diverso orientamento nel papato fanno sì che esso venga approvato in una forma nuova, nonostante l'incertezza di alcune formulazioni giuridiche.

Da un altro punto di vista ancora, si potrebbe partire dall'attuale affermazione dell'*Opus Dei*, cioè che i suoi membri sono semplici battezzati che desiderano vivere il cristianesimo (quindi un ritorno alle origini, all'essenziale), e ripercorrere - però con maggiori documenti di quelli utilizzati in questo studio - le varie tappe della sua evoluzione, vedendo fino a che punto questo modello vi era presente; o, per inverso, fino a che punto l'*Opus Dei* si è identificato con la struttura della «società di vita comune», prima, e poi con quella di «istituto secolare»; oppure ancora: se Escriva aveva pensato ai laici come fulcro della sua opera (senza voti religiosi o altrimenti detti) e ai sacerdoti semplicemente per assistere e guidare i laici spiritualmente, esaminare perché si è sentito il bisogno di strutture particolari (anche la prelatura personale lo è) per dirigerne l'attività; e ancora: esaminare fino a che punto la struttura della prelatura *nullius palatina*, di cui Escriva aveva fatto parte come cappellano, abbia influito sull'*Opus Dei*; e anche, perché no?, esaminare se non ci siano diversità tra il modo con cui Escriva aveva proposto l'*Opus Dei* e il modo con cui l'*Opus Dei* è stato inteso dai suoi membri, e se non ci sia una «storia delle origini» che l'*Opus Dei* stenta a riconoscere come propria.

E, infine, è legittimo chiedersi anche quale idea si faccia l'*Opus Dei* di se stesso. Certo, di essere qualcosa di nuovo nella Chiesa, diverso dagli altri, in anticipo sui tempi, come amano scrivere i biografi di Escriva (217). A parte ciò, che è il cliché presente nelle biografie di molti fondatori di istituti religiosi, a quale modello si rifà real-

---

(217) Cf., ad es., le biografie già citate di Bernal, Gondrand, Prada, Berglar



mente l'*Opus Dei*, come si situa? Non sorprende trovare il richiamo ai cristiani dei primi tempi, perché anch'esso è ormai uno stereotipo, visto sotto diverse angolature, e ricorrente nella storia della Chiesa. Forse maggior luce viene da alcuni teorici dell'*Opus Dei*, che considerano del tutto particolare il momento in cui l'*Opus Dei* è sorto: è la nascita d'un mondo nuovo, e nessuna epoca cristiana ha qualcosa di analogo se non quella della caduta dell'impero romano. Il futuro è in stretta relazione con questa coscienza storica, e da qui gli impegni che i cristiani d'oggi debbono assumersi (218). Questa concezione ha influito sulla evoluzione della struttura giuridica dell'*Opus Dei*? Può essere messa in relazione con quella «coscienza storica» o «profetismo» (219) che si ritrova in non pochi istituti religiosi, coscienti, al momento della loro fondazione, di essere e di portare qualche cosa di nuovo per il futuro della Chiesa? Costituendosi come prelatura personale, e considerando come propri membri vari tipi di fedeli (sacerdoti; laici che vivono il celibato in comune o singolarmente o nelle loro famiglie; sposati), l'*Opus Dei* si presenta come un modello di Chiesa?

Sono, quindi, tanti gli elementi che influiscono sulla storia dell'*Opus Dei*, e non vi è, perciò, una risposta unica alla domanda perché esso abbia deciso di cambiare fisionomia giuridica. È certo, comunque, che il suo modo attuale di vivere non è più quello gelosamente custodito sino a pochi anni fa, come dimostra in maniera emblematica la pubblicità a stampa (un tempo proibita) di alcune sue opere in Canada (centri giovanili, ecc.), ora regolarmente presentate come dirette e gestite dall'*Opus Dei*, e più ancora la recentissima sintesi di D. Le Tourneau, che, tra le pubblicazioni dei membri dell'*Opus Dei*, segna ormai una svolta (220).

---

(218) Vedi, ad es., J. ORLANDIS, *La vocación cristiana del hombre de hoy*, Madrid 1964, p. 21: «Muchos son los que piensan que es nuestro tiempo la coyuntura histórica mas próxima, mas afín a aquella... Como en esa época remota, también hoy nos ha tocado en suerte asistir al doloroso alumbramiento de una nueva edad...». Ulteriori precisazioni in YNFANTE, *o.c.*, pp. 134-5.

(219) R. MANSELLI - J. SÉGUY - J. GALOT - S. BURGALASSI, *Profetismo*, in *DIP* 7 (1983) 972-993.

(220) D. LE TOURNEAU, *L'Opus Dei*, Parigi 1984, più volte citato nel corso del presente lavoro.