

Eugenio Corecco: canonista e vescovo dopo il Vaticano II

Libero Gerosa

Facoltà di Teologia (Lugano)

All'inizio del Proemio della Costituzione conciliare sulla sacra liturgia, la prima pubblicata dai Padri del Concilio Vaticano II, si afferma lapidariamente: «Il sacro Concilio si propone di far crescere ogni giorno di più la vita cristiana tra i fedeli» (SC 1). Sempre all'inizio di quella che sarà universalmente riconosciuta come la *Magna Charta* di tutto il Concilio Vaticano II, ossia la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, gli stessi Padri conciliari precisano: «Cristo è la luce delle genti: questo santo Concilio, adunato nello Spirito Santo, desidera dunque ardentemente, annunciando il Vangelo a ogni creatura, illuminare tutti gli uomini con la luce del Cristo che risplende nel volto della Chiesa» (LG 1). Cercare oggi, a più di quarant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II, di valutare il contributo offerto da un grande uomo di fede, canonista e vescovo, alla ricezione autentica di questo impulso missionario nella Chiesa in Svizzera, significa dunque soprattutto chiedersi in che misura la sua testimonianza cristiana, a tutti i livelli del suo essere e agire, ha riflettuto la luce che il volto di Gesù Cristo è per ogni uomo.

In questa prospettiva, totalmente conforme allo scopo perseguito dai padri conciliari sotto la guida dello Spirito Santo, viene spontaneo iniziare dall'ultima fase della vita di quest'uomo: la sua malattia e la sua morte. Spontaneità non emotiva, ma teologica, perché come scriveva san Paolo ai cristiani di Corinto, un porto famoso e molto popolato, da cui l'evangelizzazione si sarebbe irradiata in tutta l'Acaia e in altre parti del mondo mediterraneo: «... il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita» (1 Cor 15,45). E gli stessi padri del Concilio Vaticano II parlando delle varie forme di apostolato ammoniscono tutti i battezzati a non voler mai dimenticare che proprio con «... la spontanea accettazione delle fatiche e delle pene della vita, con cui si conformano a

Cristo sofferente, essi possono raggiungere tutti gli uomini e contribuire alla salvezza di tutto il mondo» (AA 16,7).

1. Sofferenza ed edificazione della Chiesa

Contributi

Come l'Apostolo delle genti non pretende certamente di aggiungere qualche cosa al valore redentivo universale della croce di Cristo Gesù, quando riflettendo sulle sue tribolazioni apostoliche afferma: «Sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24), così il Vescovo Eugenio, quando parla pubblicamente della sua malattia non intende attribuirsi alcuna virtù eroica, ma semplicemente riaffermare, in sintonia totale con il Concilio Vaticano II, il compito di ogni cristiano e soprattutto di coloro che sono investiti di autorità nella Chiesa. Nella sua conferenza sulla malattia e sulla sofferenza, tenuta a Trevano il 27 novembre 1994, il Vescovo Eugenio afferma: «Il compito del Vescovo non consiste solo nel predicare il Vangelo, nell'annuncio della Parola, ma anche nell'aiutare concretamente i fedeli che gli sono affidati a vivere questo annuncio. Proprio perché, nella misura delle sue capacità, deve aiutare concretamente i fedeli a incarnare il Vangelo nella vita di tutti i giorni, credo che non può sottrarsi al dovere di dare testimonianza sul modo con cui ha vissuto e può essere vissuta la malattia, perché la malattia è parte integrante della vita umana. Se lasciassimo fuori dalla vita la malattia, non saremmo sinceri, non copriremmo tutta l'esistenza umana, anzi non copriremmo una parte essenziale della nostra esperienza umana»¹. Una simile censura impedisce all'uomo di capire non solo il senso della malattia e della morte, ma anche il senso e le potenzialità della cosiddetta terza età. A tale riguardo afferma ancora Eugenio Corecco: «Prescindendo dalla evidente diversità tra la malattia e la terza età, esiste tra le due situazioni un fatto comune: quello del tempo. Nell'uno e nell'altro caso una persona si accorge che il tempo stringe; che il tempo non è più quello di una volta, al quale, vivendo, si poteva anche non pensare. Il tempo diventa una presenza costante nell'orizzonte quotidiano di una persona gravemente ammalata o anziana. Si intensifica e circoscrive con maggiore precisione la vita, facendone emergere, non solo la finitezza, ma soprattutto il valore»². In questa situazione è più facile scoprire che

¹ E. CORECCO, *Sulla malattia e sulla sofferenza*, (Quaderni di Caritas Ticino) Lugano 1995, 21.

² *Ibid.*, 17.

«... l'essenza della vita si è concentrata, assumendo uno spessore esistenziale molto più forte di prima. [...] La vita assume una dimensione di urgenza, prima insospettata, anche se l'ipotesi di guarire o di poter vivere ancora a lungo fosse reale. [...] Si capisce che, oltre ad essere irripetibile, il tempo è diventato breve, per cui deve essere vissuto ed apprezzato più intensamente di prima. Questo non certo per quello che si riesce ancora a fare, ma per quello che si vive interiormente, paragonando sé con se stessi e con il proprio destino»³. Ed in questo paragone che, come insegna il Catechismo della Chiesa Cattolica, la persona è orientata «a discernere nella propria vita ciò che non è essenziale per volgersi verso ciò che lo è» (CCC, n. 1501), «... l'esperienza umana fa sentire e sperimentare la verità della fede perché la fede ci è data per capire meglio la nostra umanità e il nostro destino umano, non per sostituirlo, ma per capirlo meglio perché la fede non è un'alternativa alla vita, ma è la rivelazione della verità sull'uomo e su Dio dunque per vivere meglio quello che stiamo facendo»⁴.

Ecco, questa esperienza della fede cristiana come adesione libera e responsabile a Gesù Cristo, a quell'avvenimento e quella presenza che definiscono il proprio personale destino, esperienza resa più forte, più limpida e pastoralmente più efficace dalla sofferenza abbracciata senza riserve, getta una luce nuova sia sulla vita apostolica che sull'opera teologica di Eugenio Corecco, entrambe profondamente segnate dalla categoria centrale di tutta l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II: il concetto di *communio*⁵.

2. Comunione e diritto nella Chiesa

L'esperienza personale della sofferenza e della morte, vissuta dal Vescovo Eugenio, mostra molto bene che anche nel suo insegnamento universitario, quando usa il termine *communio*, il canonista intende escludere due opposte tendenze fondamentaliste, entrambe diffuse negli ambienti ecclesiali del post-Concilio. Da una parte il professore di diritto canonico con il termine di comunione ecclesiale non

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, 6.

⁵ Per un primo sguardo sintetico su vita e opera del teologo svizzero, cfr. L. GEROSA, *Eugenio Corecco (1931-1995). Das Kirchenrecht als theologische Disziplin*, in *Theologische Profile. Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von B. BÜRKI – S. LEIMGRUBER, Freiburg (CH) 1999, 423-437.

indica in alcun modo «un certo vago affetto, ma una realtà organica, che richiede forma giuridica ed insieme è animata dalla carità», come insegnano i padri conciliari al n. 2 della *Nota explicativa praevia* della *Lumen Gentium*; dall'altra negli scritti canonistici di Eugenio Corecco lo stesso termine *communio* è ben lungi dal significare tutto ciò che nella Chiesa è formalizzabile a livello giuridico.

Anzi, alla luce di questa esperienza personale forte, diventa più facile capire come mai Eugenio Corecco arrivi in questi suoi scritti a definire la comunione ecclesiale come un'esperienza di libertà che non nasce dalla natura umana, ma dall'ascolto della Parola di Dio e dalla celebrazione dei sacramenti, in una parola della fede quale fonte di rapporti intersoggettivi e strutturali appartenenti alla Costituzione della Chiesa⁶. La specificità di questi rapporti è conoscibile solo attraverso la fede e perciò – sempre secondo Corecco – la legge canonica stessa, quale implicita dimensione strutturale oggettiva della comunione ecclesiale trova non nell'ordine della ragione (*ordinatio rationis*), ma nella disposizione della fede (*ordinatio fidei*) l'elemento principale della sua definizione.

Così riassunta e contestualizzata, la proposta di Eugenio Corecco di sostituire nella definizione classica di legge canonica la *ratio* con la *fides* appare come un ultimo possibile sviluppo della definizione di Tommaso d'Aquino, sviluppo in cui si tiene finalmente conto in modo realistico che la distinzione fra ragione e fede, tra filosofia e teologia è ormai diventata una netta separazione nella cultura moderna. Dall'invito a volere considerare la legge canonica come disposizione della fede e non come ordine della ragione non si può però dedurre che la *lex canonica* non abbia nulla a che vedere con la ragione e tanto meno che essa possa essere irragionevole. Con una simile proposta non si vuole eliminare il concetto di *analogia entis*, quale criterio epistemologico del diritto canonico, ma semplicemente relativizzare il ruolo della ragione umana, e con essa del diritto naturale, quale *momento obbligatorio* del processo di conoscenza e produzione della norma canonica positiva. Anzi, nell'aprire questa via verso una nuova definizione della *lex canonica* Corecco si è subito preoccupato di sviluppare una critica così radicale alla teologia del diritto di Karl Barth, caratterizzata dal gran rifiuto della *analogia entis*, da sembrare per alcuni versi eccessiva e forse anche un po' ingiusta. Infatti, come ha acutamente osservato Hans Urs von Balthasar, per quanto strano e paradossale possa sembra-

⁶ Cfr. E. CORECCO, *Teologia del Diritto Canonico*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. BARBAGLIO – S. DIANICH, Roma 1977, 1711-1751 e il commento di L. GEROSA, *L'interprétation de la loi dans l'Église. Principes, paradigmes, perspectives*, Malesherbes 2004, 45-64. Su tutto questo paragrafo cfr. pure E. CORECCO, *Théologie et droit canon: écrits pour une nouvelle théorie du droit canon*, Paris 1990.

re, occorre riconoscere l'esistenza di un'«impressionante parentela» fra san Tommaso e Karl Barth, perché se è vero che quest'ultimo definisce più volte la *analogia entis* come «il più grosso inganno dottrinale» è però altrettanto innegabile che tutta la patristica fino all'Alto Medioevo – e in gran parte l'Aquinate stesso – pensa all'interno della *analogia fidei*, che nasconde già in sé, quale suo momento integrativo, anche la *analogia entis*⁷. D'altronde, «la modalità conoscitiva o *analogia fidei* con cui Karl Barth – a partire da Cristo – comprende la rivelazione di Dio nella creazione contiene la *analogia entis*»⁸.

Tutto ciò dimostra chiaramente che l'applicazione dalla *analogia fidei* in diritto canonico non elimina la *analogia entis*, per cui proporre la *ordinatio fidei* come elemento principale della definizione di *lex canonica* non significa per nulla eliminare la *ratio* dal processo di conoscenza e produzione del diritto della Chiesa, bensì precisarne il ruolo specifico nel processo di formazione storica della concreta norma positiva. La fede, infatti, non minaccia né la ragione né la filosofia, ma anzi difende entrambe dalla pretesa assolutistica della gnosi. In altri termini, fede e teologia custodiscono la filosofia, perché al teologare appartiene non solo il credere ma anche il pensare, e la mancanza dell'uno o dell'altro finirebbe per dissolvere la stessa teologia come scienza, la quale – come afferma giustamente Joseph Ratzinger – «postula sempre un nuovo inizio nel pensare, che non è prodotto della nostra propria riflessione, ma dall'incontro con una Parola che ci precede»⁹. In quanto realtà teologica il diritto canonico porta in sé questa verità, perché quale dimensione strutturale della comunione ecclesiale è frutto della normatività propria della Parola e del Sacramento. Pertanto, indicare nella cosiddetta *ordinatio fidei* o disposizione della fede l'elemento principale della definizione di *lex canonica* significa semplicemente trarre le dovute conseguenze dalla concezione del diritto della Chiesa che, lungi dall'essere una vaga e polivalente «teologicizzazione del diritto canonico», rappresenta uno dei tentativi più autentici di ristabilire in modo corretto e preciso i nessi fra norma canonica e verità cattolica¹⁰.

⁷ Su questa «impressionante parentela» («anmutende Verwandtschaft») fra K. Barth, san Tommaso e la Patristica cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, Einsiedeln 1976, 272-273.

⁸ *Ibid.*, 390.

⁹ J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung in Disput der Gegenwart*, Einsiedeln-Freiburg 1993, 49 e 51.

¹⁰ A tale riguardo, cfr. E. CORECCO, *Il valore della norma disciplinare in rapporto alla salvezza nella tradizione occidentale*, in *Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente. Atti del Congresso Internazionale*, a cura di R. COPPOLA, Bari 1994, vol. 2, 275-292.

Così facendo, in conformità all'insegnamento conciliare di OT 16,4, Eugenio Corecco da professore di diritto canonico ha dato un contributo decisivo al rinnovamento dello statuto ontologico ed epistemologico di questa disciplina. Ora, è fuori di dubbio che ciò abbia favorito anche in Svizzera una corretta ricezione dell'ecclesologia conciliare, soprattutto grazie al recupero della coscienza che fra legge canonica e comunità ecclesiale esiste un nesso stretto, necessario, vitale. Non va però dimenticato che tutto ciò è pure la base su cui, da Vescovo, Eugenio Corecco fonda le sue principali iniziative pastorali, in particolare quelle legate al suo costante impegno per rinnovare l'insegnamento della teologia nel suo insieme.

3. Amicizia e sapere teologico

L'amicizia, come guida al destino ultimo di ogni persona, come cammino appassionato verso la verità oggettiva, fondamento di ogni esperienza di comunione ecclesiale: è questo, in fondo, il registro didattico nuovo lasciato in eredità da Eugenio Corecco alla Facoltà di Teologia di Lugano (FTL), la più importante fra le sue iniziative universitarie. Oggi, la FTL è una Facoltà accreditata dalla Conferenza Universitaria Svizzera, con più di 270 studenti ordinari e perfettamente integrata nel sistema universitario svizzero grazie all'applicazione del modello di Bologna. Essa è pure particolarmente attrattiva per i laici, grazie al Bachelor in Filosofia applicata e al Master in Diritto comparato delle religioni. Tuttavia la sua specificità più importante rimane quella ereditata dal suo fondatore che, a partire da alcune riflessioni sull'università medievale, indica delle linee di rinnovamento per le odierne istituzioni accademiche della Chiesa all'interno dell'orizzonte aperto dalla necessità di una nuova evangelizzazione dell'Europa. Non si tratta più di preparare semplicemente – secondo il modello humboldiano – dei bravi professionisti o addirittura dei fedeli funzionari, bensì di formare uomini e donne veri, capaci di riconoscere la verità delle cose e di aderirvi con libertà, per realizzare assieme il bene proprio e quello comune. Non si tratta più di realizzare università al servizio di una nazione o regione, e nemmeno di realizzare facoltà di teologia al servizio di una determinata Chiesa particolare, bensì di costruire centri universitari per loro natura capaci di essere appetibili anche oltre i confini del locale¹¹. Per realizzare questo

¹¹ Cfr. E. CORECCO, *Natura e compito dell'Università. Saluto inaugurale al secondo Dies Academicus della FTL* (4 dicembre 1993), in E. CORECCO, *Un Vescovo e la sua Chiesa*, a cura di E. W. VOLONTE, Siena 2005, vol. 2, 63-69, soprattutto 65 e 68. In questo breve saluto Corecco riassume alcune delle sue più ampie

scopo, ad un tempo universitario e missionario, occorre un registro nuovo anche nell'insegnamento della teologia, grazie al quale sia possibile recuperare in modo convincente l'unità nell'intelligenza della fede cristiana. Questo registro consiste in una duplice convinzione di fede: innanzitutto nella convinzione che il recupero dell'unità del cosiddetto *intellectus fidei* a livello esistenziale e didattico non si dà senza il recupero simultaneo dell'unità fra fede e vita; in secondo luogo che questo reciproco legame organico fra unità nell'intelligenza della fede e la vita spirituale è messo in luce – sempre a livello esistenziale ed ecclesiale – da una sinfonia comunionale di doni e carismi. Sia al primo livello che al secondo l'unità è opera dello stesso soggetto: lo Spirito Santo. Infatti, come insegna il Catechismo della Chiesa Cattolica, se «le parole divine crescono insieme con chi legge»¹² e questa crescita nell'intelligenza della fede è frutto della «assistenza dello Spirito Santo» (CCC 94), ciò è dovuto al fatto che «tra i dogmi e la nostra vita spirituale c'è un legame organico» (CCC 89) e questo legame è un riflesso del *nexus misteriorum* edificato e testimoniato in modo sempre nuovo dallo Spirito Santo «che conserva e fa progredire nell'unità della fede tutto il gregge di Cristo» (LG 25,3). In altri termini, come ricorda ancora il Catechismo della Chiesa Cattolica, «ciò che è opera dello Spirito Santo, non viene pienamente compreso se non sotto l'azione dello Spirito Santo»¹³, e ciò significa anche all'interno di un contesto ermeneutico adeguato, quello della comunione ecclesiale, essendo quest'ultima in tutte le sue svariate forme istituzionali e carismatiche l'opera specifica o *opus proprium* dello Spirito Santo¹⁴.

Alla FTL il nesso organico fra unità dell'*intellectus fidei* e la *communio*, tra verità di fede e vita ecclesiale, tra sapere teologico e formazione spirituale non solo non è disatteso nell'insegnamento e nella ricerca, ma si documenta sensibilmente attraverso un'intensità di rapporti di collaborazione, di rispetto delle reciproche autonomie e di amicizia davvero straordinaria. Al crearsi e al permanere di questa atmo-

considerazioni sul tema, sviluppate nella sua conferenza *Die Kirche und ihre Universitäten*, in: *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, hrsg. von M. SEYBOLD, Eichstätt-Wien 1988 (Extemporalia 6), 179-202. È però alla testimonianza personale dei suoi discepoli, che occorre far riferimento per avere un quadro più completo delle intuizioni che hanno guidato l'attività didattica di Corecco fino alla decisione di fondare una nuova Facoltà di Teologia.

¹² «Divina eloquia cum legente crescunt» (SAN GREGORIO MAGNO, *Homilia in Ezechielem* 1,7,8: PCL, 834D), in CCC 94.

¹³ ORIGENE, *Homiliae in Exodum*, 4,5; CCC 137.

¹⁴ Sull'argomento cfr. J. RATZINGER, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in C. HEITMANN – H. MÜHLEN (hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, 223-238.

Eugenio Corecco: canonista e vescovo dopo il Vaticano II

sfera, di questo contesto ermeneutico indispensabile per un lavoro scientifico serio, non è estraneo il fatto che nella FTL convergono seminaristi, membri di istituti di vita consacrata, preti e laici di diversa estrazione culturale e soprattutto ecclesiale. La FTL non è né un seminario, né una facoltà di un ordine religioso o di un movimento ecclesiale, bensì un luogo di insegnamento e di studio, di incontro e di dialogo per uomini e donne che hanno la loro “dimora spirituale” altrove, ma in comunicazione costante con questa palestra accademica per una comune ed appassionata ricerca della verità. In questo luogo, all’inizio del terzo millennio come già nel Medioevo, questa ricerca e questa riscoperta dell’unità intrinseca della teologia non si dà al di fuori di una *pluralità di approcci metodologici*. Ciò che Jean Leclercq affermava nel suo bellissimo libro *L’amour des lettres et le désir de Dieu* (1957) a proposito dei due metodi principali della teologia medievale: «Le differenze tra monaci e scolastici appartengono meno all’ambito dottrinale che a quello della psicologia. Sono la conseguenza di due stati di vita diversi, entrambi legittimi nella Chiesa», dovrebbe renderci attenti al fatto che anche oggi è necessario e possibile ricercare e trovare una certa complementarietà fra approcci metodologici diversi, sostenuti ed alimentati da percorsi spirituali ed itinerari educativi diversi. A condizione però che si sappia sempre coniugare la comunione ecclesiale con la pluralità, l’unità dell’obbedienza alla Verità con la libertà dell’atto di fede.

Se è vero, come ci insegna tutta la storia della teologia che fra ricerca intellettuale ed esperienza di vita spirituale, tra speculazione e devozione, fra *scrutatio* e *admiratio*, tra “università” e “chiostro”, ci sono profondi legami di reciprocità organica, è altrettanto vero che questi legami diventano proficui per la crescita dell’uno e dell’altra, del sapere e dell’esperienza, attraverso la libertà. Non solo la Sacra Scrittura non ha mai separato la verità dalla libertà: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli, conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (GV 8,31-32), ma anche la Tradizione non ha mai separato la conoscenza dall’amore¹⁵.

In altri termini, alla FTL come in altre facoltà o università la risposta alla domanda circa l’unità intrinseca della teologia, ricercata attraverso una pluralità legittima di approcci metodologici ed itinerari, presuppone un quadro comune di riferimento, un consenso sicuro su alcune categorie di fondo, senza il quale diventa difficile capirsi. Alla FTL due sono i *nomina* o comuni denominatori che accompa-

¹⁵ «L’amore stesso è conoscenza», amava affermare san Gregorio Magno; cfr. L. GEROSA, *Introduzione alla tavola rotonda “Teologia e amicizia”*, in *Sapere teologico ed esperienza di fede*, Atti del Convegno internazionale di AMATECA (Lugano, 10-11 settembre 2001), a cura di A. Tombolini, Lugano 2002, 10-12.

gnano e sostengono il faticoso lavoro dei suoi docenti e studenti: il *dialogo* e l'*amicizia*.

La ricerca della verità è per sua natura un procedimento dialogico, perché «la teologia come scienza postula sempre – ed è già stato ricordato – un nuovo inizio nel pensare, che non è prodotto dalla nostra propria riflessione, ma dall'incontro con una Parola che ci precede»¹⁶. Proprio per questa ragione anche l'esperienza di un'amicizia vera non è qualcosa di semplicemente aggiuntivo rispetto alla teologia cristiana, perché questa è per sua natura ecclesiale, comunionale e perciò: «Appetendo alla Grazia attraverso il desiderio, attivando con la comunione la sua intrinseca bontà, significa – occorre sottolinearlo – non fare qualche cosa di supplemento, di aggiuntivo alla teologia, ma corrispondere adeguatamente e coerentemente alla sua identità di verità desiderabile»¹⁷.

L'efficacia di questi due strumenti di lavoro teologico, il dialogo e l'amicizia, è costantemente alimentata alla FTL dalla consapevolezza che per accordare la grammatica del sapere teologico con il lessico della vita spirituale occorre “comunicarsi” o alimentarsi alla comune mensa eucaristica, perché «nella liturgia lo Spirito Santo è il pedagogo della fede del Popolo di Dio» (CCC 1091).

Tutto questo è sintetizzato simbolicamente nel fatto che la FTL ha statutariamente due patroni, entrambi dottori della Chiesa: san Tommaso d'Aquino e santa Teresa di Lisieux, quasi a voler richiamare costantemente docenti e studenti tutti al fatto che non c'è ricerca autentica della verità senza amore alla verità, conoscenza effettiva della verità senza esperienza concreta della verità. Nel suo commento al Cantico dei Cantici, una vera e propria “somma” della teologia monastica¹⁸, san Bernardo di Chiaravalle afferma: «Mi pare che la vostra esperienza vi insegni nel vostro foro interno, quello che io vi annuncio all'esterno».

Anche alla FTL, fondata dal Vescovo Eugenio Corecco, *l'annuncio esterno o insegnamento accademico* rimane praticamente quasi inefficace se non è accompagnato dallo sforzo costantemente rinnovato di ogni docente, e del corpo docente nel suo insieme, di risvegliare *l'esperienza interiore o spiritualità originaria* di ogni studente, propria della comunità carismatica ispiratrice o appartenenza ecclesiale da cui proviene e che funziona da evidenziatore esistenziale dell'*unità* iscritta intrinsecamente *nell'intelligenza della fede*. Infatti, come ha recentemente richiamato Papa

¹⁶ J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*, cit., 51.

¹⁷ I. BIFFI, *Grazia, Ragione e Contemplazione*, Milano 2000, 74.

¹⁸ È il giudizio di A. CHIAPPINI, *Sapere teologico ed esperienza di fede: Bernardo di Chiaravalle e Giocchino da Fiore*, in *Sapere teologico ed esperienza di fede*, cit., 95-107, qui 97.

Benedetto XVI nel suo discorso all'apertura dell'anno accademico della Pontificia Università Lateranense: «Il docente universitario ha il compito non solo di indagare la verità e di suscitare perenne stupore, ma anche di promuoverne la conoscenza in ogni sua sfaccettatura e di difenderla da interpretazioni riduttive e distorte»¹⁹.

Anche in questa capacità di risvegliare l'esperienza originaria di chi ascolta, il professore e Vescovo Eugenio Corecco è stato maestro, anzi un profeta. Infatti, se mi è permesso citare in questa sede e a mo' di conclusione un amico fedele dei miei studi a Friburgo, l'ormai famoso *Vocabulaire de théologie biblique*, pubblicato sotto la direzione di Xavier Léon-Dufour, il profeta è colui che «vede con un solo sguardo le verità eterne ed i fatti in cui esse si manifestano»²⁰ e proprio per questo la sua parola «trascende del tutto i suoi risultati immediati, perché la sua efficacia è di ordine escatologico: in definitiva essa concerne noi».

¹⁹ BENEDETTO XVI, *Suscitare il perenne stupore della verità*, in L'Osservatore Romano, 22 ottobre 2006, 6-7.

²⁰ Qui citato dall'edizione italiana della Marietti (Torino 1968), 889-901.