

PREFAZIONE

Il Bollettino che vi trovate tra le mani – il quinto della serie – è largamente dedicato alle riflessioni compiute dal professor Eugenio Corecco nell'ambito delle domande che il fenomeno migratorio ha posto alla Chiesa, oltre che a tutte le società.

La scelta di questo tema per la sezione "Inediti e varia" è stata dettata dalla concomitanza tra la pubblicazione di questo Bollettino e lo svolgimento del "Congresso internazionale *Per una convivenza tra i popoli – Migrazioni e multiculturalità*" (Lugano, 28 febbraio – 2 marzo 2002).

I soci ricorderanno che l'idea di realizzare un congresso internazionale in memoria di Mons. Eugenio Corecco era stata sollevata più volte dal Consiglio direttivo in occasione delle assemblee generali della nostra Associazione. L'ultima di queste, tenutasi il 2 dicembre del 2000, incaricò formalmente il Consiglio direttivo di portare avanti questo progetto, nella consapevolezza che esso rispondeva pienamente agli scopi perseguiti dall'Associazione stessa.

Non abbiamo voluto un congresso su Eugenio Corecco e il fenomeno migratorio, benché anche questo aspetto trovi spazio tra i numerosi interventi. Abbiamo preferito invece far nostra la sua posizione umana e la sua preoccupazione culturale per affrontare – ci auguriamo nel modo più esauriente possibile – in prospettiva questo fenomeno, coscienti che esso sembra dover caratterizzare le vicende del mondo nei prossimi decenni. Questa scelta mi pare essere un buon esempio di come l'amicizia che ci lega nella memoria del Vescovo Eugenio sia capace di proiettarci creativamente dentro l'avventura degli uomini.

La sensibilità di Eugenio Corecco per il problema migratorio in genere e per le sue ripercussioni nell'ambito ecclesiale può avere diverse radici.

Anzitutto il fatto che anche la sua famiglia, come quelle di tanti altri ticinesi, è stata direttamente toccata dalla migrazione verso le Americhe. Anzi, il suo stesso nome venne scelto in ricordo del prozio Eugenio Filippi, che era emigrato per qualche anno negli Stati Uniti e che dopo il rientro nel Ticino era stato particolarmente vicino alla famiglia Corecco.

Più tardi l'attenzione di Eugenio Corecco verso questo fenomeno crebbe grazie ai frequenti contatti che ebbe a Friburgo con gli ambienti degli immigrati, anche attraverso l'azione sociale svolta soprattutto nella *Basse-Ville* dagli studenti universitari che gravitavano attorno a lui.

La collaborazione del professor Corecco con l'Ufficio Centrale per l'Emigrazione Italiana (UCEI) fu perciò quasi uno sbocco naturale della sua attività di studioso. Questa collaborazione lo portò anche ad elaborare originali contributi, soprattutto nel dibattito attorno all'incontro, dentro la stessa Chiesa, tra le comunità di accoglienza e le comunità di immigrati.

Questo Bollettino viene pubblicato alcune settimane dopo la notizia della nomina del nostro Presidente, S.E. Mons. Angelo Scola, a Patriarca di Venezia, una notizia che penso abbia riempito tutti di gioia e di gratitudine.

Ritengo cosa utile proporre alla vostra lettura alcuni stralci della lettera che Mons. Scola ha inviato al Cardinale Marco Cè, suo immediato predecessore a Venezia, appena appresa la notizia della sua nomina. Vi ritroviamo infatti quello sguardo positivo sulla realtà e quella capacità di valorizzare le persone e l'amicizia nella fede, che vuole anche caratterizzare la nostra Associazione.

"(...) Nell'Epifania del Signore brilla inalterato il fascino dell'umanità piena che Gesù Cristo offre a tutti. Per viverla quotidianamente attraverso i propri affetti ed il proprio lavoro, la libertà di ogni uomo trova nella comunità cristiana un'amicizia fedele.

(...) A tutti e a ciascuno, ai battezzati – praticanti e non praticanti – agli uomini di altre religioni, a quanti si ritengono non credenti, dica che il mio desiderio è quello di testimoniare, insieme ai sacerdoti, ai religiosi, alle religiose e a tutti i laici, in particolare alle famiglie cristiane, che la fede in Cristo "rende liberi davvero" (Gv 8,36). Dica loro che l'attaccamento consapevole alla santa Madre Chiesa spalanca all'incontro rispettoso e costruttivo con tutti e con tutto. Infatti la verità insegnataci da Gesù non teme la differenza: anzi, il cristiano, credendo nel Mistero del Dio Uno e Trino, è ben consapevole che anche sulla differenza si può, con sacrificio, edificare la pace piena".

Sac. Patrizio Foletti
Vicepresidente dell'Associazione
Breganzona, 10 febbraio 2002

INEDITI E VARIA DI EUGENIO CORECCO

Presentiamo una serie di interventi di Eugenio Corecco sul tema dell'emigrazione. In essi emerge assai chiara e lucida la preoccupazione di offrire un solido fondamento teologico ed ecclesiale alla riflessione e all'azione pastorale nei confronti di un fenomeno, l'emigrazione, colto in tutta la sua rilevanza umana, sociale e culturale.

Abbiamo fatto precedere questi testi dall'omelia che don Eugenio, giovane parroco di Prato Leventina, tenne in occasione della morte, per incidente sul lavoro, di un immigrato. Le parole pronunciate in quell'occasione rivelano quanto profondamente il giudizio di fede di don Eugenio vibrasse di tutta la sua intensa e commossa partecipazione umana al terribile dramma. Come a rendere evidente, fin dall'inizio, che la persona e il suo destino stanno al centro dello sguardo cristiano sulla realtà e i problemi piccoli o grandi che essa quotidianamente dispiega.

**OMELIA TENUTA A RODI-FIESSO (CANTONE TICINO)
PER LE ESEQUIE DI FEDERICO BORROMINI**

24 giugno 1957

Federico Borromini di Pietro e Vittoria nata Motarlini, nato il 23 ottobre 1928 a Buglio in Monte (Sondrio), è stato improvvisamente chiamato sabato 22 giugno 1957, alle ore 5 pomeridiane, mentre si accingeva a terminare un'impresa che tutti ormai avevano intravisto conclusa felicemente, grazie all'accurata preparazione, al disinteresse e allo spirito di sacrificio suo e dei suoi compagni. È stata una chiamata repentina che ha lasciato storditi e attoniti tutti coloro che l'hanno visto perire così tragicamente.

Il Signore chiama quando un uomo nella vita ha avuto il tempo sufficiente per fare la sua scelta; quando gli ha dato una risposta definitiva che non cambierà più e segnerà sempre i suoi rapporti con Dio.

Il Signore sa cogliere il momento esatto di questa decisione ed è per questo che sorprende l'uomo con la sua voce e lo chiama sul lavoro, nella pienezza della vita, non curandosi dell'opinione che gli uomini possono avere di Dio, quasi che il Suo intervento sia stato troppo tempestivo, la Sua volontà quasi sprezzante dei voti umani, la Sua decisione inflessibile, il tempo e il modo indiscreti o troppo crudeli.

Federico Borromini aveva scelto bene; era pronto a farsi chiamare e quando ha sentito il fremito misterioso della voce di Dio, ha risposto: *"Eccomi, Signore, sono pronto"*.

L'ho incontrato la prima volta alcuni giorni fa proprio tra quelle rocce dove il Signore lo attendeva spiando, pronto per abbracciarlo con trasporto e distaccarlo dagli affetti degli uomini. Mi diceva con la persuasione semplice dell'uomo che ha fatto esperienze troppo dure nella vita per aver voglia di celiare, che se gli fosse capitato di cadere in quella frana, aveva la certezza che il Signore gli avrebbe perdonato tutto, perché nella sua vita di minatore aveva già "spurgate" tante cose.

Il Signore che gli aveva dato appuntamento lassù, ha tenuto conto delle sue parole e della sua fede e gli ha perdonato tutto, ha fatto sì che potesse ricevere in tempo utile anche l'assoluzione.

Il Signore gli ha perdonato tutto e l'ha preso con sé perché lo amava. Gli uomini, quelli... non avevano nulla da perdonargli; possono solo ricordarlo con gli occhi pieni di lacrime, onesto, agile, audace, elastico, pronto all'allegria, spericolato, perché di animo nobile e generoso.

È morto... sentendo che la mano misteriosa che lo sospingeva era quella stessa che aveva già travolto suo fratello. La mano invisibile di Dio. È morto... pensando alla sua sposa che resterà senza di lui.

È morto guardando noi, dall'alto, nella speranza che nessuno oserà accusarlo di essere stato troppo temerario, nella certezza anzi, che sapremo apprezzare il suo gesto e che lo ricorderemo sempre... sconvolti, ma con l'animo pieno di gratitudine e di commozione.

Il Signore che è sempre Padre, anche quando le circostanze umane testimoniano contro di Lui, anche quando gli uomini non possono capire il Suo amore, il Signore che ha detto di curarsi degli uccelli dell'aria perché gli uomini potessero capire quanto gli sono cari, il Signore che ci segna la via quando disorientati guardiamo verso il cielo, lo ha certamente benedetto e gli avrà promesso come ricompensa della prontezza con la quale ha dovuto rispondere, di rimpiazzarlo in mezzo alla sua famiglia, di non abbandonare orfano sulle strade di questo mondo la sua tenera creatura, di essergli d'ora innanzi Lui stesso, Padre.

Ora dorme il sonno profondo dell'uomo che si è generosamente dato. La montagna che ha tradito il suo passo e la sua buona fede, veglia attornita sulla sua salma.

Ritournerà alto nel cielo a risplendere il sole, sarà presto su quella rupe un'altra primavera, le stagioni rimargineranno a poco a poco le ferite di quella natura sfigurata... solo nel nostro cuore rimarrà sempre il rimpianto di non averlo visto apparire trionfante con i suoi compagni.

Un'altra giovinezza immolata in questo nostro Paese, troppo felice.

Sei venuto da una terra, povera forse, ma generosa, da una terra di Santi, di eroi, di artisti, di poeti, da una terra forte che da un secolo avvia su queste nostre strade le schiere gagliarde dei suoi figli.

Appartiene anche a voi questa nostra Patria, perché troppe volte avete infranto qui, il vostro sogno, perché troppe volte abbiamo inteso, lontano, vostra madre, piangere silenziosamente.

Prima di scendere questa valle e di lasciare queste montagne che ti devono sembrare ingrate, per tornare alla terra che profuma ed ha il volto di tua madre, accetta l'omaggio del nostro ricordo, accetta il dono della nostra stima, la promessa della nostra riconoscenza e della nostra preghiera.

CONSIDERAZIONI TEOLOGICHE SUL TEMA “EMIGRAZIONE È CULTURA”

(1981)

I. Una premessa

L'affermazione che l'“emigrazione è cultura” non contiene di per sé nessun elemento per un discorso teologico diretto. Le ragioni possono essere ridotte a due: da una parte il fatto che la verità dell'enunciato in quanto tale non è dimostrata; dall'altra il fatto – nell'ipotesi che l'enunciato sia vero – che esso non appartiene per sua natura al contenuto della fede, cioè della storia della salvezza.

1. Che l'enunciato secondo cui l'emigrazione è cultura non sia dimostrato – e probabilmente neppure dimostrabile – appare abbastanza evidente. Basterebbe constatare che manca prima di tutto una definizione univoca, comunemente accettata della cultura. Ciò è confermato oltretutto anche dai diversi modi di intenderla emersi dagli interventi dei rappresentanti delle delegazioni missionarie provenienti dalle varie nazioni europee, presenti a questo convegno. Per i rappresentanti del Benelux la cultura “è sapere e potere esprimere quello che si sa”, oppure sta “nel cercare un modo nuovo e migliore di essere umani”. Per i rappresentanti delle missioni svizzere essa è “il modo proprio di vedere e vivere la realtà personale e del mondo, tipico di ogni gruppo e che si esprime in atteggiamenti, consuetudini, tradizioni, linguaggio propri al gruppo”; per il portavoce della Germania la cultura consiste “nella capacità di elaborare la propria esperienza, ed essere in grado di comunicare e ricevere senza perdere la propria identità e i propri valori”.

Non si può negare l'esistenza di elementi comuni in queste definizioni; tuttavia per poter mettere a tema la cultura come elemento di riflessione teoretica in seno alla teologia, sarebbe indispensabile poter disporre di una definizione universalmente valida, capace cioè di cogliere il fenomeno nella sua essenza ontologica.

Anche la nozione di cultura data dal Concilio Vaticano II nel Nr. 53 della “*Gaudium et Spes*” non è stata formulata nell'intenzione di porre le basi

per un discorso teologico sulla cultura in genere e neppure sulla cultura cristiana.¹ Essa non supera il livello della riflessione socio-etnologica e potrebbe essere contestata a partire da altri presupposti culturali e antropologici di estrazione culturale cristiana o non cristiana.

2. Se è difficile ricavare non solo una definizione di natura ontologica e universale della cultura, ma anche una definizione socio-etnologica capace di superare, senza possibilità di contraddizioni, i punti di riferimento regionali e di conseguenza i limiti imposti dall'ambiente storico particolare in cui la cultura si realizza come fenomeno umano, sembra ancora più difficile compiere il passo ulteriore ed affermare che l'"emigrazione è cultura". Non ci sembra necessario fare un discorso che sappia articolare il problema in tutte le sue componenti per capire che questo enunciato non resiste alla critica.

Un primo elemento di prova viene ancora una volta dalle testimonianze dei rappresentanti delle missioni europee presenti a questo convegno. In esse emergono due linee che se fossero seguite rigorosamente nella loro logica interna tenderebbero a divaricarsi in modo sempre più irreversibile: una linea valuta positivamente l'emigrazione come fattore culturale; l'altra è più incerta sul giudizio; non riesce comunque a far superare quegli aspetti negativi del fenomeno enucleati fino ad oggi dalla letteratura più autorevole.

In questi contributi c'è infatti chi afferma che l'emigrazione *"è per il singolo un arricchimento culturale insostituibile"* e che l'emigrazione in quanto fatto collettivo *"è segno di unità... capace di creare i presupposti culturali del nuovo cittadino europeo"* (Benelux); altri mettono in guardia da ogni tentazione retorica, constatando che l'interesse prevalente nei paesi ospitanti tende a fare dell'emigrante *"un sottosviluppato culturale"* (Germania).

Se nella prima linea si muove anche l'intervento dei rappresentanti venuti dalla Francia, pur sottolineando con precisione le difficoltà istituzionali ancora esistenti, nella seconda si muove l'intervento dei missionari in Svizzera.

Malgrado l'emergere di due linee, che documentano la possibilità di giudizi diversi e contrastanti, bisogna tuttavia constatare che, presi nella loro globalità, gli interventi lasciano affiorare una speranza comune: che dall'esperienza migratoria possa nascere una nuova cultura europea più universale e perciò più umanizzante rispetto a quella prodotta negli ultimi secoli di esperienze regionalistiche e nazionalistiche. A sostenere questa speranza potrebbero essere invocate altre esperienze del passato, extra-europee. L'esempio potrebbe essere quello della nascita della cultura nord-americana profondamente dipendente dalla emigrazione europea, oppure quello del continente latino-americano. Nel documento di Puebla l'Episcopato latino-americano non esita infatti a riconoscere l'esistenza di una cultura continentale nata dall'incontro della cultura indigena con il patrimonio immesso dalla colonizzazione europea.²

Ma proprio questi parallelismi lasciano intravedere l'ambiguità in cui almeno fino ad oggi si muove il tentativo di dichiarare cultura l'emigrazione in quanto tale. Che dall'emigrazione possa nascere a medio o lungo termine una nuova cultura potrebbe essere un fatto prevedibile e "a posteriori" anche verificabile; che l'emigrazione in quanto tale sia in se stessa già un fatto culturale e non magari l'espressione di una subcultura, quella che impone uno spostamento artificiale di poli, è un'altra cosa. L'emigrazione moderna potrebbe essere definita in se stessa come cultura se non fosse determinata in modo inequivocabile da elementi che per loro natura sono l'espressione di una struttura sociale non umanizzante. Solo quando l'emigrazione cessasse di essere provocata come fenomeno secondario da una struttura che trova la sua ragione di essere nell'antagonismo esistente tra il centro economico e la periferia, allora l'emigrazione – nell'ipotesi non concessa che esistesse ancora nelle proporzioni statistiche macroscopiche delineate dalla testimonianza dei missionari provenienti dalla Francia – non potrebbe più essere definita come vera emigrazione.

Nell'ipotesi che diventasse la manifestazione sociale di una libera scelta di individui (ma anche, a rigore, di popoli) in vista di un arricchimento culturale per una umanizzazione più universale, sarebbe necessario usare un altro termine per definirla. Il termine emigrazione è storicamente legato ad una esperienza che con il fenomeno in questione

¹ Sulla possibilità e la necessità stessa che dalla esperienza di fede della comunità cristiana nasca una cultura cristiana, cfr. Pino Colombo, *Evangelizzazione e promozione umana*, in *Strumento internazionale per un Lavoro Teologico – Comunione*, Nr. 28 (1976) pp. 9-24

² Cfr. il Documento di Puebla spec. il cap. I

non avrebbe più nulla in comune. Come ha fatto notare il documento dal Benelux questo fenomeno incomincia forse a delinearsi tra la generazione più giovane degli emigranti, ma non sembra possa essere ancora valutato come fatto autonomo, indipendente nelle sue radici e nelle sue cause dal fenomeno classico dell'emigrazione.

3. La difficoltà che impedisce tuttavia di valutare nella loro valenza reale gli aspetti culturali positivi dell'emigrazione europea attuale, come sicuri fattori portanti di una nuova cultura, deriva dal fatto che la cultura non è comunque riducibile a fenomeno individuale. Essa è per definizione espressione di un gruppo sociale o di un popolo. Laddove il nesso della solidarietà popolare viene meno essa svanisce e tende ad essere sostituita dalla organizzazione. Di questo elemento bisogna tener conto anche quando si fa il discorso sulla integrazione o sulla partecipazione come sviluppi da evitare o da favorire in seno al fenomeno della emigrazione. C. Lévy-Strauss, riprendendo la tesi di Durkheim, afferma che le società industriali moderne sono coese (hanno coesione) per accumulazione meccanica: sono mere accumulazioni di fattori isolati (individui, famiglie, egoismi collettivi), mentre le società premeccanicistiche essendo più organiche davano origine ad espressioni culturali.³ Anche le loro tensioni e i loro antagonismi interni erano ricompresi e fusi dentro una solidarietà.

Per contro l'emigrazione moderna si pone, paradigmaticamente, come l'effetto visibile della transizione in corso da tipi di società pre-meccanicistiche all'attuale struttura economico-sociale su scala mondiale. La perdita dell'identità culturale dei popoli immigrati pone comunque un'ipoteca sulla possibilità di affermare che l'emigrazione è cultura. Potrà generare nuovi sviluppi nella mentalità e nel comportamento, così da arricchire soprattutto i popoli ospitanti più resistenti nel loro nesso di solidarietà umana, ma alla fine questi sviluppi, anche se in tempi rallentabili con una politica di partecipazione degli immigrati, tendono a far assimilare e perciò a far scomparire gli elementi recepiti, in quanto elementi aventi una propria autonomia e consistenza culturale.

Basterebbero queste considerazioni, anche se non condivise da tutti, per mettere a nudo la fragilità dell'enunciato secondo cui l'"emigrazione è cultura". Costatazione che in ogni caso suggerisce la massima prudenza quando si tratta di valutare teologicamente il problema.

³ C. Lévy-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, pp. 402-403

II. Il problema teologico.

Resta perciò da esaminare in che misura l'enunciato "emigrazione è cultura" – nell'ipotesi che esso sia sostenibile – possa essere affrontato dal profilo teologico.

1. La prima constatazione che si impone è che la teologia ha come oggetto della propria riflessione non la storia mondana in quanto mondana, ma la storia della salvezza. La storia mondana ha una rilevanza teologica solo in rapporto alla storia della salvezza. In se stesse né l'emigrazione né la cultura in quanto tali, cioè in quanto frutto dell'esperienza mondana dell'uomo, appartengono all'oggetto della fede, che è esclusivamente il mistero di Cristo.

L'emigrazione del popolo ebraico, dalla terra d'Egitto a quella promessa, ha una valenza teologica solo perché è stata gestita non come adempimento di un progetto dell'uomo, ma di Dio. In se stessa l'emigrazione verso la terra promessa pur rappresentando un fatto di liberazione umana e, di conseguenza, anche un frutto di sicura valenza culturale, perché ha dato inizio ad una nuova solidarietà sociale, politica e religiosa di un intero popolo, non è ancora un fatto teologico. Lo è diventato solo in quanto segno, simbolicamente profetico, di una liberazione più globale implicante assieme al destino terreno del popolo ebraico, quello portato da Cristo, salvatore di tutta l'umanità.



Don Eugenio Corecco all'entrata in parrocchia a Prato Leventina (1956)

L'applicazione della teologia dell'Esodo ai fenomeni di emigrazione antichi e moderni, corre perciò il rischio della mistificazione. La liberazione dell'uomo – anche prescindendo dal suo specifico significato cristiano – tende infatti ad eliminare in quanto tale il fenomeno dell'emigrazione dalla storia dell'umanità, se per emigrazione si intende il fenomeno tradizionale, sul cui significato culturale non può essere dato, almeno fino ad oggi, un giudizio positivo resistente alla critica. Anche l'idea che all'origine dell'emigrazione possa esserci un disegno provvidenziale di Dio e che essa possa così essere ricompresa nell'ambito della fede e di conseguenza valutata teologicamente, potrebbe tradire un equivoco ordine volontaristico e nominalistico: la tentazione di imputare alla volontà di Dio, come causa originante, un fatto, sulla cui qualità umanizzante e culturale è lecito porre un grande punto interrogativo.

2. Il discorso teologico nasce solo quando il cristiano cerca di interpretare non tanto un fatto storico in quanto tale, ma un fatto storico in funzione dell'atteggiamento che la Chiesa deve assumere per non rimanere estranea alla storia. Come deve comportarsi il cristiano e come deve comportarsi la Chiesa di fronte al fenomeno della emigrazione? A mio avviso è possibile sviluppare un discorso teologico sulla emigrazione, a condizione che non sia direttamente volto a cogliere la valenza teologica della stessa, ma le implicazioni che essa ha sul messaggio cristiano e sulla struttura della Chiesa. Il discorso teologico è perciò indiretto rispetto all'emigrazione e al suo valore culturale, perché diventa un discorso sulla Chiesa. In questo senso il problema si inserisce nell'ambito del rapporto più vasto esistente tra l'evangelizzazione e la promozione umana. L'emigrazione è infatti un fenomeno che attiene alla promozione umana. In quanto tale essa interpella la Chiesa e la costringe a capire in modo sempre nuovo il significato della propria missione nel mondo e di conseguenza anche il modo di articolare le proprie strutture. Il discorso sulla promozione umana non è sotto il profilo teologico un discorso sulla cultura in quanto tale, ma un discorso sulla Chiesa, infatti solo il mistero di Cristo nella Chiesa è della fede. Considerato sotto questo profilo l'enunciato secondo cui l'"emigrazione è cultura" diventa lo stimolo per un discorso che non tende a scoprire o a dare un significato teologico e perciò salvifico diretto all'uno o all'altro elemento, l'emigrazione o la cultura in quanto tali, e neppure all'enunciato, ma alla modalità che l'annuncio di salvezza deve assumere nei loro confronti. La promozione umana e, di riflesso, la cultura, condizionano non solo

il modo di enunciare la fede, cioè di proporre l'evangelizzazione, ma anche il modo di intendere i contenuti della stessa e l'essenza della Chiesa, con la quale l'evangelizzazione ultimamente si identifica.⁴

Nella *"Evangelii Nuntiandi"* Paolo VI, registrando gli elementi emersi dalle discussioni dei Sinodi dei Vescovi del 1971 e 1974, ha enunciato due principi fondamentali nell'evangelizzazione: il fatto che essa non è riducibile alla promozione umana e il fatto che la promozione umana – in cui è compresa la cultura – impone all'evangelizzazione non solo un linguaggio adeguato ai bisogni del tempo, ma anche un modo diverso di capire il contenuto dei valori stessi enunciati nell'evangelizzazione. Essa esige d'essere determinata *«non solo in riferimento ai destinatari, e quindi in un certo senso "ab extrinseco", ma anche "ab intrinseco" cioè sino nella identificazione stessa del messaggio da enunciare in quanto la nuova situazione culturale (N.d.R., come ad esempio quella provocata dall'emigrazione), precisamente perché caratterizzata dalla tematica della promozione-liberazione umana, sollecita una ricomprensione del senso dell'evangelizzazione. In una parola, dal discorso sul "come" evangelizzare, si passa a quello sul "che cosa" evangelizzare, attingendo così l'oggetto e il senso stesso della fede»*.⁵ Ciò dipende dal fatto che l'evangelizzazione tende a generare una cultura, cioè una interpretazione dell'uomo e del mondo e, di conseguenza, una forma di esistenza derivante nella sua struttura dal riferimento a Cristo. Se dall'evangelizzazione non venisse generata una nuova cultura vorrebbe dire che essa non ha saputo cogliere l'uomo nel profondo della sua soggettività e nella coscienza che egli ha di quanto siano stretti i legami storico-sociali ai quali fa necessariamente riferimento. Il cambiamento provocato nell'uomo dall'evangelizzazione, cioè il modo cristiano di vivere e interpretare il mondo, genera una cultura diversa da quella mondana. Ciò ha come risultato di trasformarlo in soggetto capace di partecipare alla vita della Chiesa. Il risultato dell'evangelizzazione è necessariamente quello di generare la Chiesa in quanto soggetto culturale nuovo.

L'evangelizzazione genera *"inevitabilmente una storia, propriamente la storia della Chiesa, che si inserisce come filone originario nella storia del mondo, suscitando reazioni a catena"*.⁶

⁴ A questo proposito e su quanto segue cfr. P. Colombo, l.c. p. 11

⁵ Cfr. *ibidem* pp. 10-11

⁶ Cfr. *ibidem* p. 14

Se l'evangelizzazione coincide con la costruzione della Chiesa in quanto realtà sociale, soggetto di una cultura che ammette al suo interno espressioni pluralistiche, vuol dire che l'emigrazione come fenomeno sociale avente un nesso (positivo o negativo) con la cultura, deve essere affrontata dai cristiani con la preoccupazione di farla diventare un'esperienza ecclesiale. L'evangelizzazione infatti deve lasciarsi determinare nei suoi contenuti e nell'accento che pone sui valori dalla realtà sociale che incontra.

L'emigrazione è un fenomeno capace di determinare il modo con cui la Chiesa realizza se stessa nel concreto dell'esperienza storica. In questo senso l'emigrazione provoca una riflessione teologica sui contenuti dell'evangelizzazione e sulla modalità secondo cui la Chiesa stessa deve realizzare se stessa.

3. Il rapporto emigrazione e cultura diventa perciò un importante banco di prova per la verità dell'evangelizzazione e della Chiesa.

Per la Chiesa allora il problema diventa quello di riuscire a proporre all'interno delle nostre società industriali avanzate, esperienze culturali autentiche capaci di dare un significato ecclesiale, e perciò culturale, al fenomeno sociale dell'emigrazione. Il non svilupparsi di questa esperienza ecclesiale denuncerebbe, in ultima analisi, il fallimento dell'evangelizzazione e, di conseguenza, la mancata presenza della Chiesa all'interno di questa esperienza umana.

Ciò significa che la Chiesa non può limitarsi ad assumere una funzione puramente assistenziale. Risponderebbe così solo ai bisogni più immediati accettando però di subire proposte sociali e politiche di estrazione eterogenea rispetto alla propria esperienza.

Per contro nella misura in cui, nel contenuto dell'evangelizzazione, è fatta emergere la coscienza che i cristiani sono nella Chiesa un popolo, il "nuovo popolo di Dio", la sua presenza in mezzo all'emigrazione non può non contrapporsi alla logica di disgregazione propria del sistema sociale ed economico internazionale.⁷ Il nesso esistente tra evangeliz-

zazione e cultura permette inoltre alla Chiesa di prendere atto e di riconoscere l'esistenza di altre esperienze di solidarietà popolare e la legittimità a difenderle, come espressioni del diritto fondamentale dei popoli e dei gruppi emigrati ad esprimere un'identità culturale propria.

Se la Chiesa deve assumere il compito di salvare l'identità culturale delle minoranze composte dai protagonisti della emigrazione, deve però fare in modo che questa identità culturale sia determinata anche dal modo di vivere e di incarnare la fede in un ambiente culturale specifico e non solo da elementi puramente antropologici, nazionalistici, linguistici o socio-politici, che per loro natura sono particolaristici e, di conseguenza, inevitabilmente alternativi alle culture già presenti nelle Chiese particolari ospitanti o di arrivo.

(dal contributo per il "Convegno di Milano delle Delegazioni delle Missioni Cattoliche Italiane in Europa", pubblicato in *"Servizio migranti"*, 3-4, 1981, pp.106-112).

⁷ Il Kloss (*Ethnopolitik im 20. Jahrhundert*, Wien 1969, pp. 351 ss), che fa stato in materia di diritti dei popoli, afferma che in genere dopo il 1945 alle Nazioni Unite si è lottato contro l'idea di una difesa internazionale delle minoranze. Pur esistendo delle Convenzioni per la difesa delle minoranze, quegli Stati che hanno problemi di accoglienza dei gruppi immigrati hanno fatto di tutto per assimilarli al più presto,

negando loro più o meno velatamente il diritto di trasmettere alla discendenza la lingua e la cultura. La prassi corrente è quella di riconoscere dei diritti all'individuo ma non ai gruppi, il che concretamente significa che questi diritti vengono ridotti a diritti puramente formali. Questa constatazione è fatta anche da G. Heraud, *Pour un droit linguistique comparé*, RIDC Avril 1/Juin 1971.

LE MIGRAZIONI: UN'OCCASIONE PER COSTRUIRE LA CATTOLICITÀ E L'UNITÀ TRA I POPOLI

(dattiloscritto senza data)

1. Il punto di partenza

1.1. Le migrazioni dei popoli e, in genere, la mobilità umana, sono una delle caratteristiche macroscopiche del mondo attuale.

Alle tradizionali migrazioni all'interno dell'emisfero Nord fanno ora seguito i flussi migratori dai paesi del Terzo Mondo verso i paesi industrializzati e un aumento impressionante del numero dei profughi nel mondo. Non si tratta di un fenomeno transitorio ma di uno dei grandi problemi cui la società moderna deve trovare una risposta adeguata.

Una reazione puramente nazionalistica che tendesse semplicemente a rinviare i profughi alle frontiere non risolverebbe comunque una situazione oggettiva che oggi riguarda, volenti o nolenti, tutti i paesi del globo. Dalla soluzione del problema delle migrazioni e dei profughi dipende in larga misura anche la possibilità di realizzare la pace, la giustizia e l'unità fra i popoli.

1.2. La coesistenza di popoli e culture diverse all'interno del territorio di una nazione può essere vissuta come un tormento o come un'occasione positiva, a dipendenza del modo in cui essa viene affrontata.

Sappiamo troppo bene che in molti paesi il pluriculturalismo o la presenza di minoranze linguistiche, culturali o religiose, può essere causa di gravissimi conflitti. Taluni (come il filosofo italiano Gianni Vattimo) giungono fino ad affermare che la perdita dell'identità culturale o religiosa dei popoli è la sola condizione per ottenere la pace. *"L'identità è condizione di guerra... Per il Progresso, per la Verità, o per altri simili motivi si può anche morire e dunque anche uccidere"*.

Questa è la strada che, senza arrivare a tale esplicita formulazione, i paesi occidentali hanno imboccato da diversi secoli.

Le vicende dei popoli dell'Europa meridionale, che sono emigrati nei paesi industrializzati durante questi ultimi cento anni, illustrano molto bene i modi in cui è avvenuta questa perdita di identità.

La domanda che noi oggi vogliamo porre è in che misura e a quali condizioni la Chiesa può contribuire a fare delle migrazioni un'occasione positiva per realizzare l'unità fra i popoli.

2. L'unità all'interno della Chiesa

2.1 La Chiesa locale e la Chiesa universale

Nella prospettiva del discorso che ci interessa, l'affermazione teologica conciliare più importante sta senza dubbio nella sottolineatura del fatto che la Chiesa universale è una comunione di Chiese, un *"corpus Ecclesiarum"* (L.G. 23,2), termine che può essere ripreso con la nozione equivalente di *"communio Ecclesiarum"*.

Questa dottrina segna una svolta profonda nella ecclesiologia, così come si era sviluppata in Occidente soprattutto dopo il primo Millennio. Una ecclesiologia, che nel solco dell'universalismo culturale e politico, affermatosi già con Alessandro Magno, come alternativa alla civiltà particolaristica della *polis*, e impostosi in tutta la sua consequenzialità con l'assolutismo dell'Impero romano, ha trovato la sua traduzione cristiana nel Medio Evo. Un'unica cristianità con un'unica Chiesa. Quest'ultima è intesa, evidentemente nella dottrina politica e nella prassi più che nel quadro di un discorso rigorosamente ecclesologico e magisteriale, come un'unica Chiesa universale.

È noto che la riscoperta della Chiesa particolare, consacrata dottrinalmente dal Vaticano II, è stato l'esito dello slancio missionario intensificatosi nel secolo scorso, anche se non si può escludere che l'esperienza democratica moderna, che ha suscitato l'interesse del cittadino per l'amministrazione delle realtà locali, abbia creato un *humus* culturale favorevole a questa nozione.

La Chiesa occidentale reincontra con l'esperienza missionaria moderna il fenomeno delle culture non occidentali, l'esistenza di altri popoli e di altre nazioni non ancora chiamate alla fede cristiana.

Questo incontro ha fatto progressivamente cambiare la concezione stessa della missione. Non più l'impegno di una Chiesa universale per la predicazione del Vangelo in vista di portare la salvezza agli infedeli, bensì l'idea secondo cui la missione deve realizzarsi come *"plantatio Ecclesiae"*. La conversione a Cristo avviene attraverso l'edificazione *"in loco"* della Chiesa particolare.



Santa Messa nei cantieri della stazione interrata della Ferrovia delle Centovalli, a Locarno Sant'Antonio, in occasione della memoria di Santa Barbara, patrona dei minatori; 4 dicembre 1987

Questo nuovo criterio metodologico non vale, evidentemente, solo in rapporto alla missione tra i popoli non ancora battezzati, ma anche per la missione in mezzo ai popoli già battezzati e magari in procinto di perdere la loro memoria cristiana; vale dunque per la pastorale in assoluto.

Il problema, in effetti, non è quello di annunciare il Vangelo alla società in modo quasi estrinseco alla stessa, con il rischio di scivolare sul terreno del moralismo, ma piuttosto di creare in seno alla società realtà cristiane vive ed operanti, capaci di dare testimonianza, non tanto al Vangelo in quanto dottrina, ma al fatto che esistono persone che aderiscono a Cristo nella fede. Solo così è possibile sottrarsi al pericolo che il Vangelo venga equivocado e ridotto a ideologia. Si tratta di realizzare ambiti sociali convertiti, cioè comunità cristiane capaci di creare punti di riconoscimento della presenza di Cristo: perché *"da questo vi riconosceranno"*.

L'impatto con i nuovi popoli ha riproposto il problema del rapporto della Chiesa con le culture. Per sfociare, anche in questo caso, in un

principio metodologico, per sua natura universale, la cui applicazione si impone perciò anche alla Chiesa contemporanea.

Non potendo più esportare la cultura cristiana europea, che rischiava di far naufragare la presenza della Chiesa sullo scoglio di risvegli anti-colonialistici, si è capito che la missione doveva passare attraverso la cristianizzazione delle culture locali. In effetti, dopo i documenti di Medellin, che avevano impostato il problema dell'evangelizzazione prevalentemente come rapporto tra la fede e le strutture socio-economiche e politiche (con il rischio di far sorgere false concezioni circa il significato della liberazione cristiana), il documento di Puebla ha corretto la traiettoria (riprendendo l'*"Evangelii nuntiandi"*), orientandola verso il rapporto con la cultura, elemento soggiacente e previo alle strutture socio-economiche. La Chiesa ha riconosciuto così l'urgenza di evangelizzare la cultura dei popoli, nella fattispecie quello latino-americano.

Il contraccolpo ideologico di questo nuovo approccio del problema sono stati gli equivoci nazionalistici e particolaristici nati attorno alla cosiddetta "teologia della Chiesa particolare", spesso identificata con le culture locali. Si è parlato così della Chiesa africana, olandese, svizzera, italiana, europea ed asiatica, teorizzando la loro diversità, non a partire da criteri teologici, ma sociologici, cioè sulla base della loro diversità culturale. La Chiesa, infatti, non si identifica mai con una situazione storica, perché il cristianesimo ha valore assoluto, escatologico. Pur incarnandosi in una situazione particolare, essa la trascende sempre.

Come spiegare allora l'esistenza delle Chiese particolari, se esse non sono determinate, nelle ragioni profonde della loro esistenza, dagli elementi culturali specifici di una situazione socio-politica, antropologica particolare? Il discorso, come abbiamo già osservato, è eminentemente ecclesiologico. Si tratta di comprendere in profondità il significato della lezione conciliare contenuta nella breve e pregnante formula ecclesiologica di L.G. 23,1 *"in quibus et ex quibus"*, che completa quella di S. Cipriano *"una Ecclesia per totum mundum, in multa membra divisa"*. Questa affermazione ha diversi risvolti importanti.

a) La Chiesa universale non esiste in se stessa, come se avesse un luogo di esistenza proprio, ma solo nella misura in cui si realizza in una Chiesa particolare. Esiste laddove esiste una Chiesa particolare. Anche la Chiesa Romana non è la sede della Chiesa universale. È

una Chiesa particolare in cui si realizza la Chiesa universale, che ha tuttavia una preminenza su tutte le altre, in ordine all'unità, grazie al fatto che in essa opera un elemento della Chiesa universale: il primato.

- b) La Chiesa universale è costituita da tutte le Chiese particolari. Non è perciò una realtà astratta o trascendente, che non esiste storicamente, bensì una realtà concreta che storicamente coincide con tutte le Chiese particolari.
- c) La Chiesa universale che si realizza in quelle particolari, è formata da tutte le altre Chiese particolari (*"ex quibus"*).
- d) Da ciò consegue che attraverso la mediazione della Chiesa universale, in quanto costituita da tutte le Chiese particolari, tutte le Chiese particolari si realizzano ontologicamente in ogni singola Chiesa particolare. In ogni Chiesa particolare sono presenti (ontologicamente) tutte le Chiese particolari, come nell'eucaristia è presente tutta la Chiesa. La Chiesa particolare è Chiesa solo nella misura in cui realizza in se stessa tutti gli elementi essenziali comuni a tutte le Chiese particolari.

La struttura intima del mistero della Chiesa si rivela essere perciò una struttura di immanenza: immanenza reciproca e totale fra Chiesa universale e particolare. Solo quando questa immanenza è rispettata nella sua totalità, si realizza la cattolicità.

Il Santo Padre, nel primo discorso pronunciato a Lugano, in occasione della sua visita pastorale in Svizzera, ha detto che la Chiesa universale e quella particolare non sono due realtà materiali concrete e diverse, ma solo due dimensioni formali di un'unica realtà, cioè dell'unica Chiesa di Cristo. Quest'unica Chiesa di Cristo *"subsistit"* (L.G. 14,2) nella Chiesa cattolica, poiché in essa si realizza la *"communio plena"*.

2.2 Il metodo della missione

Il principio della comunione non è però riconducibile ad un fenomeno vago. A causa della poliedricità del suo uso, la nozione di *"communio"* è tra le più fluide del linguaggio teologico post-conciliare. È il *"passe-par-tout"* con il quale si tenta di dare una risposta a tutti i problemi. Dalle oscillazioni cui è normalmente sottoposta (psicologiche, etiche, spirituali, mistiche, pastorali), deve essere isolato il nocciolo strutturale e perciò istituzionale del suo significato. La *"communio"* è un principio ontologico strutturale e coincide con quello della non separabili-

tà degli elementi costitutivi di una realtà; nella fattispecie quella della Chiesa. La *"communio"* è il principio dell'immanenza reciproca degli elementi. Il suo punto genetico è il mistero stesso della comunione trinitaria e in forza di ciò la *"communio"* è formalmente genetica di tutta la realtà ecclesiale (e quindi anche della elaborazione dottrinale ecclesiologica). Perciò tutti gli elementi primari della costituzione della Chiesa, pur essendo distinguibili tra di loro, sono inseparabili. Inoltre, questi stessi elementi sono pure inseparabili da quelli portanti dell'istituzione ecclesiale.

Non si può dunque separare il Sacramento dalla Parola, elementi costitutivi della Chiesa, poiché il Sacramento contiene anche la Parola e la Parola tende a realizzarsi concretamente nel segno sacramentale.

Non si può separare il sacerdozio comune da quello ministeriale, pilastri della istituzione della Chiesa, perché il sacerdozio comune continua a sussistere anche in quello ministeriale, e quello ministeriale è essenzialmente proteso a permettere la realizzazione del sacerdozio comune. Non si può separare l'istituzione dal carisma, sia perché il carisma è sempre conferito all'istituzione, cioè al sacerdozio comune e a quello ministeriale, sia perché l'istituzione ha continuamente bisogno di essere vivificata dal carisma.

Non si possono separare i laici dai chierici e dai religiosi, perché a tutti e tre gli "stati" di vita è immanente in egual modo il fedele, che esiste realmente solo se si concretizza in uno dei tre stati.

Non si può separare nel laico la ministerialità sacramentale dalla secolarità, conferite ambedue dal Battesimo (L.G. 31,1-2), perché il laico getta il ponte tra la Chiesa e il mondo; è il punto di sutura tra l'economia della creazione e quella della redenzione.

Non si può separare il fedele dalla Chiesa, poiché il fedele in quanto persona nuova (secondo l'espressione paolina) è costituito nella sua identità ecclesiale da tutte le altre persone e perché la Chiesa non esiste mai ipostatizzata in una istituzione, come invece la società nello Stato, ma coincide sempre e solo con tutte le persone dei fedeli.

Non si può separare la Chiesa universale da quella particolare, perché sono le due dimensioni formali attraverso cui la Chiesa deve realizzarsi, affinché in essa possa inverarsi la "comunione piena" e perciò l'unica Chiesa di Cristo, in tutta la sua verità.

La Chiesa particolare deve perciò essere in grado di accogliere tutta la Chiesa, secondo forme e mentalità diverse, ma con tutti i valori fonda-

mentali propri della Chiesa universale, provenienti cioè da tutte le Chiesa particolari.

La particolarità della Chiesa non è perciò determinata dalla cultura in quanto tale, dalla lingua, dalla tradizione propria, bensì dal modo con cui la fede investe queste realtà particolari e specifiche.

Le Nazioni generate da una cultura e i popoli con la loro lingua, in quanto appartenenti alla struttura dell'economia della creazione, non devono essere solo rispettati nella loro esistenza e identità, ma devono anche essere evangelizzati.

La Chiesa deve difendere le Nazioni e le minoranze etniche. Questa difesa si pone però allo stesso livello della difesa dei diritti fondamentali della persona umana. È un compito di promozione umana che, nei suoi risvolti economici, culturali e politici, non appartiene esclusivamente alla Chiesa: spetta a tutti gli uomini. La Chiesa si inserisce in questo processo di tutela e promozione come realtà redenta che, grazie al possesso della Rivelazione, conosce l'uomo più di quanto l'uomo conosca se stesso, come ha detto K. Barth, oppure in quanto "esperta in umanità", come ha felicemente formulato Papa Paolo VI all'ONU.

In secondo luogo, il compito specifico ed esclusivo della Chiesa è quello di evangelizzare gli uomini, attraverso l'evangelizzazione della loro cultura, così da integrare tutte le culture nella cattolicità, grazie al rapporto di immanenza che esiste tra la Chiesa particolare e la Chiesa universale.

LA PRESENZA DEI MIGRANTI NELLA CHIESA PARTICOLARE: SEGNO DELL'IMMANENZA RECIPROCA FRA CHIESA UNIVERSALE E PARTICOLARE

(1985)

Per cogliere il significato teologico e culturale della presenza dei migranti in una Chiesa particolare è necessario mettere preliminarmente a fuoco gli equivoci immanenti alla cosiddetta ecclesiologia della Chiesa particolare, sviluppatasi nell'ultimo ventennio in contrapposizione alla ecclesiologia della Chiesa universale, unilateralmente dominante fino al Concilio Vaticano II.

Questa reazione arrischia infatti ancora oggi di produrre una grave riduzione nel discorso ecclesiologico globale. Ciò avviene soprattutto quando esso è svolto a sostegno di una concezione pluralistica della Chiesa, nella quale l'unità è concepita non come valore oggettivo supremo, da riconoscere e riaffermare con priorità su ogni altra preoccupazione, ma semplicemente come esito derivante da una convergenza di fatto, e perciò nominalistica, di tante esperienze ecclesiali particolari.

Simili riduzioni del discorso sulla Chiesa non possono essere evitate se non si cerca di rispondere alle domande seguenti.

È possibile sviluppare una teologia della Chiesa particolare in quanto particolare, slegandola dal suo rapporto essenziale con la Chiesa universale? Esiste una priorità della Chiesa particolare su quella universale al punto da giustificare un'ecclesiologia della Chiesa particolare? Viceversa, esiste una priorità della Chiesa universale su quella particolare, tale da giustificare *in toto* una teologia della Chiesa, uni-

lateralmente vista come Chiesa universale, come quella che si è sviluppata nella Chiesa latina soprattutto a partire dal Medio Evo?

Evidentemente, la problematica della priorità della Chiesa universale su quella particolare, e viceversa, così come è stata posta già nel corso dei dibattiti conciliari,² non è corretta. Il problema per contro può essere posto in termini corretti quando per Chiesa universale non si intenda, come è stato fatto per il passato, un'entità a sé stante, che si pone su un piano concorrenziale con la Chiesa particolare. Infatti Cristo non ha fondato, da un punto di vista strutturale, né la Chiesa universale né quella particolare, bensì l'unica Chiesa di Cristo in quanto tale, con la sua doppia dimensione: quella universale e quella particolare.

Da una parte da ciò consegue che la Chiesa, nella sua dimensione universale, non può essere intesa come una grande realtà unitaria, uniforme e a sé stante, come una grande diocesi, ma solo come una "*communio Ecclesiarum*"; dall'altra la Chiesa, nella sua dimensione particolare, non possiede in se stessa la garanzia ultima della propria autenticità; non è completamente autonoma. La garanzia è data alla Chiesa particolare dalla sua immanenza a quella universale, cioè dalla "*communio*" che essa, tramite la Chiesa di Roma, intrattiene con tutte le altre Chiese, cioè con la "*communio Ecclesiarum*" di cui essa è elemento costituyente. Essa è la realtà storica che esprime la dimensione particolare della Chiesa di Cristo, cui è essenziale anche una dimensione universale.³

La portata metodologica di questa duplice asserzione, anche nell'affrontare i problemi posti dalla presenza dei migranti nelle diverse Chiese

locali, può emergere compiutamente solo dopo una pur breve indagine sia sulle radici teologico-culturali e sui limiti del dibattito attuale circa il ruolo della Chiesa particolare nella realtà ecclesiale universale, sia sulle modalità precise con cui la nozione conciliare di "*communio*" informa i rapporti strutturali tra Chiesa universale e Chiese particolari.

I. Radici teologico-culturali e limiti dell'attuale concezione di Chiesa particolare

Senza voler escludere altre matrici (come l'incontro avvenuto in questi ultimi decenni con l'ecclesiologia orientale) sembra accertato che alla radice della moderna teologia della Chiesa particolare si trovino in posizione prioritaria, sia la riflessione teologica sull'azione missionaria, sia il discorso sulla democratizzazione delle strutture ecclesiali.

1) La scoperta e il riconoscimento delle culture non occidentali – magari strappato a forza dai risvegli nazionalistici – e l'affievolirsi progressivo, almeno nelle coscienze più illuminate, della mentalità colonialistica, hanno provocato un ripensamento dell'azione missionaria.⁴ Si è passati da una missione, intesa (all'interno dell'orizzonte teologico della Chiesa universale) come "propagazione della fede e salvezza degli infedeli", alla missione intesa come "*plantatio Ecclesiae*".⁵

La "*plantatio Ecclesiae*" ha posto il problema della Chiesa locale. In un primo tempo si è cercato di risolverlo cercando di liberare gli elementi essenziali costitutivi della Chiesa (Parola, Sacramento, Successione Apostolica) dalle sovrastrutture occidentali (come il latino o certi aspetti normativi del CIC), valorizzando le culture e le lingue indigene. Ci si accorse però ben presto che l'operazione era più profonda perché il bersaglio che veniva colpito era più alto. Ad essere colpita non era

¹ Sul diverso sviluppo dell'ecclesiologia in Oriente cfr., tra i numerosi scritti di Y.M.-J. Congar che toccano la questione, l'articolo *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle*, in "L'Épiscopat de l'Église universelle", Paris 1964, pp. 227-260. Per un tentativo di sistematizzazione del problema da un profilo strutturale-giuridico cfr. per es. E. Corecco, *Il Vescovo, capo della Chiesa locale, protettore e promotore della disciplina locale*, in *Concilium* 4 (1968) pp. 160-221.

² Cfr. per es. K. Mörsdorf, in *Das Zweite Vatikanische Konzil* II, LThK, Freiburg 1967, p. 151.

³ Sull'incidenza dell'universalità nella Chiesa particolare cfr. J. Ratzinger, *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialog*, in *IKZ Communio*, 128 (1983), pp. 244-259.

⁴ Sul problema del rapporto tra teologia missionaria e Chiesa locale abbiamo attinto da P. Colombo, *La teologia della Chiesa locale*, in "La Chiesa locale", a cura di A. Tessarolo, Bologna 1970, pp. 17-38.

⁵ Per una breve sintesi sull'orientamento attuale della missionologia cfr. S. Brechter, in *Das Zweite Vatikanische Konzil* III, LThK, Freiburg i.Br. 1968, pp. 33-39; cfr. pure E. Corecco, *Chiesa locale e partecipazione nelle migrazioni*, in "Atti del IV Convegno Nazionale UCEI (Roma, 13-16 settembre 1976)", Roma (UCEI) 1978, pp. 46-55.

infatti solo l'immagine europeo-occidentale della Chiesa, ma piuttosto l'immagine della Chiesa universale che faceva blocco con l'immagine occidentale della Chiesa. Ne risultò l'impossibilità di trapiantare la Chiesa universale, perché, così come era espressa dalla Chiesa occidentale, non teneva sufficientemente conto delle nuove culture. Infatti non ci possono essere tante, ma una sola Chiesa universale.

Già a questo stadio di sviluppo del discorso è avvenuta una prima confusione. Portati dallo slancio della giusta reazione alla cosiddetta occidentalizzazione della Chiesa e al colonialismo in tutte le sue forme, si è ricominciato a dire che la Chiesa africana doveva essere Chiesa africana e basta, non più una Chiesa africana europeizzata.

Era inevitabile che anche altrove e al di fuori del discorso missionario, si incominciassero a parlare della Chiesa tedesca, svizzera, ecc. Si passò così gradualmente a contrapporre dialetticamente la Chiesa locale, in quanto tale, alla Chiesa universale. Una contrapposizione che restò spesso appena camuffata da espressioni ecclesiologicamente più corrette, come quella di Chiesa in Germania o in Svizzera.

L'equivoco immanente a questa riduzione è stato quello di caratterizzare le Chiese locali non più a partire dalle loro proprietà teologiche essenziali, ma dall'ambiente culturale in cui la Chiesa vive.

L'ambiguità di questa posizione deriva dal fatto che la caratterizzazione è indotta dall'esterno, è cioè estrinseca. Il rischio odierno è perciò quello di ripetere, rovesciandolo, l'errore di saldare il cristianesimo con le culture locali e così adoperarlo come strumento di africanizzazione o elvetizzazione, ma anche di italianizzazione della Chiesa.

In rapporto al problema delle migrazioni questo pericolo si pone in modo sostanzialmente uguale (anche se con eventuale intensità diversa) per i due soggetti che si pongono in rapporto di polarità: per la coscienza che la Chiesa locale "ospite" ha di se stessa, per la coscienza che le migrazioni in quanto "*portio populi Dei*" hanno di se stesse. Questo primo risultato impone alcune riflessioni.

- a) Da una parte la fede tende a generare una cultura, poiché se non lo facesse resterebbe una realtà astratta, non diventerebbe mai vita.
- b) Dall'altra, la cultura – nella misura in cui è storica, cioè legata a un determinato ambiente sociale – non può essere contrapposta come alternativa ad altri ordinamenti storici o ad altre culture in cui le Chiese locali vengono ad insediarsi o ad innestarsi. Il carattere escatologico, cioè definitivo, del cristianesimo non permette mai di identificarlo con un orientamento storico particolare.

La contestazione di una Chiesa locale (in migrazione o indigena) non può essere fatta a partire dalla dimensione culturale storica in quanto tale, ma da radici più profonde, cioè da una coscienza ecclesiale il più possibile pulita da incrostazioni culturali particolari.

2) Il secondo motivo che ha dato origine alla cosiddetta "teologia della Chiesa locale" è quello della democratizzazione.⁶ Non è possibile in questa sede approfondire l'analisi dell'origine storica di questo discorso. La sua matrice culturale e teologica è del resto abbastanza evidente: da una parte l'ambiente culturale delle democrazie moderne, dall'altra il discorso sul sacerdozio universale dei fedeli e sul laicato. Per la precisione bisogna comunque osservare che il discorso sulla democratizzazione, più che far scoprire l'esistenza della Chiesa locale, ne ha svolto la tematica, applicandola alla Chiesa quando ormai la teologia missionaria aveva già scoperto l'autonomia della Chiesa locale.



Santa Messa nei cantieri della stazione interrata della Ferrovia delle Centovalli, a Locarno Sant'Antonio, in occasione della memoria di Santa Barbara, patrona dei minatori; 4 dicembre 1987

⁶ La letteratura in proposito è vastissima, cfr. per es. *Demokratisierung der Kirche. Ein Memorandum Deutscher Katholiken*; herausgegeben vom Bensberger Kreis, Mainz 1970; J. Ratzinger – H. Meier, *Demokratie in der Kirche; Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg 1970; E. Corecco, *Parlamento ecclesiale o Diaconia sinodale?*, Communio, Strumento Internazionale di Lavoro Teologico, 1 (1972), pp. 32-44.

La prima constatazione da fare è che il discorso sulla democratizzazione, dopo gli enunciati ecclesiologici del Vaticano II sulla collegialità episcopale, non è stato fatto (almeno da chi l'ha condotto con serietà di intenti) in rapporto alla Chiesa universale. Chi avrebbe osato parlare di regime democratico della Chiesa universale, fondata sul Collegio apostolico con a capo il Papa?

In termini di rottura, esso è stato invece riferito alla Chiesa locale, come se la struttura di quest'ultima fosse radicalmente diversa da quella della Chiesa universale.

Fu così che le nuove strutture sinodali date dal Concilio alla Chiesa locale furono molto sovente concepite e vissute come parallele a quelle democratiche statuali, di conseguenza strumentalizzate in funzione di una logica mondana del potere: dall'alto verso il basso, nel tentativo di conservarlo, rifiutando perciò ogni forma democratico-sinodale; dal basso verso l'altro, per la scalata al potere. Si è dimenticato spesso che la democrazia è essenzialmente una struttura di potere, come qualsiasi altra forma costituzionale statale. Essa si pone perciò, lo si voglia o meno, al pari di ogni sistema autoritario, essenzialmente sistema di ripartizione del potere.

Questa dinamica del potere, portata nell'ambito ecclesiale, diventa radicalmente equivoca perché nella Chiesa il problema della ripartizione delle competenze (che ha come scopo quello di permettere una responsabilità effettiva e globale nella preparazione del giudizio di comunione dal quale deve nascere geneticamente l'intervento decisivo dell'autorità) non può essere posto in termini di ripartizione o di divisione del potere, se per potere si intende la responsabilità ultima che i Vescovi hanno nella Chiesa. La responsabilità nella Chiesa non può mai essere demandata ad una maggioranza, perché ha carattere essenzialmente personale. Solo la persona, investita dell'ufficio ecclesiale, è capace di rappresentare la persona di Cristo.⁷

Ciò spiega perché la teologia cattolica non ha mai osato affermare che il Concilio o il Collegio dei Vescovi rappresentino Cristo. Solo il Papa e i singoli Vescovi rappresentano Cristo.

Anche questo discorso sulla democratizzazione ha delle conseguenze precise per le migrazioni. Il problema della partecipazione alle strutture sinodali della Chiesa locale (che hanno una specificità inconfondibi-

le) deve essere posto con criteri, ma soprattutto con mentalità diversa. Non può essere sovrapposto o confuso con il discorso sulla parità dei diritti civili, politici ed economici all'interno delle strutture statuali. Si tratta di un problema che non può essere affrontato né in termini o con mentalità politici di conservazione – da parte della Chiesa locale “ospite” – né in termini di rivendicazione sindacale-politica da parte dei migranti. Infatti, non sarebbe possibile rivitalizzare la Chiesa facendole fare solo o prevalentemente un'esperienza democratica.

II. La “communio” come principio di immanenza reciproca e strutturale fra Chiesa universale e Chiese particolari

Nella prospettiva del discorso che ci interessa, l'affermazione teologica conciliare più importante sta senza dubbio nella sottolineatura del fatto che la Chiesa universale è una comunione di Chiese: un “*corpus Ecclesiarum*” (LG 23,2), termine che può essere ripreso con la nozione equivalente di “*communio Ecclesiarum*”. Questa dottrina segna una svolta profonda nell'ecclesiologia cattolica. Infatti la breve e pregnante formula ecclesiologica di LG 23, 1, “*in quibus et ex quibus*” (che completa quella di S. Cipriano, “*una ecclesia per totum mundum, in multa membra divisa*”), ha diversi risvolti importanti.

1) La Chiesa universale non esiste in se stessa, come se avesse un luogo di esistenza proprio, ma solo nella misura in cui si realizza in una Chiesa particolare. Esiste laddove esiste una Chiesa particolare (“*in quibus*”). Anche la Chiesa Romana non è la sede della Chiesa universale, è una Chiesa particolare in cui si realizza la Chiesa universale, che ha però una preminenza su tutte le altre, in ordine all'unità, grazie al fatto che in essa opera un organo della Chiesa universale, il primato.

2) La Chiesa universale è costituita da tutte le Chiese particolari. Non è perciò una realtà astratta, platonicamente trascendente che esiste in se stessa, bensì una realtà concreta che storicamente coincide di fatto con tutte le Chiese particolari. La Chiesa universale, che si realizza in quelle particolari, è la stessa e identica realtà formata da tutte le altre Chiese particolari (“*ex quibus*”).

3) Da ciò consegue che attraverso la mediazione della Chiesa universale, in quanto costituita da tutte le Chiese particolari, tutte le Chiese particolari si realizzano ontologicamente in ogni singola Chiesa particolare. In ogni Chiesa particolare sono presenti (ontologicamente) tutte le

⁷ Cfr. E. Corecco, *Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare?*...

Chiese particolari, come nell'eucaristia è presente tutta la Chiesa. La Chiesa particolare è Chiesa solo nella misura in cui realizza in se stessa tutti gli elementi essenziali comuni a tutte le Chiese particolari.⁸

La struttura intima del mistero della Chiesa si rivela essere perciò una struttura di immanenza: immanenza reciproca e totale tra Chiesa universale e particolare. Solo quando questa immanenza è rispettata in tutta la sua totalità, si realizza la cattolicità.

Tutte le altre soluzioni sono ecclesiologicamente fuorvianti, perché fanno concessioni al primo o al secondo elemento, cioè all' "*in quibus*" o all' "*ex quibus*".

La tradizione ortodossa tende a concepire la Chiesa universale platonicamente, come un modello o archetipo trascendente, che non esiste concretamente nella storia, ma che si realizza nelle singole Chiese particolari in modo sempre uguale. Enfatizzando unilateralmente l' "*in quibus*", l'ortodossia non riesce perciò a concepire l'unità della "*communio Ecclesiarum*" attorno ad un fatto istituzionale. L'unità è garantita dal modello trascendente, comune a tutte le Chiese autocefale, non da un elemento storicamente immanente alle stesse.

La tradizione protestante enfatizza per contro, nominalisticamente, il secondo elemento l' "*ex quibus*". Esistono solo Chiese particolari, per cui la Chiesa universale, non esiste in quanto tale. L'unità tra le singole Chiese particolari può trovare espressione, nel segno di una soluzione volontaristica, solo nella forma della confederazione di Chiese particolari.

L'ostacolo ad una concezione esatta della formula ecclesiologica della LG 23,1 sta nel fatto che, generalmente, Chiesa universale e particolare sono concepite come due entità materialmente esistenti e diverse, tendenti perciò a rapportarsi secondo una dinamica di potenziale con-

trapposizione o concorrenzialità reciproca. Papa Giovanni Paolo II nel primo discorso pronunciato a Lugano in occasione della sua visita pastorale in Svizzera, nel 1984, ha dato alla formula "*in quibus et ex quibus*" un'interpretazione alla quale la dottrina raramente aveva pensato. La Chiesa universale e quella particolare non sono due realtà materiali concrete e diverse, ma solo due dimensioni formali di un'unica realtà, cioè dell'unica Chiesa di Cristo.⁹

Quest'unica Chiesa di Cristo "*subsistit*" (LG 14,2) nella Chiesa cattolica, poiché in essa si realizza la "*communio plena*". Ciò è possibile proprio in forza del fatto che nella Chiesa cattolica l'immanenza della dimensione universale e particolare è, in linea di principio, anche se non sempre dal profilo storico, perfetta. In essa il principio della comunione, in quanto struttura di immanenza degli elementi, si realizza pienamente.

Il principio della comunione non è perciò riducibile a un fenomeno di natura morale. A causa della sua poliedricità intrinseca e della imprecisione cui è sottoposta nell'uso, la nozione di "*communio*" è diventata una delle categorie più fluide del linguaggio teologico post-conciliare, quasi fosse il "*passe-partout*" con il quale si tenta di dare una risposta a tutti i problemi. Dalle oscillazioni cui questa nozione è normalmente sottoposta (psicologiche, etiche, spirituali, mistiche, pastorali), deve essere isolato il nocciolo strutturale e perciò istituzionale del suo significato.

La "*communio*" è un principio ontologico strutturale e coincide con il principio della inseparabilità assoluta degli elementi costitutivi della Chiesa. Connota perciò il principio della immanenza reciproca degli elementi essenziali alla natura della Chiesa. È il principio costituzionale formalmente genetico di tutta la realtà ecclesiale, la cui ascendenza si colloca nel mistero stesso della comunione trinitaria.¹⁰

In effetti tutti gli elementi essenziali della Costituzione della Chiesa sono inseparabili, pur essendo distinguibili. Qualche esempio è sufficiente per chiarire la questione.

Non si può separare il Sacramento dalla Parola, elementi genetici e costitutivi della Chiesa, perché il Sacramento contiene anche la Parola

⁸ Queste conseguenze della formula conciliare sono già state analizzate in un altro saggio: E. Corecco, *Le migrazioni nell'orizzonte del Regno*, in Servizio Migranti 1986, in corso di pubblicazione. Per l'analisi della formula ecclesiologica "*in quibus et ex quibus*", cfr. W. Aymans, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München 1970, pp. 318-330; idem, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in Archiv für kath. Kirchenrecht, 139 (1970), pp. 69-90. Sull'ufficio episcopale come luogo teologico e concreto in cui si incrociano le due dimensioni costitutive della Chiesa, quella universale e quella particolare, cfr. L. Gerosa, *L'évêque dans les documents du Vatican II et le nouveau code de droit canonique*, in Concilium 1986, in corso di pubblicazione.

⁹ Omelia, Lugano 12 giugno 1984, in La Traccia 5 (1984), pp. 655-659.

¹⁰ Cfr. E. Corecco, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC*, in Atti del V Colloquio giuridico della Pontificia Università (Roma 1984), Roma 1986, in corso di pubblicazione.

e la Parola tende a realizzarsi concretamente nel Segno sacramentale.¹¹ Non si può separare il sacerdozio comune da quello ministeriale, pilastri dell'istituzione della Chiesa, perché il sacerdozio comune continua a sussistere anche in quello ministeriale, e quello ministeriale è essenzialmente proteso verso la realizzazione del sacerdozio comune.¹² Non si può separare l'istituzione dal carisma, sia perché il carisma è sempre conferito all'istituzione (cioè al sacerdozio comune e a quello ministeriale), sia perché l'istituzione postula per sua natura di essere vivificata dal carisma, dal momento che lo Spirito Santo appartiene essenzialmente al mistero della Chiesa.¹³ Non si possono separare tra di loro laici, chierici e "religiosi", poiché a tutti e tre gli "stati" di vita è immanente in egual modo il fedele, che esiste realmente solo concretizzandosi in uno di questi tre stati.¹⁴ Non si può separare nel laico la "ministerialità" sacramentale dalla secolarità, tutte e due conferite dal battesimo (LG 31, 1-2), perché il laico, grazie alla sua "*indoles saecularis*", costituisce nella Chiesa il punto di sutura fondamentale tra l'economia della creazione e quella della redenzione, e perciò il soggetto dell'immanenza reciproca tra natura e soprannatura.¹⁵ Non si può separare il fedele dalla Chiesa poiché il fedele in quanto persona nuova (secondo l'espressione paolina) è costituito nella sua identità antropologica ecclesiale da tutte le altre persone e perché la Chiesa non esiste mai ipostatizzata in un'istituzione, come invece la società nello Stato, ma coincide sempre e solo con le persone dei fedeli.

¹¹ Cfr. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1973, "Vom Worte wird das Sakrament mit der Fülle mächtiger Geistlichkeit und vom Sakrament wird das Wort mit der Fülle geistlicher Wirklichkeit erfüllt", p. 18.

¹² Cfr. E. Corecco, *Riflessione giuridico-istituzionale sul sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, in "Popolo di Dio e Sacerdozio". Atti del IX Congresso Nazionale della Associazione Teologica Italiana (Cascia 14-18 settembre 1981), Padova 1983, pp. 80-129.

¹³ Idem, *Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa*, in "I Movimenti nella Chiesa negli anni '80". Atti del I Convegno Internazionale (Roma 23-27 settembre 1981); a cura di M. Camisasca e M. Vitali, Milano 1982, pp. 203-234.

¹⁴ Cfr. H. Urs von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, pp. 217-335.

¹⁵ Cfr. E. Corecco, *Il sacramento del Matrimonio, cardine della costituzione della Chiesa*, in "Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio", 51 (1980), pp. 3-29; idem, *I laici nel nuovo Codice di Diritto canonico*, in La Scuola cattolica, 112 (1984), pp. 194-218.

Non si può separare la Chiesa universale da quella particolare, perché sono le due dimensioni formali attraverso cui la Chiesa deve realizzarsi, affinché in essa possa inversarsi la "*communio plena*" e perciò l'unica Chiesa di Cristo, in tutta la sua verità.

La Chiesa particolare deve perciò essere in grado di accogliere tutta la Chiesa, sia pure secondo forme e modalità storiche diverse, ma con tutti i valori fondamentali propri della Chiesa universale, provenienti cioè da tutte le Chiese particolari.

La particolarità della Chiesa non è perciò determinata dalla cultura in quanto tale, dalla lingua, dalla tradizione propria, bensì dal modo con cui la fede investe queste realtà particolari e specifiche. Le Nazioni generate da una cultura,¹⁶ e i popoli con la loro lingua, in quanto appartenenti alla struttura dell'economia della creazione, non devono essere solo rispettati nella loro esistenza e identità, ma devono anche essere evangelizzate. È un discorso che vale anche per le minoranze etniche. La missione della Chiesa diventa perciò duplice.

1) Innanzitutto nella misura in cui esse esprimono la volontà di sopravvivere, la Chiesa deve difendere le Nazioni e le minoranze etniche, in quanto questo è un loro diritto fondamentale perché appartengono all'ordine della creazione.¹⁷ Tale difesa si pone allo stesso livello della difesa dei diritti fondamentali della persona umana. È un compito di promozione umana che, nei suoi risvolti economici, culturali e politici, non appartiene, perciò, esclusivamente alla Chiesa: spetta a tutti gli uomini. La Chiesa si inserisce in questo processo di tutela e promozione come realtà redenta che, grazie al possesso della rivelazione, conosce l'uomo più di quanto l'uomo conosca se stesso, come ha sottolineato K. Barth.¹⁸

2) In secondo luogo, proprio perché è realtà umana redenta, di fronte ad ogni popolo la Chiesa è "esperta in umanità", come ha felicemente formulato Papa Paolo VI al l'ONU,¹⁹ così da essere chiamata a svol-

¹⁶ Sul concetto di "Nazione", cfr. il discorso di papa Giovanni Paolo II all'Unesco del 2 giugno 1980, in: "*Jean Paul II aux universitaires et au monde scientifique et culturel; recueil d'allocutions présentées par L. Gerosa e A. Carrasco Rouco*", Paris 1984, pp. 196-198.

¹⁷ Cfr. R. Fabris, *Pastorale etnica: motivazioni biblico-teologiche*, in: Quaderni di "Servizio Migranti" 7 (1985), pp. 15-27.

¹⁸ Cfr. B. Schüller, *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie*, Roma 1964, pp. 21-37.

¹⁹ Discorso del 10 giugno 1969, in occasione del 50° di fondazione dell'OIL.

gere un compito specifico ed esclusivo: quello di evangelizzare gli uomini, attraverso l'evangelizzazione della loro cultura, per integrare tutte le culture nella cattolicità, grazie al rapporto di immanenza che esiste tra la Chiesa particolare e la Chiesa universale.

III. Conseguenze del principio della “*communio*” nella Chiesa locale di accoglienza delle migrazioni

1) A livello pastorale

Dal profilo del metodo pastorale da usare di fronte al fenomeno migratorio, la più importante di queste conseguenze è lo smascheramento dell'insidia sottesa alla categoria della “integrazione”. Tale concetto non ha cittadinanza nella Chiesa se non si identifica con il concetto di unità. La Chiesa locale deve creare l'unità riconoscendo e valorizzando ogni altra esperienza di unità religiosa e culturale. Deve perciò tendere a ricostruire esperienze di unità e solidarietà, prima di tutto tra chi ha dovuto abbandonare il proprio luogo di origine, affinché non perda la sua identità, e poi tra queste esperienze e la propria esperienza autocotona di Chiesa locale. Se non rispetta l'identità degli immigrati, la Chiesa locale non può neppure costruire la propria unità reale.

La Chiesa locale è Chiesa nella misura in cui realizza la Chiesa universale. Non dobbiamo dimenticare che questa è costituita dalla comunione delle Chiese locali tra di loro, cioè da tutte quelle esperienze di fede che esprimono una individualità religioso-culturale propria. La Chiesa locale si costituisce come Chiesa che realizza quella universale, integrando nel proprio tessuto originale l'identità di fede delle minoranze (o magari maggioranze) ecclesiali create dalle migrazioni. L'obiettivo deve perciò essere quello di un'unità di popolo, ma di un popolo nuovo che, accogliendo la ricchezza delle migrazioni, cambia la propria coscienza particolaristica per fare con i migranti un'esperienza di unità a livello superiore, più universale, cioè più cattolico.

Il problema, perciò, non è risolvibile solo concedendo ai migranti la possibilità di essere rappresentati nelle strutture sinodali-ecclesiali. Il loro problema può essere risolto ecclesialmente solo con la progressiva educazione dei cristiani ad una comunione molto più radicale, che tenda realmente a creare un unico popolo di Dio, senza avvilire le diversificazioni culturali.

Anche le migrazioni in quanto “*portio populi Dei*” devono sforzarsi di vivere la propria fede, la memoria della propria tradizione cristiana, nella situazione socio-culturale nuova in cui vengono ad innestarsi. Devono cercare (progressivamente) di non isolarsi creando una Chiesa marginale nella Chiesa locale. Ciò esige una pastorale non impostata nella rivendicazione sindacale all'interno della Chiesa locale, parallela alla rivendicazione sindacale giustamente portata avanti all'interno delle strutture giuridico-economiche statuali.

Si tratta evidentemente di una pastorale a lungo termine. Comunque deve essere una pastorale non impostata sulla diversità culturale, ma piuttosto sulla coscienza del proprio valore,²⁰ fino a farla diventare corresponsabilità verso uno sviluppo più universale della Chiesa locale. Occorre porre dei gesti (religiosi, feste popolari, ecc.) che coinvolgano le popolazioni del luogo. Anche le migrazioni devono tendere a realizzare un'unità con le popolazioni che incontrano prendendo delle iniziative. Occorre educare i cristiani ad essere Chiesa dappertutto – non solo nella propria comunità d'origine – e a creare dei luoghi di unità ecclesiale all'interno della Chiesa locale stessa. Anche la pastorale delle “migrazioni” deve avere come obiettivo finale quello dell'unità dei cristiani. Questa è la missione imprescindibile della Chiesa nel mondo e l'aspetto più urgente della sua responsabilità nella società divisa dal denaro e dalle ideologie.

Le migrazioni devono costantemente rigiudicare la propria tradizione culturale e religiosa a partire dalla fede, per diventare sempre più capaci di una comunione universale, più grande del proprio orizzonte originale. L'aver ottenuto, come è successo in questi ultimi anni un po' ovunque, il diritto di essere democraticamente rappresentate all'interno della Chiesa locale, non ha certo risolto il problema di fondo: quello di creare una coscienza ed una pratica reale di comunione delle migrazioni con i gruppi etnici indigeni. Se la Chiesa attraverso le migrazioni non riesce a far nascere una coscienza più grande dell'unità tra i popoli viene meno alla sua vocazione storica nel mondo moderno. Il progetto pastorale non può essere solo quello di salvare l'identità culturale di una minoranza particolarmente povera come quella delle migrazioni, ma di farle fare un'autentica esperienza di Chiesa, che va oltre l'aspetto caritativo o culturale della questione.

²⁰ Cfr. “Documento della Commissione Episcopale Italiana per le Migrazioni”, 1971: AA.VV., *Gli esclusi, oltre 5 milioni di italiani all'estero*, Roma (UCEI) 1975, p. 273.

Senza questa coscienza di Chiesa, che è la realizzazione dell'universale cristiano nel particolare, anche la partecipazione istituzionale dei migranti alle strutture ecclesiali, potrà essere "sindacalmente" utile, ma rimarrà sterile, perché la democrazia in quanto tale, anche se praticata nella Chiesa, è radicalmente incapace di generare Chiesa, perché fondata non sulla comunione, ma su un rapporto di forze. Occorre che le migrazioni riescano a porre dei gesti e a creare una prassi pastorale che non dia più per scontate, perpetuandole, le divisioni che incontrano e l'incomprensione che subiscono, ma le rendano capaci di dare una testimonianza di unità e di comunione.

2) A livello istituzionale

Le strutture previste dal Vaticano II per istituzionalizzare la partecipazione nella Chiesa sono di due tipi diversi: da una parte il Consiglio Presbiterale (PO 7,2) e il Consiglio Pastorale Diocesano (CD 27,5), dall'altra i cosiddetti "Consigli dei Laici" (AA 26,1-2), nei quali chierici, religiosi e laici sono chiamati a collaborare a livello parrocchiale, decanale, diocesano, nazionale o internazionale. Il loro compito è quello di *"giovare alla mutua coordinazione delle varie associazioni e iniziative dei laici, nel rispetto della indole propria e dell'autonomia di ciascuna"* (AA 26,1). Mentre il Consiglio Presbiterale e il Consiglio Pastorale Diocesano sono stati definitivamente istituzionalizzati dai can. 495 sgg. e 511 sgg., il CIC passa sotto silenzio i "Consigli dei Laici".

Il carattere particolare dei "Consigli dei Laici" è dato dal fatto che la loro attività, a differenza del Consiglio Presbiterale e Pastorale, non è subordinata direttamente ai pastori, responsabili a livello costituzionale della porzione di Chiesa in cui operano (parrocchia, diocesi, regione ecclesiale, ecc.).²¹

I sacerdoti (diocesani o religiosi), infatti, non vi esercitano una funzione gerarchica. Sono presenti accanto ai laici a titolo di semplici credenti, membri del Popolo di Dio.

La struttura dei "Consigli dei Laici" è determinata dai compiti sociali, caritativi, missionari, ecc... (senza esclusione dell'annuncio della Parola e della celebrazione dei Sacramenti), che essi si assumono.

È una struttura dettata da una finalità che non deriva perciò direttamente da quelle del ministero ufficiale della Chiesa, bensì dall'iniziativa privata.

A differenza dei Consigli Presbiterali e Pastoral, che, essendo istituzioni inerenti all'apparato costituzionale della Chiesa (in cui il Vescovo è capo gerarchico), devono riprodurre su scala ridotta lo stesso modello della Chiesa universale, i "Consigli dei Laici", non avendo un fondamento costituzionale nella Chiesa, sono strutturati (o possono esserlo) secondo il modello del diritto corporativo.

Accanto ai Consigli Presbiterale e Pastorale Diocesani è stata creata negli ultimi anni, in forza del diritto particolare, una terza forma: il Consiglio Pastorale Parrocchiale, che ha progressivamente abbandonato il terreno corporativo per trasformarsi in struttura costituzionale, recepita, senza però essere sviluppata e tanto meno essere resa obbligatoria, dal CIC nel can. 536.

Come conseguenza inevitabile di questo esito costituzionale, anche il Consiglio Pastorale Parrocchiale deve rispecchiare il modello gerarchico proprio della Chiesa. Deve essere un organismo atto a rispettare integralmente la funzione ecclesiale specifica dell'ufficio ministeriale, data dal Sacramento dell'Ordine; una struttura che non può perciò essere snaturata dalla logica propria del sistema giuridico corporativo.

Il ruolo gerarchico del Parroco deve esservi garantito, per analogia con quello del Vescovo nei Consigli Presbiterali e Pastoral, poiché anch'esso trova il proprio fondamento nell'Ordine della Giurisdizione e non in un mandato democratico che viene dal basso.

Giacché i Consigli Pastoral Parrocchiali sono una struttura costituzionale, non è possibile definire il ruolo del Parroco, in quanto capo gerarchico della comunità parrocchiale, secondo principi ecclesiologici differenti da quelli applicati per i Consigli Diocesani. Il prototipo di tutti questi organismi è dato, infatti, dalla struttura gerarchica dell'Eucaristia da cui ha origine e in cui si manifesta la Chiesa stessa.

Non si può trattare in modo diverso la comunità parrocchiale, che fa capo al Parroco, e il Consiglio Pastorale Parrocchiale che ne è l'espressione in termini operativi. La responsabilità del Parroco nel Consiglio Pastorale Parrocchiale non è di natura puramente organizzativa. Essa è fondata nel potere di Ordine e in quello di Giurisdizione.

²¹ Su tutta questa problematica cfr. W. Aymans, *Mitsprache in der Kirche*, in: *Kölner Beiträge* 22, Köln 1977, pp. 7-27; E. Corecco, *Partecipazione e democrazia nella Chiesa*, in *Atti del IV Convegno Nazionale UCEI* (Roma, 13-17 settembre 1976), Roma (UCEI) 1977, pp. 67 ss.



Visita al cantiere della galleria di circonvallazione di Locarno - Morettina, 12 dicembre 1989

L'unità della parrocchia non si realizza a livello dell'organizzazione e del coordinamento delle iniziative che vengono dalla base, ma a livello sacramentale e giurisdizionale. Di conseguenza al Parroco deve essere riconosciuta una funzione non diversa (in linea di principio), da quella che ha il Vescovo nei Consigli Presbiterali e Pastoral Diocesani, tanto più che non sarebbe lecito mettere i laici della parrocchia in una posizione gerarchicamente superiore a quella dei preti nel Consiglio Presbiterale.

A livello di vicariato foraneo, o decanale, il problema si pone in modo diverso poiché il Vicario foraneo non esplica una funzione costituzionale, strettamente gerarchica, ma piuttosto una funzione di controllo e di coordinazione. È perciò possibile concepire il Consiglio Pastorale Decanale, e le Assemblée relative, come organismi di coordinamento delle attività dei gruppi ecclesiali esistenti a livello di vicariato foraneo (associazioni pastorali, caritative, sociali, ecc.), secondo il modello proprio del diritto corporativo, dove prevale il principio della volontà di maggioranza.

Evidentemente, il novero delle competenze di questo Consiglio o Assemblea non può essere generale, come nei Consigli di natura costituzionale, ma limitato agli interessi e ai compiti specifici dei gruppi o associazioni che li formano.

Fatta la distinzione fondamentale tra organismi a carattere e funzione costituzionale e organismi fondati sulla libera iniziativa (vale a dire sul modello offerto dal diritto corporativo), il funzionamento degli organismi costituzionali e quello delle loro competenze possono essere chiariti sulla base di due concetti fondamentali: quello di "rappresentanza" e quello di "voto deliberativo e consultivo".

Il concetto di "rappresentanza" si identifica sostanzialmente con quello di "testimonianza". Solo la testimonianza del Vescovo sulla propria fede, e sulla fede nella sua Chiesa particolare, ha valore ultimo e forza vincolante definitiva. È per questo che al Concilio il suo voto ha forza "deliberativa".

Ne segue che la testimonianza dei preti e dei laici membri dei Consigli Presbiterali e Pastoral (dove non rappresentano nessuno, ma esprimono solo la propria fede personale), non ha valore definitivo. Senza la testimonianza del Vescovo, alla quale la loro si unisce, il voto dei membri di un Consiglio non ha forza vincolante ultima. Questo è il significato del "voto consultivo". Infatti dall'idea che il rappresentante è propriamente testimone, deriva che i membri dei Consigli non sono rappresentanti parlamentari (e non lo sarebbero neppure se fossero eletti dal basso), bensì persone chiamate a consigliare e a sostenere il Vescovo nella costruzione della Diocesi, cioè a formulare insieme a lui un giudizio sui bisogni e sulla situazione della Diocesi, a partire dalla propria fede vissuta. In particolare, fra questi membri i laici sono chiamati a dare la loro testimonianza secondo una modalità non solo quantitativamente, bensì qualitativamente diversa da quella del Vescovo e del prete. Il loro compito è quello di costruire la Chiesa, senza tuttavia portare la responsabilità ultima della sua conduzione, che scaturisce soltanto dall'Ordine sacro. La loro testimonianza di fede, pur essendo indispensabile per l'inserimento della Chiesa nel mondo, a tutti i livelli (dal sociale, al culturale, al politico, ecc.), non fa "stato definitivamente" poiché da sola non è sufficiente a garantire l'unità, né della Chiesa, né dei cristiani.

Dato che la loro testimonianza non fa definitivamente stato, cioè non vincola in modo definitivo, anche il loro voto in seno ai Consigli Pastoral non può essere "deliberativo", ma solo "consultivo". Si cree-

rebbe confusione su un punto centrale dell'ecclesiologia, se si dovesse far dipendere l'unità della Chiesa, non dal ministro ordinato, ma dal voto deliberativo di una maggioranza sia di preti che di laici presenti nei Consigli. Equivarrebbe a creare nella Chiesa un altro potere, diverso dal potere apostolico fondato nell'Ordine e nella "missio".²²

D'altra parte, però, il giudizio definitivo del Vescovo (nonché per analogia del Parroco), per essere ecclesialmente legittimo ed efficace, non può essere avulso dal contesto di fede del Popolo di Dio. I Consigli Presbiterali e Pastoralisti hanno la funzione di garantire questa aderenza ecclesiale del giudizio del Vescovo. Se l'intervento del Vescovo si realizzasse prescindendo dal contesto in cui deve inserirsi emergendo dalla comunione, non solo sarebbe astratto sociologicamente, ma si dimostrerebbe anche estraneo alla dinamica teologica vitale della Chiesa. Potrebbe risultare solo come un atto di potere determinato da una logica mondana. Una feconda comunicazione con la base ecclesiale (di cui il voto "consultivo" dei Consigli è espressione) è fattore irrinunciabile e costitutivo del processo attraverso il quale deve formarsi il giudizio autorevole del Vescovo.

L'adesione del Vescovo al parere espresso dalla maggioranza (o dalla minoranza) trasforma quest'ultimo in giudizio comune, cioè in giudizio della Chiesa particolare in quanto tale. L'istituto del voto "consultivo" non può essere perciò considerato come un compromesso tra una prassi autoritaria e una democratica. Né va visto perciò come uno strumento atto più che altro ad escludere dall'esercizio del potere, perché ha una propria forza vincolante che è quella che gli viene dalla forza vincolante della comunione stessa. Non esiste di per sé nessuno strumento giuridico (neppure quello del voto "deliberativo") più vincolante della logica e della forza della comunione.

Da quanto detto si può dedurre che sia l'istituto del voto "deliberativo", sia quello del voto "consultivo" (così come esistono nella tradizione giuridica occidentale) sono in gran parte inadeguati per cogliere, nel suo significato profondo, la realtà e la dinamica della decisione ecclesiale. Possono perciò essere applicati all'ambito ecclesiale solo analogicamente.

²² Cfr. K. Mörsdorf, *Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland*, in: Archiv für kath. Kirchenrecht, 138 (1969), pp. 461-509.

Il voto "deliberativo", dal punto di vista della fede, propriamente non delibera ma constata; quello "consultivo", a sua volta, esprime molto di più di un semplice consiglio, perché spinge e costringe il Vescovo a maturare il suo giudizio all'interno della comunione ecclesiale.²³

Questa maturazione di un giudizio comune o giudizio di comunione esige la partecipazione reale e responsabile di tutti, anche dei "più piccoli" (migranti compresi), alla realizzazione della Chiesa particolare come realtà comunione in cui si riflette l'immagine della Chiesa universale.

L'importanza del giudizio di comunione deriva armonicamente dall'importanza che il giudizio ha nella vita umana in quanto ne anima, genera e controlla lo sviluppo. Se la vita cristiana è comunione, è impossibile che tale non sia anche il giudizio che la regge e la accompagna. Il giudizio comune non deve essere inteso né come una applicazione deduttivistica di un criterio astratto alla realtà in cui si vive, né associazionisticamente come sforzo per pervenire ad una opinione comune comunque raggiunta, ma come tensione costante a leggere la realtà, quotidianamente compartecipata e condivisa, secondo il principio della fede generata dall'unico Spirito, che ha fatto dei primi cristiani "un cuore solo ed un'anima sola" (Atti 4,32).

Al di fuori di un pieno recupero di questa tensione all'unità e di questa metodologia nuova di giudizio, entrambe dettate dal principio della "communio", non è possibile superare le difficoltà in cui versa ancora la presenza di migranti nelle diverse Chiese locali del centro Europa. Le chiarificazioni sul concetto di "rappresentanza", come testimonianza, e sul "voto consultivo", come modalità indispensabile di partecipazione alla formulazione di un giudizio di comunione, mostrano sufficientemente che a livello istituzionale queste difficoltà non hanno le loro radici nel diritto canonico, che è anzi l'unico sistema giuridico a carattere internazionale ancora in vigore, bensì nella semi-simbiosi istituzionale che molte Chiese locali europee vivono con lo Stato. Si tratta di una simbiosi che oltretutto è di estrazione non cattolica, ma protestante, perciò ultimamente neppure rispettosa della struttura costituzionale della Chiesa cattolica.

Per capire lo spessore di questa difficoltà delle Chiese locali europee ad accogliere i migranti sulla base di una parità totale, basta alludere a due

²³ Cfr. E. Corecco, *Parlamento ecclesiale o Diaconia sinodale?*, l.c. cfr. sopra n. 6.

problemi: quello dell'imposta di culto e quello della partecipazione nelle strutture corporativistiche di diritto statuale, a livello parrocchiale e cantonale. Nel settore delle imposte di culto i migranti subiscono una violenza nella propria coscienza ecclesiale ed eventualmente anche una certa ingiustizia economica. Nel settore della partecipazione alle strutture corporative, il problema viene risolto, salvo qualche rarissima eccezione, con l'esclusione dei migranti da una gestione comune dei beni della Chiesa.

È dunque il legame della Chiesa con lo Stato, da sempre origine di nazionalismi e particolarismi ecclesiastici, che ancora oggi offusca la coscienza universale della Chiesa locale. Affinché il criterio efficientistico o programmatistico statale non venga più a sovrapporsi ad una pastorale di comunione, è perciò urgente denunciare il presupposto tacito e scontato secondo cui la Chiesa altro non è se non una delle tante istituzioni della società, che serve come tappa intermedia per una totale integrazione degli immigrati nel tessuto sociale civile.

A dire il vero alla base di questo atteggiamento c'è però spesso anche una falsa diagnosi delle difficoltà di coesistenza tra gli immigrati e gli autoctoni all'interno della Chiesa. Si ritengono gli immigrati come portatori di una fede tradizionale, "pre-conciliare", che avrebbe bisogno di fare un bagno dentro un cattolicesimo più illuminato, e in se stesso più conciliare. Questa lettura puramente sociologica della fede, che tende a elidere i tratti culturali che ogni popolo porta con sé (riconducendo il fatto religioso a fenomeno di coscienza individuale), impedisce di porre il problema in modo ecclesiologicamente corretto e finisce per spingere gli immigrati alla disaffezione nei confronti della pratica religiosa.

La logica della comunione impone invece di sviluppare una coscienza ecclesiale cattolica o universale nelle due comunità, locale e immigrata, coscienza atta ad esprimersi in modo tangibile sia a livello pastorale che istituzionale proprio in forza dell'immanenza reciproca e strutturale fra Chiesa universale e Chiese particolari.

(testo pubblicato in "Seminarium" [NS 25] [1985], pp.48-66)

L'EPISTOLARIO

Pubblichiamo alcune brevi lettere che il Vescovo Eugenio Corecco scrisse a gruppi di bambini della Prima Comunione, testimonianza della sua capacità di richiamare tutti all'essenziale della vita e della fede, e della sua paternità piena d'affezione, sempre tesa alla crescita delle persone in Cristo.

1.5.'89

Carissimi bambini della prima comunione: Evelina, Nathalie, Oliver, Andrea, Luca, Sabrina, Francesco, Simona, Nadia, Valentino. Ho letto e ripetuto la bellissima preghiera che mi avete mandato. Il Signore Gesù vi vuole un grandissimo bene; questo è certo. Incontrarlo il giorno della Prima Comunione è la cosa più bella del mondo.

Gesù ha detto: "Lasciate che i bambini vengano a me". Come i bambini della Palestina andate anche voi da Gesù, quando lo ricevete nella S. Comunione, ed Egli ascolta tutte le vostre preghiere.

Gesù ascolta il cuore di ogni bambino e gli vuole tanto bene. Continuate a riceverlo tante volte e pregatelo per me, per i vostri papà e mamme, per le signore catechiste Lidia e Mima.

Vi benedico tutti.

† Eugenio, Vescovo

17.4.'90

Cari bambini,

Vi ricordo anch'io tanto.

La cosa più importante per voi è tenere il vostro cuore aperto al Signore per ascoltarlo.

† Eugenio, Vescovo

25.6.'90

Carissimi Francesca, Vera, Federico, Elio e Davide, le fotografie dell'altare della vostra Prima Comunione e la cassetta, sono proprio molto belle.

Alla preghiera che mi avete mandato voglio aggiungerne una anch'io. Dopo le mani, la bocca, le gambe, gli occhi, le orecchie, la lingua e la mente, ringraziate Gesù anche per il cuore.

"Grazie Signore perché ci hai dato il cuore per amarti e per amare tutti gli altri uomini".

Gesù è venuto nel vostro cuore e vi abita.

Dovete sempre tenere aperto il vostro cuore per lui, perché vi si trovi sempre bene e vi parli.

Vi benedico tutti con le vostre catechiste, don Masina e don Carmelo.

† Eugenio, Vescovo

19.6.'91

Carissimi Davide, Roberto, Roberta, Luca, Francesca e Sig.ra Lidia, Mi avete mandato un ringraziamento, un augurio e tante fotografie. Tutto è splendido!

Vi ricordo con affetto grande nel Signore e voi continuate a dire ogni giorno "eccomi".

† Eugenio, Vescovo

30.5.'92

Carissimi Stefano, Samuele, Rossano, Emiliano, Andrea e Laura. Per me è una grande gioia vedere che siete anche voi devoti di San Gottardo. Vuol dire che come protegge me, protegge anche voi assieme alla vostra catechista.

Ma la gioia è ancora più grande per la vostra Prima Comunione. I Santi che veneriamo ci portano sempre a voler bene a Gesù, perché anche loro gli hanno voluto molto bene.

Chissà che magari possiamo vederci una volta.

Il dossier che mi avete mandato (ma anche le immagini con la preghiera di S. Gottardo) è un capolavoro. Lo terrò molto tempo sulla scrivania. Con affetto e a tutti voi la mia benedizione.

† Eugenio, Vescovo



Visita, presso la Curia vescovile, di un gruppo di bambini della parrocchia di Pregassona, che si stavano preparando alla loro Prima Comunione; 14 maggio 1991

21.6.'93

Carissimi Mario, Michi, Massimo, Cindy, Isabella Ce., Isabella Ca., Mi sono arrivate le vostre splendide letterine con tanti, tantissimi pensieri profondi.

Sono sicuro che la vostra Prima Comunione e il Battesimo di Isabella è stato un giorno grandissimo.

Quando una persona riceve e incontra il Signore Gesù diventa adulta, perché Gesù la prende sul serio.

Per Gesù e per tutti noi, la Sig.ra Lidia, il Prevosto, don Fabio e il Vescovo, ma anche e prima anche di molti altri, voi siete bambini preziosissimi, e perciò tutti vi vogliono bene.

Io vi mando la mia benedizione.

† Eugenio, Vescovo

24.2.'94

Carissimi bambini della Prima Comunione, la foto del vostro gruppo è bellissima e sono sicuro che il Signore Gesù desidera profondamente incontrarsi con voi il giorno della Prima Comunione.

Voi dovete attendere quel giorno con grande gioia perché può diventare il giorno più importante della vostra vita.

Quando siamo pronti a incontrare Gesù si capisce quanto bene Egli ci vuole.

Sono anche sicuro che lui ascolterà il vostro desiderio che io guarisca e vi sono riconoscentissimo per la vostra continua preghiera.

Il Signore vi abbracci tutti assieme alla vostra catechista Sig.ra Lidia.

† Eugenio, Vescovo

19.6.'94

Carissimi Maura, Michele, Luca, Reto, Andrea, Anna, Romina, Camilla e Dario, con Lidia,

spero che non siate già tutti spariti in vacanza. Mi spiacerebbe di non raggiungervi perché le vostre lettere con le vostre foto sono bellissime e mi hanno fatto un immenso piacere.

Questo, non solo perché vedo che mi volete proprio un grande bene, ma anche e forse soprattutto perché, dal vostro "manifesto" per le vacanze, si vede che volete continuare a ricevere Gesù nella S. Comunione, sempre come se fosse la prima volta. È un desiderio – che è anche un proposito – magnifico.

E poi vedo che vi impegnate tutti i giorni a dire una preghiera. Non fatelo meccanicamente! Ma ogni volta rivolgetevi a Gesù per un istante nell'intimo del vostro cuore. Vedrete che è bellissimo.

Vi auguro buone vacanze e vi benedico nel Signore.

Vostro

† Eugenio, Vescovo

25 gennaio 1995

Cari bambini di Pregassona, ho ricevuto la vostra lettera e vi ringrazio cordialmente per i vostri saluti e le vostre preghiere.

Dalle fotografie ho visto che siete un bel gruppo di bambini allegri e sorridenti.

Spero che la vostra preparazione alla Prima Comunione continui bene: quel giorno sarete ancora più felici perché incontrerete Gesù.

Mando un saluto e la mia benedizione a tutti voi, alla vostra catechista e alle vostre famiglie.

† Eugenio, Vescovo

VITA DELL'ASSOCIAZIONE

Assemblea generale dell'Associazione

Sabato 2 dicembre 2000 nella sala del cinema "Cittadella 2000" di Lugano si è tenuta l'annuale Assemblea generale dell'Associazione. I lavori sono stati introdotti dalla relazione del Presidente S.E. Monsignor Angelo Scola.

Relazione del Presidente

«Volevo, in questa apertura del nostro dialogo, sottolineare tre elementi che mi sono sembrati particolarmente significativi preparando il Bollettino che è in stampa.

Il primo elemento viene da un'osservazione che don Eugenio faceva in una lettera a una giovane appena convertita, nel maggio del 1973: *"Prima di tutto dobbiamo ringraziare il Signore di tutto quello che ci ha dato e ci ha dato con una generosità immensa, tuttavia anche noi siamo chiamati a dare tutto al Signore, senza tenere nulla per noi, per il nostro interesse, per il nostro orgoglio, per il nostro egoismo, per il nostro interesse, per il nostro orgoglio, per il nostro egoismo, per il nostro tornaconto, per il nostro vanto"*. Fin qui questo richiamo può ancora apparire ai nostri occhi come il richiamo di un sacerdote serio nei confronti di una giovane che incomincia la sua avventura cristiana. Però c'è un'aggiunta sulla quale voglio ricondurre la nostra attenzione, che approfondisce questo richiamo di carattere generale e gli conferisce una potenza eccezionale, secondo la natura della fede e dell'esperienza umana del Vescovo Eugenio. Aggiunge infatti: *"Non si tratta di barattare con il Signore: ti do questo perché Tu mi dia in contraccambio, ma si tratta di prenderlo così sul serio da vivere per Lui e non più per noi stessi..."*. Mi ha colpito nella preparazione del Bollettino questa osservazione, perché è vero che noi abbiamo nella pratica un modo di concepire la fede che ha il sapore di un baratto con Dio: *"Io Ti dò qualcosa, Tu mi dai qualcos'altro"*, come se questa fosse la ragione ultima del nostro modo di procedere nel rapporto con

Dio e quindi in ultima analisi della stima che noi abbiamo della nostra persona e della nostra libertà. E invece qui il giudizio del nostro grande amico è netto e tagliente. Con Dio non si può pensare di dare qualcosa per ricevere in contraccambio. La questione è completamente diversa perché Dio è Dio, è realmente il Santo, nel senso pieno e radicale del termine e non c'è nessun paragone possibile tra noi e Dio. C'è soltanto la possibilità di un abbandono totale di noi stessi, così che Lui ci *"renda la gioia di essere salvati"*, cioè ci faccia veramente fare quell'esperienza profonda di letizia e di gioia, dentro gli affetti di tutti i giorni, dentro il lavoro di tutti i giorni, dentro il contesto nel quale siamo chiamati a vivere e che da soli siamo impotenti a fare. E questo più il tempo passa e l'ombra della morte si affaccia, come ricorda S. Agostino nell'"Ufficio delle letture" di oggi, dicendo che il tempo che ci resta sulla terra deve essere vissuto cantando e camminando; *"canta e cammina"* ripete alla persona cui sta scrivendo. Il tempo deve essere vissuto nella gioia anticipata della gloria eterna cui siamo chiamati, ma non può essere del tutto liberato dall'ombra della morte alla quale tutti siamo sottoposti.

Questo giudizio di don Eugenio – sul riconoscere a Dio il peso di Dio, sul mettere il Regno di Dio prima di noi stessi e sul fatto che questo è il vero contenuto della fede – mi sembra poter rappresentare la ragione adeguata del nostro convenire. Riannodare l'ordito, il filo della memoria, un anno dopo l'altro, con dei gesti semplici e piccoli come un incontro così, oppure come il Bollettino o altri strumenti ed opere, significa andare subito e direttamente alla ragione per cui la figura di don Eugenio è così decisiva nella nostra vita, da muoverci ancora per riunirci. E la ragione profonda è questa fede cristallina potente, che non accetta compromessi e mezze misure, che non addomestica il nostro rapporto con Dio e con gli altri. Fede che, facendoci riconoscere come creature, invoca il cambiamento dell'io e tanto più lo invoca quanto più la parabola della vita volge verso il suo compimento; lo invoca esattamente da Dio. Fede che mette quindi al primo posto il Regno di Dio come forma di tutto ciò che noi facciamo.

Il secondo elemento che voglio dire è che, sempre nella stessa lettera, don Eugenio affida alla preghiera del Santo Rosario l'educazione a questa coscienza di fede. Spiega a questa ragazza come si dice il Rosario: *"... ci sono due maniere per recitarlo, fare attenzione alle parole che si dicono, oppure riflettere su uno dei misteri..."*.

Nell'antologia di piccoli commenti ai diversi misteri, che in varie occasioni don Eugenio ha fatto, sarete condotti ad entrare nella profondità di questa preghiera, che io invito caldamente a fare nostra. Essa potrebbe essere un piccolo elemento che sancisce la natura della nostra unità e approfondisce il valore della nostra amicizia. Quale piccola regola, potremmo darci il compito di recitare almeno una volta la settimana, la domenica per esempio, il Santo Rosario come espressione, nella memoria di don Eugenio, dell'unità tra di noi. Questa potrebbe essere un'iniziativa elementare, molto bella, che non comporta sforzi particolari, ognuno la può fare là dove è. Perché bisogna essere realisti nel vivere la vita nella nostra Associazione.

Perché la preghiera del Rosario è così importante? Perché finché non si è capito il mistero della Madonna in rapporto a Gesù, la fede non è ancora stata assunta secondo l'interezza delle sue implicazioni umane. Cos'è la fede, cosa vuol dire mettere il Regno al primo posto, cosa vuol dire non concepire il rapporto con Dio che ci è Padre come un baratto? Vuol dire che noi ogni giorno, dall'interno della vita quotidiana, che si ritma sugli affetti e sul lavoro (sono le due dimensioni in cui ognuno di noi vive tutti i giorni), siamo portati ad affrontare tutte le circostanze e tutti i rapporti con un desiderio di pienezza, di compimento, di realizzazione e nello stesso tempo facciamo l'esperienza di essere incapaci di produrre questa pienezza da soli. Ogni giorno constatiamo che nel cuore del nostro io siamo tesi tra questa doppia possibilità: da una parte uno vuole voler bene secondo una prospettiva di pienezza, che è l'unica che può dargli entusiasmo per vivere i rapporti o per affrontare le circostanze. Dall'altra tutte le volte tocca con mano la sua inadeguatezza a fare questo. Il Regno di Dio è la presenza di Gesù morto e risorto, seguendo il quale noi riusciamo a superare questo scoglio contro cui la nostra libertà cozza tutti i giorni, in tutti i rapporti e in tutte le circostanze. La strada è seguire Gesù *"Io sono la via, la verità e la vita"*. La vita è la felicità e la verità è il senso della vita. Ognuno di noi domanda un senso e vuole una pienezza. Allora qual è la strada più diretta per seguire Gesù? È quella che ci ha indicato Maria, sua Madre. Maria ha avuto nei confronti di Gesù il potere di sapere destare, accompagnare Gesù al compimento del suo io. Il rapporto del padre e della madre con un figlio è quello di destare l'io. Pensate al miracolo strepitoso del concepimento nel grembo di una madre e al distendersi di una vita. Anche se il nostro mondo è in preda a deliri di onnipotenza ed è così confuso. Pretende di sconnettere que-

ste realtà elementari del vivere come concepimento, differenza sessuale, apertura alla fecondità, famiglia. Tutte queste cose è come se nella nostra società stessero confondendosi. Quasi che il versetto del Magnificat *"Il Signore disperde i superbi nei pensieri del loro cuore"* facesse confondere la protervia e la superbia di questa nostra cultura che è come perduta in un bosco di sentieri che a un certo punto si interrompono. Vivere la fede in questo contesto significa saper dare il nome giusto a cosa vuol dire amare, generare, costruire una famiglia, contribuire al bene di una società. Allora il Santo Rosario è come una chiave elementare, semplice e diretta perché la nostra libertà possa trovare, nell'abbandono a Gesù, la strada del superamento di questo dramma che è costitutivo. Insisto su questo perché, assieme all'intervista a mamma Margherita, mi sembra il punto più importante del Bollettino. Questo è ciò che dà senso alla nostra Associazione. L'Associazione è un ordito sottile ma nello stesso tempo resistente. L'Associazione non può essere una forma mediante la quale si vive l'appartenenza alla Chiesa. Ognuno deve vivere l'appartenenza alla Chiesa là dove è chiamato a vivere. D'altra parte la nostra Associazione non può neanche essere il luogo in cui, senza realismo, fantastichiamo su iniziative o su opere che rischiano di diventare ciclopiche. In nome della memoria di don Eugenio, la nostra Associazione è un filo sottile ma tenace di amicizia che permette di vivere fino in fondo il messaggio della presenza e della memoria di don Eugenio, là dove uno opera. I nostri rapporti sono a incastro di tessere di mosaico. Mi sembra importante tenere desta questa coscienza, perché tutte le cose importanti della vita hanno sempre questo carattere apparentemente fragile. La nostra tentazione può essere quella di enfatizzare la nostra realtà in maniera irrealistica, così che poi non riesce più a reggersi e scoppia, o lentamente di non darle peso. Per non incorrere né nell'uno né nell'altro rischio dobbiamo riconoscere il dono che abbiamo tra mano, che è questo ordito sottile ma resistente. Quindi non perdiamo questa occasione. Questo ordito sottile e resistente è la memoria viva di una persona che è (non "è stata") così decisiva nella nostra esistenza, secondo ritmi diversi, nel rispetto del ritmo dell'affezione e del lavoro che è di ciascuno di noi.

Terzo elemento. Avevamo deciso l'anno scorso all'interno del Consiglio di proporre alla realtà internazionale, soprattutto europea, un elemento che è stato molto importante nella vita di don Eugenio e che ha una attualità sempre più marcata e radicale, ed era l'elemento connes-

so al tema della emigrazione. Tema che porta con sé quello della multiculturalità, della multietnicità, della multireligiosità e il problema della convivenza tra i popoli. Don Eugenio si è occupato di questo aspetto fin dall'inizio, almeno in due direzioni. La prima direzione aiutandoci a Friburgo a passare del tempo con gli immigrati, attraverso la caritativa in Basse Ville. Spalancandoci a questa dimensione, che allora in un mondo intellettuale come quello dell'Università poteva sembrare un fatto estraneo. Ma anche riflettendo su queste problematiche, perché più volte è stato coinvolto da diversi organismi e dalla Curia Romana e ha sviluppato le sue riflessioni in anni in cui questa tematica era solo all'inizio. Ci sono nei suoi testi delle categorie interessanti per affrontare il problema. Ora come voi sapete la questione è esplosa e certamente questo sarà il problema saliente per il nostro pianeta nei prossimi vent'anni. Questo è il problema numero uno, perché da qui scaturiscono implicazioni a livello della convivenza sociale, del modo di concepire la nazione, le relazioni internazionali, a livello politico, economico, culturale, linguistico e non ultimo a livello religioso. Cosa vuol dire che sono già 15 milioni gli islamici in Europa? Cosa vuol dire trovarsi la fotografia di 20.000 mussulmani prostrati per la preghiera del Ramadan davanti al Duomo di Milano? Ci sta cambiando la realtà tra le mani, è inutile reagire spaventandosi o gridando, bisogna reagire costruendo, capendo e costruendo. La nostra idea era di fare un Convegno che fosse l'esito di una riflessione solida, che valorizzasse la modalità con cui, fin dalla fine degli anni sessanta, don Eugenio ci ha spalancato a questa problematica, e la giocasse nell'oggi. Perché non volgiamo che la nostra Associazione, che la nostra amicizia, pur nella coscienza dei suoi limiti, diventi un luogo di nostalgia. Perché la nostalgia non fa crescere, la memoria non è nostalgia. Ciò che fa crescere è la prospettiva, è lo stare nel presente. E a questo don Eugenio ci avrebbe sicuramente invitati con forza. Organizzare un Convegno scientifico, con l'aiuto della Facoltà di Teologia, ci è sembrato un modo interessante per stare nel presente. Abbiamo pensato ad un programma dal titolo *"Per una convivenza tra i popoli. Migrazioni e multiculturalità"* con una serie di sezioni. Abbiamo invitato una serie di personalità, poi però non siamo riusciti ad organizzarlo per quest'anno. Se l'Assemblea è d'accordo la nostra proposta è di fissare già da ora la data, dal 28 febbraio al 1° marzo del 2002 e di proporre il Convegno come Associazione, con l'appoggio della Facoltà e eventualmente di altri enti. Mi sembrerebbe giusto aprire un dibattito su questa proposta».

All'intervento del Presidente è seguita la relazione del Vicepresidente don Patrizio Foletti.

Relazione del Vicepresidente

«Innanzitutto voglio fornire alcuni dati sulla nostra Associazione. Attualmente siamo più di 430, dico più di 430 perché mi sono accorto che ci sono tra i soci molti che sono iscritti come marito e moglie. Sono inseriti come un solo iscritto ma in effetti dovrebbero essere considerati come una doppia affiliazione. Attualmente si contano dunque 431 iscritti ma penso che ce ne siano almeno una quarantina che dovrebbero essere raddoppiati. Abbiamo purtroppo anche dovuto constatare il decesso di alcuni soci durante l'anno trascorso e, in particolare, mi sembra doveroso ricordare Mons. Giuseppe Bonanomi che è stato cancelliere, economo e fedele collaboratore del Vescovo Eugenio durante tutto il suo episcopato. Nel quarto Bollettino, quello di cui abbiamo già parlato, verrà inserita anche una sua testimonianza.

Nel corso del 1999 il Consiglio direttivo si è riunito tre volte ma, come gli altri anni, abbiamo avuto diversi incontri di sottogruppi del Consiglio stesso quando si è trattato di affrontare questioni molto pratiche legate, per esempio, alla pubblicazione dell'uno o dell'altro opuscolo. Questa prassi è continuata anche durante l'anno 2000.

Vi ha già parlato Mons. Scolà del quarto numero del Bollettino, che speravamo di riuscire a presentarvi oggi, ma che apparirà sotto Natale o più probabilmente all'inizio del 2000. Il motivo principale per cui siamo un po' in ritardo dipende dal fatto che, come sapete, abbiamo pubblicato il quaderno su San Gottardo, in occasione del Giubileo sul passo omonimo quest'estate, ed evidentemente abbiamo dovuto concentrare qui le energie. L'iniziativa ci è sembrata per altro proprio una buona idea, perché l'incontro sul passo del San Gottardo è stato veramente un momento importante. C'era molta gente ed è stato anche apprezzato il fatto di aver potuto distribuire ai presenti il nostro opuscolo. L'opuscolo è stato ricevuto da tutti, per cui ne conoscete il contenuto.

Il quarto numero del Bollettino conterrà ancora un'omelia su San Gottardo, che Mons. Corecco aveva tenuto a Cureggia nel 1987. Di quest'omelia siamo venuti provvidenzialmente in possesso grazie all'attenzione del parroco di Pregassona, che si è accorto, riordinando l'archivio, dell'esistenza di una cassetta registrata e ce l'ha fatta pervenire. Ci è sembrato valesse la pena proporla in questo numero del

Bollettino. Ad essa si aggiungerà anche un biglietto su San Gottardo, che Mons. Corecco aveva inviato alla parrocchia di Intragna, una parrocchia che ha San Gottardo come patrono. Così facendo ci pare di aver pubblicato, per quanto attualmente ci risulta, tutti gli interventi del Vescovo Eugenio sulla figura di San Gottardo.

Mons. Scolà ha già accennato al fatto che nel Bollettino troverete pure una testimonianza, un'intervista alla mamma del Vescovo.

Un'intervista che abbiamo avuto la fortuna di poter registrare solo qualche settimana prima della morte di mamma Margherita. Nell'epistolario – di cui ha già parlato a lungo Mons. Scolà – troverete una lunga raccolta di meditazioni di Mons. Corecco sul Rosario e sui Misteri. Ringrazio Rita Monotti e padre Mauro che hanno curato questa parte del Bollettino.

Nella parte dedicata alla vita dell'Associazione non mancherà una dettagliata relazione sull'ultima Assemblea e sul Convegno che l'ha immediatamente seguita. Troverete, in particolare, gli interventi dei due premiati. Tra l'altro, abbiamo il piacere di avere anche oggi tra di noi il dott. Grichting e speravamo di poter assegnare la seconda edizione del Premio Mons. Eugenio Corecco. Purtroppo per questioni tecniche non è così. Speriamo di poterlo fare in primavera, in occasione della prossima Assemblea generale.

Mi pare opportuno darvi anche alcune informazioni sull'archivio. Le troverete anche nel Bollettino. L'archivio, lo sapete, conserva diverso materiale concernente Mons. Corecco e che perlopiù gli appartene.

La catalogazione ha preso forma ma non si è ancora conclusa.

Essa comunque persegue un duplice scopo. Da una parte quello di facilitare l'accesso alla consultazione dei dati e dall'altra di garantire nei limiti del possibile una loro conservazione a lungo termine. Per questo si è reso opportuno il consiglio di un archivista, il quale, riconoscendo immediatamente l'importanza del fondo, ci ha indicato una pista per una classificazione ragionata e conforme ai criteri d'archivio, con gli accorgimenti tecnici indispensabili per una conservazione adeguata. Possiamo contare anche sulla collaborazione di una signora che, quando può disporre di tempo, si dedica con attenzione all'organizzazione dell'archivio. Occorre riconoscere che quest'anno l'archivio, fortunatamente, ha fatto progressi notevoli in questo senso.

Il materiale è composto da documenti sonori, fotografici, ma soprattutto cartacei e tra questi molto materiale è manoscritto e inedito.

Siamo rimasti fedeli all'ordinazione di provenienza con cui il materia-

le è giunto in archivio, così che la classificazione risulta essere una sorta di sovrastruttura che divide il materiale per gruppi, come per esempio la carriera universitaria, la predicazione prima della consacrazione episcopale, o ancora l'attività durante l'episcopato. È nostro vivo auspicio che l'archivio diventi un patrimonio sempre più ricco per conoscere la figura e l'opera di Eugenio Corecco. L'Associazione rinnova in questo senso l'invito a far pervenire in versione originale o in copia il materiale di diverso genere, suo o su di lui.

La possibilità di consultare l'archivio è concessa dai responsabili dell'Associazione, dunque dal Consiglio direttivo, e qualsiasi utilizzazione al di fuori dell'archivio di materiali consegnati e accompagnati da un invito alla discrezione, avverrà solo dopo esplicita autorizzazione dei donatori.

Infine ricordo che la traduzione francese della raccolta di lettere inviate a religiosi e religiose commentate dall'abate Mauro Giuseppe Lepori, come pure la raccolta di riflessioni sulla sofferenza, non sono ancora pronte ma sono a buon punto.

Abbiamo chiesto al professor don Libero Gerosa, che ha assunto il rettorato nella Facoltà di Teologia, di offrire una testimonianza a questa Assemblea, visto che è stato chiamato a guidare una delle importanti eredità del Vescovo Eugenio. Lo inviterei ad accomodarsi al mio fianco».

Intervento del neo Rettore della Facoltà di Teologia, don Libero Gerosa

«Non so se è per il vostro silenzio oppure per l'annuncio inaspettato che l'intervento viene registrato, ma ho difficoltà a incominciare. Mi consola il fatto che il nostro grande amico Eugenio nell'iniziare un'omelia era sempre estremamente prudente e lento. Ricordo soprattutto la predica alla mia prima Santa messa – lui pensava di fare una predica, di fatto svolse un trattato di teologia sul sacerdozio ministeriale – quando impiegò un paio di minuti per iniziare. Poi predicò per quarantacinque minuti.

Tranquillizzatevi, io parlerò solo qualche minuto e ho pensato di dividere questa testimonianza in due parti. La prima più strettamente personale, la seconda più istituzionale, ecclesiale, ma, come abbiamo imparato seguendo il grande carisma di Eugenio, nella sequela cristiana ciò che è personale è immediatamente ecclesiale e ciò che è ecclesiale è anche immediatamente personale.

Partirei da quello che mi è successo due anni fa. Normalmente nella vita le cose più importanti succedono quando non te l'aspetti. Due anni fa visitai per gli auguri natalizi Mons. Torti. Il Vescovo di Lugano, approfittando dell'occasione e senza indugi, mi chiese la disponibilità a rientrare in Ticino per assumere la responsabilità del rettorato della Facoltà di Teologia di Lugano.

La mia risposta fu immediata e positiva per due motivi.

Il primo, perché si trattava della mia Diocesi, la diocesi in cui sono incardinato come prete. Il secondo, perché sia da Mons. Torti, ma anche da altri amici che erano stati certamente più vicini di me al Vescovo Eugenio nella sua agonia, avevo saputo che egli aveva offerto la sua sofferenza e l'atto finale della morte per il bene della Facoltà di Teologia di Lugano.

Tutto ciò fu più che sufficiente per convincermi. Anzi, riflettendo sulla cosa, penso che in fondo ciò che mi ha permesso di capire l'inevitabilità di far mie queste due motivazioni profonde, era stato preparato da qualche cosa d'altro: questa possibilità non era una mia intenzione, né una mia idea, ma una proposta fattami da un altro. E ciò mi ha fin da subito messo nel cuore una profonda libertà, che mi sprona a dare tutto me stesso. È la libertà di portare avanti fino in fondo un'opera che è stata voluta da un altro e che ultimamente è anche l'opera di un altro con la A maiuscola. Così che questa libertà è innanzitutto una libertà di fronte all'esito, di fronte al risultato.

Quando ho comunicato ai miei colleghi, tra cui anche alcuni amici, che lasciavo la Germania per questo, mi hanno detto: "Tu sei matto!" Letteralmente: "Tu sei matto!". Perché effettivamente è una sfida, non è qualche cosa che avviene quotidianamente, che un professore ordinario con un rapporto di diritto pubblico lasci quello che sta facendo per entrare in una prospettiva di rapporto regolato dal diritto privato, sapendo che questo contiene tutta una serie di incertezze e di difficoltà che hanno il carattere di sfida anche nel senso molto buono, affascinante del termine. Ma il fatto che questo passo mi sia stato chiesto e non sia stato assolutamente premeditato dal sottoscritto, ha fatto sì che fin dall'inizio per me questa sfida fosse accolta come la contingenza che mi veniva offerta per rendere più vero, più maturo, più responsabile l'incontro con l'Avvenimento di Cristo, l'unica cosa che veramente conta nella nostra vita.

Qui se mi permettete vorrei leggere una frase che rimeditavo in questi giorni, tratta da un libro di un grande amico di Eugenio Corecco, Luigi Giussani (*Generare Tracce nella storia e nel mondo*, Milano

1998): *"Se io sono amato, se sono, perché amato, il grande problema del mio esistere, del mio essere al mondo, ciò che rende possibile che il mio soggetto diventi protagonista di un mondo nuovo in cui l'etero-no incomincia sperimentalmente nel tempo, è la mia risposta. La risposta al Tu che mi ama, il mio corrispondere, la mia valorizzazione di ciò che egli ha originalmente creato in me proprio perché potessi accorgermi di lui. Di Lui che eccezionalmente ha deciso di venire tra noi, di abitare con me e di parlarmi familiarmente con le sue parole non copiate dal vocabolario ma attinte dall'eterno, dal fondo dell'essere di cui mi ha fatto partecipe. Se io sono perché sono amato, devo rispondere, da qui nasce la responsabilità"*. È con tale consapevolezza che mi sono messo in questa impresa, cercando di evitare assolutamente di copiare chicchessia, perché in ogni situazione bisogna giocare la propria libertà, la propria responsabilità di fronte a quel Tu che non si ripete mai nel modo di evocare la responsabilità personale di ognuno di noi. Tutto ciò ha fatto sì che, pian piano, anche le difficoltà fossero accettate in fondo come possibilità per diventare più maturo e più radicato nella mia identità. Ma sarebbe veramente una menzogna o un vittimismo da parte mia dire che ci sono state solo difficoltà. No! Ci sono state anche cose straordinarie, come la riscoperta di alcune vecchie amicizie, ma anche e soprattutto il crescere e maturare del gusto per la verità, che fa nascere nuove amicizie segnate da quel comune sentire la responsabilità di fronte alla propria vita, di fronte alla vita e al destino della Chiesa, suscitata dal dono di carismi diversi.

Diventa così più concreto e polivalente il tentativo di riconiugare il sapere teologico con l'esperienza della fede. Tentativo che è sempre stato, in tutti i momenti della sua lunga carriera universitaria, la preoccupazione fondamentale di Eugenio, fondatore della Facoltà di Teologia di Lugano.

La Facoltà è inoltre chiamata a svolgere una funzione di ponte fra la cultura teologica mediterranea, in particolare romana, e il mondo teologico-ecclesiale dell'Europa centrale e del Nord. Questa nuova responsabilità, che muove dalla posizione strategica della Facoltà di Teologia di Lugano e che vede nel nuovo Campus universitario un vero luogo d'incontro e di dialogo di soggetti liberi e autonomi, non potrà non portare molti frutti buoni, per il bene della Chiesa e di tutta la società.

Grazie per il vostro sostegno e aiuto».

Sono seguite le relazioni del Tesoriere signor Roland Kuehni e del signor Rodolfo Schnyder per il Collegio dei Revisori, relazioni approvate all'unanimità.

Il Vicepresidente ha poi introdotto e presieduto lo svolgimento dell'ultima trattanda, le nomine statutarie.

«Dobbiamo affrontare l'ultima importante trattanda: le nomine statutarie. Vi ricordo che, secondo gli statuti, dobbiamo votare prima il Presidente, poi i membri del Consiglio direttivo e infine i membri del Collegio dei Revisori.

Il Presidente Mons. Angelo Scola è ancora eleggibile ed è disponibile. C'è qualcuno che ritiene di dover presentare un'altra candidatura?

Posso chiedervi di esprimere la vostra adesione per alzata di mano? Ci sono voti contrari? (Nessun voto contrario).

Mons. Angelo Scola è riconfermato Presidente all'unanimità.

Il Consiglio direttivo è composto da altri otto membri, di cui uno di nomina vescovile, Mons. Luigi Mazzetti; gli altri vale a dire, l'abate Mauro Giuseppe Lepori, il signor Eugenio Filippini, il professor Gian Piero Milano, la signora Mimi Lepori Bonetti, la dottoressa Rita Monotti e il sottoscritto, sono ancora disponibili ad essere membri del Consiglio direttivo. La signora Cristina Vonzun invece preferisce mettere a disposizione il suo mandato. La ringraziamo vivamente per la collaborazione prestata in questi anni. Verificando le disponibilità ad entrare nel Consiglio direttivo, mi sono rivolto in particolare alla signora Carmen Felicioni, che ci ha seguito e ci ha sostenuti in questi anni. Chiedo però all'Assemblea se ci sono altri candidati, non solo per sostituire la signora Vonzun ma anche per tutti gli altri posti del Consiglio direttivo (nessuna candidatura viene proposta).

Constatando che non ci sono altre candidature, vi chiedo se siete disposti a eleggere l'insieme dei candidati: l'abate Mauro Giuseppe Lepori, il signor Eugenio Filippini, la signora Mimi Lepori Bonetti, il professor Gian Piero Milano, la dottoressa Rita Monotti, la signora Carmen Felicioni e il sottoscritto. Qualcuno è contrario a che si proceda in questo modo? (nessun contrario).

Vi chiedo di esprimere la vostra adesione per alzata di mano (nessun voto contrario). I candidati sono eletti all'unanimità. Grazie».

Gli organi dell'Associazione

Consiglio direttivo: S.Ecc. Monsignor Angelo Scola, Presidente
Don Patrizio Foletti, Vicepresidente
Carmen Felicioni
Eugenio Filippini
Mimi Lepori Bonetti
Rev. Abate Mauro-Giuseppe Lepori, O. Cist.
Monsignor Luigi Mazzetti
Gian Piero Milano
Rita Monotti

Collegio dei Revisori: Isabella Giudici
Lidia Martinelli-Lurà
Rodolfo Schnyder von Wartensee

Tesoriere: Roland Kuehni

Segretario: Maurizio Balestra

Segreteria:

Sede

Collegio Pio XII, Via Lucino 79, CH-6932 Breganzona

Recapito telefonico e fax: + 41 91 966 02 72

Le domande di iscrizione ed eventuali richieste di materiale informativo sulle iniziative dell'Associazione vanno inoltrate all'indirizzo della sede.

Chi desiderasse contribuire all'allestimento dell'Archivio dell'Associazione è pregato di annunciarsi alla segreteria.

Tassa di iscrizione

Soci ordinari: CHF 50.- annui

Studenti e apprendisti: CHF 20.- annui

Soci sostenitori e persone giuridiche: CHF 100.- annui

da versare a:

Associazione internazionale amici di Eugenio Corecco, Vescovo di Lugano

– conto corrente postale nr. 69-10552-1