

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno IV - n. 3 - Luglio - Settembre 1991 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/70%

In questi giorni ricorre il V anniversario della morte di don Germano. Non sarà solo l'occasione per volgersi indietro con rimpianto, piuttosto l'appuntamento per tornare a guardare in avanti, facendo memoria dello sguardo di don Germano.

Vi sono parole, in questo numero del "Notiziario", che ricordano quello sguardo carico di simpatia per tutto quanto fosse umano; sguardo attraversato dalla luce di un'intelligenza intuitiva profonda, soprattutto capace di tradursi in aperto dialogo, che sempre ha puntato alla Parola e alle parole.

Oggi sono queste che ci restano. Vorremmo portare l'attenzione soprattutto su alcune di esse.

Al saggio di Alberto Gallas, che presenta l'ultima fatica editoriale di don Germano condotta a termine dagli amici, La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea, segue un inedito di don Germano

su La teologia dell'America Latina, che trae la sua corretta collocazione a fianco dell'articolo sulla teologia contemporanea occidentale, perché rende chiara la prospettiva secondo cui leggere il volume edito dalle Dehoniane.

La riflessione esplicitamente si riallaccia e ripercorre la tesi illustrata in alcune opere di Dussel, (cfr. la nota bibliografica del saggio) mostrando difficoltà e limiti della teologia occidentale nordatlantica qualora la si supponga "interprete prima" degli universi culturali differenti da quelli che l'hanno vista sorgere (come nel caso dell'America latina).

Sono pagine che propongono una delle frontiere teologiche per il terzo millennio, nella ricerca del dialogo costante tra fede e cultura.

Lo sguardo è un modo di parlare. Continuiamo a rilanciare queste parole sicuri che esse insegnano a guardare.

SAGGI



SUL LIBRO DI DON GERMANO

IL CRISTIANESIMO NON E' UN "ESISTERE IN DUE SFERE"

Alberto Gallas

Lo studio di don Germano sulla "svolta antropologica" nella teologia contemporanea si estende per quasi 700 pagine, e nonostante ciò, è un'opera incompiuta. Nell'introduzione l'autore comunica infatti la sua intenzione di "presentare quanto prima" un lavoro sulla teologia della liberazione, sulla teologia dell'Africa e dell'oriente. Senza questa integrazione, il lavoro svolto rischiava agli occhi di don Germano di assolutizzare il relativo, di dare valore canonico a ciò che, nonostante l'indiscutibile rilievo letterario e la fortuna editoriale di cui ha goduto e gode, resta comunque solo settoriale, come la teologia europea e nordatlantica. Di questa integrazione già progettata don Germano ha potuto stendere solo le prime pagine, un breve frammento.

Lo sforzo continuo di spostare in avanti le frontiere, che ha caratterizzato l'intera esistenza di don Germano, caratterizza anche questa che è la sua più vasta fatica letteraria. Sarebbe anzi, per questo, più esatto parlare di un'opera non incompiuta, ma *aperta*, che si preoccupa di fotografare non lo stato della teologia contemporanea, ma la *svolta* che essa ha compiuto (e stava ancora compiendo), cioè il *movimento* che la anima. Assumendo questo come suo canone ermeneutico Pattaro sapeva di imbarcarsi in un'operazione rischiosa, che lo metteva di fronte a fenomeni teologici di breve periodo, se non addirittura alla moda e all'effimero.

Il lavoro poteva offrire il fianco - e forse di fatto lo offrì - all'obiezione di sopravvalutare il contingente e di manca-

re di classicità. Il rischio viene affrontato con piena consapevolezza, nella convinzione che, comunque, "l'urgenza dei problemi non è mai una moda" (p. 18). Anziché disdegnare, dall'alto di una sicurezza accademica, gli aspetti più clamorosi del dibattito teologico, Pattaro preferisce entrarvi dentro, da contemporaneo e compagno di strada, individuando e sottolineando ingenuità, limiti, leggerezze ed entusiasmi non fondati, ma sempre dall'interno, con "simpatia" e nella convinzione che è più fruttuoso, ancorché più difficile, far emergere l'*anima veritatis* della cronaca teologica anziché riservarsi la tranquilla dimensione della riflessione a distanza, che dialoga solo con ciò che è già stato recepito ed è sicuro, ma non si invischia nel confronto con l'opinabile e il detto in via sperimentale - un atteggiamento di sussiegoso distacco da cui non sono indenni alcuni settori della teologia, anche italiana, contemporanea.

Questa impostazione deve dar prova di sé - come ogni scelta metodologica, ma più di altre, per il sospetto che può gravare su di essa - *in actu exercito*, cioè nella sua applicazione concreta e nei risultati. In particolare, dovrà dimostrare di saper cogliere le dimensioni profonde dei problemi che vengono all'emergenza e si agitano sulla scena del giorno, e di essere in grado di ricónnetterli alle istanze di lungo periodo. Un approccio fruttuoso al lavoro di Pattaro richiede al lettore l'impegno di individuare queste linee critiche portanti che innervano le molte pagine di analisi dettagliate di testi e di itinerari di pensiero - analisi che costituiscono, d'altro lato, anche prese in se stesse, il pregio dell'opera sul piano dell'informazione e dell'aggiornamento, tale da prospettarne, tra i diversi possibili, anche un uso in qualche modo manualistico.

Dall'eternità al tempo, dall'assoluto al relativo.

Tra queste dimensioni di fondo emerge anzitutto quella della storia-storicità. La "svolta antropologica" non è semplicemente la dislocazione del baricentro del discorso teologico da Dio nella sua relazione con l'uomo, all'uomo nella sua relazione con Dio, perché essa presuppone un cambiamento più radicale, quello che sposta l'attenzione da ciò che è immutabile e sempre uguale a se stesso, dunque dall'eterno, a ciò che è mutevole e diverso, dunque al tempo (al tempo-storia, dice precisamente Pattaro, per sottolineare il divenire, il mutare, l'evolversi, e la loro dimensione anche sociale, nonché i problemi che questo divenire e mutare pongono al pensiero e all'interpretazione).

Nei termini rimessi in circolazione dal Vaticano II, si tratta del recupero della categoria "storia della salvezza", perduta già in età post-patristica (p.32), ma si tratta, contemporaneamente, di una riconciliazione della teologia col "moderno", che appunto nell'attribuzione del carattere di storicità ad ogni aspetto della realtà umana ha il suo tratto distintivo. Si tratta di una vera *Weltanschauung*, che investe l'esperienza del mondo nella sua totalità, come ha sottolineato Troeltsch in polemica con ogni tentativo da parte della teologia di aggiornamento a buon mercato, di aggiustamenti solo settoriali. Si tratta di una prospettiva che svuota la sfera dell'assoluto e consegna ogni cosa alla dimensione del relativo. Infatti "storico e relativo sono la stessa cosa" (*Die Absolutheit des Christentums*, Munchen 1969, p.65):Pattaro segue le

diverse tappe attraverso cui questa prospettiva arriva a permeare il discorso teologico, segnalando con puntiglio le resistenze e i compromessi che di volta in volta mantengono al confronto una tara di ambiguità, e passa così in rassegna, come in un crescendo, il pensiero di Maritain, di Congar, di Rahner, fino a concludere, dedicandovi due ampi capitoli, con le figure di Metz (pp. 425-595) e di Moltmann (pp. 597-666), che portano il processo a compimento, in modo che per storia non si intenda semplicemente "il fatto che la realtà cristiana accade nell'orizzonte spazio-temporale dell'uomo (...), quanto il fatto che il suo accadere è connotato dalla 'storicità' che è propria dell'accadere umano in quanto tale" (p. 283).

Seconda dimensione fondamentale è la critica al dualismo, al "pensare in due sfere", come forma mentale che ha caratterizzato e caratterizza larghe aree della storia e dell'esperienza cristiana, ma che rappresenta un allontanamento dall'originario evangelico; una prospettiva che partendo dalla contrapposizione eternità-tempo, che abbiamo appena ricordato, si articola sui poli "Dio-uomo, assoluto-contingente, necessario-relativo, spirituale-materiale, soprannaturale-naturale" (p. 33). Questo pensare in due sfere ha dato luogo, come al suo prodotto più massiccio e più visibile sul piano sociologico, alla concezione e conseguentemente configurazione della chiesa come "*societas perfecta*", area "sacra", delimitata e contrapposta nei confronti del mondo, luogo della salvezza a fronte del luogo di perdizione. Il superamento di questo modo di pensare è avvenuto conseguentemente sul piano dell'ecclesiologia, come Pattaro mostra in dettaglio nell'*Excursus* sulla *Gaudium et spes* (pp. 160-181). Da qui la grande stagione del rinnovamento ecclesiologico, prima, durante e dopo il Concilio. Con il rischio però di un "narcisismo" ecclesiocentrato e la necessità di risalire ad un terreno più originario, più decisivo, che è quello della cristologia. E' già Congar che supera il dualismo maritainiano attraverso una "forte concentrazione cristologica", che permette di passare dallo schema natura-soprannatura a quello terrestre-escatologico (p. 121), con il vantaggio di sostituire alla tradizionale visione a due piani, la *tensione* tra il già e il non ancora, che investe la realtà e la pone in stato di attesa, di rinvio, di cosciente insufficienza, ma non divide e non separa l'esistenza, il tempo, il mondo in modo dicotomico. Proprio qui, a mio giudizio, va cercato il centro del lavoro di Pattaro: al di là della "svolta antropologica" e della sua eventuale riduzione a slogan, la sua fatica è quella di mostrare come l'efficacia del *kerygma*, che investe mondo, storia, esistenza nella loro interezza, venga recuperata, dopo una secolare riduzione intimistica, privatistica, dualistica (e ciò anche in campo protestante, con la cosiddetta "dottrina dei due regni"), venga recuperata dalla riflessione teologica recente, che vuole pensare nuovamente Cristo come colui che è "veramente il signore del mondo". In questo quadro, lo spazio dedicato alla "morte di Dio" e alla "teologia radicale" anglosassone ha il compito di evidenziare la serietà dei problemi che emergono dal confronto tra cristianesimo ed età moderna; ma costituisce semplicemente il contrappunto rispetto al *cantus firmus* rappresentato dalla ricerca del vero volto del Dio che è entrato nella storia ed ha assunto la dimensione storica come dimensione anche sua propria in Gesù Cristo. La stessa figura di Bonhoeffer, che campeggia ora sul

proscenio, ora sullo sfondo, come il geniale iniziatore del discorso sul mondo adulto e sul superamento del modo di pensare "religioso", deve il suo risalto che fa premio su quello attribuito a Gogarten (per altri versi riconosciuto come il più sistematico teologo della secolarizzazione), alla capacità di pensare la storia come "processo cristiforme" (p. 51), cioè come storia innervata e sostenuta, pur restando pienamente storia umana, dalla volontà riconciliatrice di Dio che in Cristo si è manifestata nella forma dell' "esistere-per-altri". Ciò eventualmente anche al di fuori e indipendentemente dalla funzione e dalla presenza della chiesa; e questo apre il problema del rapporto tra realtà di Cristo e realtà della chiesa, ovvero del rapporto di Cristo non solo con la dimensione della riconciliazione, ma anche con quella della creazione. In radice infatti, il dualismo viene risolto dichiarando che la "creazione è l'atto primo di un disegno salvifico" (p. 153), secondo l'intuizione rahneriana legittimata dalla cosmologia cristocentrica deuteropaolina (Col 1, 16: "per mezzo di lui (Cristo) sono state create tutte le cose"). E' qui che "batte il cuore" di don Germano, ogni volta che egli si sente in grado di far suo un contributo che, nella fedeltà della parola di Dio riconosciuta come parola che interpella l'uomo non nascendo da lui ma ponendogli *di fronte*, rappresenti un passo verso il superamento degli schemi dualistici nel rapporto tra realtà di fede e realtà umana, quegli schemi che hanno innalzato steccati e infranto l'unitarietà dell'esistenza, e hanno ostacolato la comunione nella speranza di tutti gli uomini di buona volontà.

L'unica debolezza del discorso di Pattaro in proposito, del resto tale solo sul piano storiografico e spiegabile forse con un eccessivo peso attribuito all'autorità di Zahrnt (p. 26), è aver recepito una lettura unilaterale di Barth, ampiamente diffusa ancora oggi in Italia, secondo la quale il teologo di Basilea sarebbe l'alfiere del "Totalmente Altro" e della "diastasi" tra uomo e Dio. Tale lettura isola questi temi dall'intenzione profonda da cui sono sostenuti, e che consiste proprio nel cercare quel *rapporto* di Dio con l'uomo - con la sua storia e con il suo mondo - in cui Dio resti veramente Dio e l'uomo veramente uomo. La ricerca avrebbe potuto allora trovare ulteriore stimolo e conferma proprio nella interpretazione barthiana della creazione come "fondamento esterno dell'alleanza" e dell'alleanza come "fondamento interno della creazione", alleanza-creazione che per i cristiani ha "il suo inizio, il suo centro e il suo fine in Gesù Cristo" (cfr. il paragrafo 41, completato nel 1945, della *Kirchliche Dogmatik*).

Un modo adulto di essere nella chiesa.

Su questo piano, delle prospettive di fondo, il lavoro teologico manifesta il suo carattere di impresa ecumenica.

Pattaro trova in ciò conferma della convinzione per cui, quando la teologia si interroga "sulle proprie radici", essa si fa "inevitabilmente ecumenica" (p. 23). Il confronto con il moderno e il superamento degli schemi dualistici è un impegno comune per ogni confessione cristiana. Ciò d'altra parte non impedisce di far emergere gli ostacoli specifici che ogni singola tradizione incontra, e Pattaro lo fa a più riprese, per quanto riguarda la confessione cattolica.

L'esperienza ecumenica lo porta ad individuare nello "schema ecclesiologico" - per il rilievo che in esso hanno le dimensioni istituzionali e giuridiche - la fonte maggiore di riserve nei confronti della svolta antropologica da parte dei cattolici (p. 97).

Qui si manifesta un "carisma" tipicamente "pattariano", che la chiesa veneziana ha ben conosciuto in lui (e in altri) e di cui può far tesoro accogliendolo nella propria "tradizione", e cioè la capacità di far emergere i punti deboli nello stile della sua chiesa, nel momento stesso in cui ne mette in risalto la ricchezza di tradizione, la vitalità della riflessione e della testimonianza, e in cui si fa carico in forma solidale delle ombre, così come sa godere in prima persona e in comunione con i fratelli delle luci. In questo senso il lavoro di Pattaro non solo media la riflessione di altri sulla "maggior età" del cristianesimo, ma, secondo quella dimensione "casalinga" che l'autore rivendica per sé scherzosamente ma anche con piena coscienza del rilievo dei ruoli locali, rappresenta in proprio un contributo alla formazione di un modo adulto di essere nella chiesa. E ciò nei confronti dei presbiteri, e indirettamente (come "notizia") anche di coloro che appartengono alla cultura "laica" cui pure ha l'ambizione di rivolgersi, ma soprattutto dei laici nella chiesa.

A questi infatti offre uno strumento per acquisire competenza in campo teologico, e probabilmente anche il gusto di approfondirla ulteriormente, in modo da superare quel *gap* di cui il mondo cattolico, in particolare italiano, soffre, a causa del fatto che la competenza culturale dei laici nella chiesa si limita ai settori di mediazione, ed è indirizzata più o meno direttamente alla dimensione prepolitica o politica. Una limitazione strutturale alla possibilità di essere corresponsabili, perché preclude il livello delle riflessioni fondamentali, e che contribuisce inoltre a mantenere quantitativamente minimo l'apporto delle donne alla teologia.

Si è già notato come il testo di Pattaro dia rilievo alla modernità, e, aggiungiamo, in un modo che potrà sembrare non in sintonia con l'atmosfera oggi prevalente. Ma appunto la "maggior età" è una componente fondamentale del quadro del moderno che Pattaro ci presenta. Le sue considerazioni potranno essere "inattuali", ma sono in ogni caso efficaci sull'oggi, perché sono considerazioni che ci pongono di fronte a problemi non risolti.



Ci interessa osservare, in premessa, alcuni dati. Affrontare la teologia del così detto "Terzo Mondo" impone all'europeo e, per quanto ci riguarda, al cristiano occidentale, problemi di cui egli non tiene conto. Non perché non li conosca o perché, intellettualmente, non ne possieda gli estremi, collocandoli sistematicamente in un quadro sistematico, in grado di concettualizzarli in maniera logica e coerente.

Ciò che gli manca e spesso, appunto, non ne è cosciente, è che questi problemi vengono traslati da una cultura che è diversa da quella occidentale e nordatlantica. Si vuol dire che, al fondo della teologia di questi paesi esiste una presa di coscienza della propria identità d'origine, che gli occidentali hanno sterminato: attraverso la "conquista" che porta all'"asservimento"; attraverso la "colonizzazione", che impone la struttura socio-culturale aliena all'*habitat* etnico locale; attraverso la "dipendenza" dalle centrali occidentali che operano lo "sfruttamento" di questi popoli in funzione di modelli operativi. Il fatto che questo triplice intervento occupi in estensione alcuni secoli dà all'occidentale la certezza inconscia di poter disporre di questi paesi come se essi fossero di sua proprietà. Ciò da un doppio punto di vista. Il primo suppone che essi appartengano all'area etnico-culturale del mondo che li ingloba. In maniera tale che il criterio di giudizio che li qualifica li colloca in una presunta scala di civiltà ideale - quella occidentale, appunto - nel gradino inferiore. Essi, quindi, non sono più considerati "barbari" al modo dei Greci e dei Latini, né "buoni selvaggi" al modo della ideologia illuministica. Essi sono gli "analfabeti", ai diversi livelli della espressività sociale, da educare secondo il modello occidentale inglobante. Il secondo suppone che essi non abbiano origine propria, né *humus* culturale indigeno. Ciò in forza della certezza "quantitativo temporale" di aver rimosso la "memoria collettiva" di questi popoli, al punto che l'occidentale stesso non ha più "memoria" che possano esistere "memorie" di origine diversa dalla sua. Ciò confermato dal fatto che questi paesi vengono considerati sul filtro delle strutture socio-politiche, espressione di una cultura interamente ridotta, fin dall'inizio, dai paesi "conquistatori", così da apparire inevitabile momento, anche se periferico, ripetitivo e, ormai, autogenerantesi per meccanicità storica, dei modelli importati e imposti. Si vuol fare osservare, di conseguenza, che al fondo di questa attitudine sta un orgoglio retorico da enfasi culturalmente ingenua e acritica. Il giudizio formulato, infatti, si ispira ad una concezione della storia, quella scritta, almeno, o, in ogni caso, quella "pubblica", che considera la vicenda di un popolo e, quindi, l'universo etnico che gli dà figura e identità, a partire dalle cosiddette "strutture di potere". Queste intese non inevitabilmente in maniera negativa. Intese, invece, come momento più alto a cui tende ad uniformarsi in scala ascendente un popolo. "Strutture" di tipo politico, sociale, culturale, economico, s'intende, con tutti i correlati indotti che costituiscono la trama, si pensa, dell'intero tessuto di un popolo. Un modo di considerare le cose di tipo evidentemente "elitario", che ignora, appunto, il "popolo" come "soggetto". Nel senso che esso è considerato solo "passivo", perché inquadrato in condizione di "regione". Viene dimenticato, in questa prospettiva, il fatto che in

questa storia il popolo inglobato dagli occidentali è sempre rimasto estraneo all'avvicendamento socio-politico dei diversi modelli in cui si è strutturata verticisticamente la realtà detta "civile". Ciò per dire che la percentuale, indotta culturalmente e politicamente dai paesi conquistatori, e, quindi, dipendente, è sempre stata estremamente esigua, rispetto a quella espressa dal "popolo" mai assunta a responsabilità decisionali o anche solo organizzative. Il che significa che il popolo è stato, di fatto, spettatore inerme per secoli di trasformazioni il cui titolo, sotto varie denominazioni, dall'"asservimento" alla "sudditanza", lo richiedeva "passivo" e sottomesso. Tale situazione ha provocato fisiologicamente un modo di essere di questo "popolo", tendenzialmente estraneo a quanto accadeva e subiva, coi da sopravvivere come unità in forza di una "memoria" delle origini, criticamente inconscia, che continuava al suo proprio interno attraverso una cultura orale e gestuale. L'osservazione, nel suo complesso, almeno, vuole sottolineare con forza che la teologia, che da un trentennio almeno è andata lentamente configurandosi nei paesi del "Terzo Mondo", ha la sua matrice, appunto, a partire dalla ritrovata "memoria" delle origini. Il che fa capire come questa teologia ha cambiato "soggetto", in quanto ha il suo *humus* in questa riappropriazione di identità del popolo interamente ignorata e repressa per secoli dalle *élites* sia politiche che ecclesiastiche.

Il problema può essere compreso e anche differenziato da un altro punto di vista. Esso può essere formulato in termini solo generali, anche se storicamente fondati. L'osmosi tra Cristianesimo e mondo culturale greco-latino è avvenuta già a partire dal secondo secolo in maniera dialogica anche se dialetticamente critica. Per esigenze interne alla stessa *missio* cristiana *ad gentes*. In nome, cioè, della "cattolicità-universalità" del messaggio evangelico. L'"alterità" cristianesimo e cultura greco-latina implicava, infatti, come costitutivo essenziale la compresenza dell'"altro" in quanto "altro". "Altro" nel senso di diverso, perché libero e responsabile. Soggetto "attivo" della sua propria storia. L'"Apologia" dei teologi greci del secondo secolo rivendica, appunto, al "cristiano" di essere considerato "tale", nel presupposto ovvio che "tale" il cristiano considerava anche l'interlocutore. A partire dal quarto secolo, invece, la teologia di corte prima - esponente di rilievo Eusebio di Cesarea, che ne è il sistematore concettuale - e l'assetto corrispondente della Chiesa costantiniana poi, trasformò l'osmosi in un processo sempre esposto al sincretismo, nel quale scompare la figura dell'"altro". La *oikumene* umana prese, infatti, anche da un punto di vista ecclesiastico - è questo il fatto che ci interessa - la figura della "identità". Ciò nel presupposto che l'uomo "vero" non può che essere cristiano e romano. Si va formulando, di conseguenza, il presupposto che l'assetto ideale dell'umanità deve configurarsi come "cristianità". Questa intesa idealmente come osmosi del religioso e del politico, quale unico modello del manifestarsi del Regno di Dio nella storia. Il richiamo interessa qui da un particolare punto di vista. Esso considera il dissolversi dell'impero romano sotto la spinta delle invasioni dette "barbariche". "Barbariche" da "barbaro", perché "barbaro" era l'uomo

“meno” uomo: al limite, l'uomo che non è “l'Uomo”. Il barbaro non appartiene alla categoria dell'“altro” ma solo a quella dell'alieno, del mancato, del totalmente diverso. Il che vuol dire che, nell'assetto della Chiesa post-costantiniana, l'idea della “identità” era divenuta “ideologica” e, di conseguenza, antipentecostale. La conferma è data dal fatto che il “barbaro” fu lentamente civilizzato e inglobato all'interno dal modello di “cristianità”, dal doppio volto, seppur in osmosi sempre cercata, nella quale l'uomo doveva essere cristiano e romano. La rinascita del “Sacro Romano Impero” ne è la dimostrazione inconfutabile. L'“identità” non permetteva “alterità”. L'uomo non era più il “sostantivo”. Questo era definito dall'“aggettivo” storico formulato secondo il modello, appunto, della “Cristianità”. Solo così il “non uomo” diventava “uomo” e il “non storia” diventava “storia”. La *oikumene* si autogenerava, di conseguenza, espandendosi per dilatazione della sola ed unica “identità”.

Il problema si ripropone, pur con un movimento inverso, sul finire del quindicesimo secolo con la così detta “scoperta delle Americhe” da parte di Cristoforo Colombo in nome della Spagna. Un fatto assolutamente nuovo, che spezzava il concetto di “totalità” ideologica del mondo occidentale, senza, però, che questo venisse in alcun modo capito. Il dilatarsi semmai del genio occidentale esaltava l'Occidente ipertrofizzando la sua “identità” onnicomprensiva. E' significativo al riguardo l'atteggiamento della Chiesa un secolo avanti, quando il Portogallo di Enrico il Navigatore va alla conquista di possibili terre al di là dell'Atlantico. I Papi del tempo giustificavano l'avventura, oltre la visione ortodossa del cosmo, che supponeva invalicabili per legge di creazione i confini stabiliti della terra, in vista della “civilizzazione” e della “cristianizzazione” dei possibili popoli “scoperti”. Concedevano di conseguenza al Portogallo il “diritto” assoluto di proprietà “sulle terre, sugli animali, sugli uomini”. Un diritto che da quel momento in poi divenne legge sotto forma di *ius patronatus*. Senza che mai più essa venisse

abrogata pur nel passaggio inevitabile e trasformante in ragione del variare delle figure e dei modelli sociali. In ogni caso, tale legge permeò profondamente la mentalità, così che divenne ideologia anche inconscia, perpetuandosi fisiologicamente quale modo di essere del così detto “buon ordine” sociale. La diversità che qui va sottolineata rispetto al processo definito “civilizzazione dei barbari” consiste nel fatto che la Chiesa, nel quadro della “conquista” insieme civile e religiosa si riconobbe il diritto di espropriare l'“altro” della sua “identità” non sotto urgenza della “invasione” ma per iniziativa di “espansione”.- Lo storico E.D. Dussel analizza la storia della Chiesa Latino-Americana (1) scegliendo come categoria interpretativa proprio il binomio “Totalità-Identità”. E' utile qui approfondire la questione in quanto permette di vagliare criticamente il *transfert* culturale con cui si trasponne ciò che è accaduto e accade in questa Chiesa, leggendolo con modelli “alieni” e, quindi, deformati. Di più: tale analisi sembra “essenziale”, almeno così pensa il Dussel, nel senso che egli la fa valere “obiettivamente” da un punto di vista della “fede” teologicamente consapevole di ciò che essa comanda. Per negare la sua pretesa come “principio”, cogliendo in essa l'autoinvalidazione della stessa fede cristiana. Egli sceglie come punto di riferimento Hegel (2), sia per l'attualità del dibattito aperto su di lui in America Latina, sia perché Hegel porta a estremo compimento logico il concetto onnicomprensivo del reale con la nozione della “totalità” dello “Spirito Assoluto”(3).

NOTE

(1) E.D. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en America Latina*, Barcellona 1972.

(2) E.D. DUSSEL, *Histoire de la foi et changement social*, in AA. VV., *La lutte de liberation bouscules la théologie*, Du Cerf, Paris 1975, pp. 39-99. (Ed. originale: *Fe cristiana y cambio social en America Latina*, ed. Siguerne, Salamanca 1973).

(3) DUSSEL, *Histoire ...*, cit., p. 53.

UNA TESTIMONIANZA SU DON GERMANO

Pubblichiamo una testimonianza su don Germano inviata da persona che desidera mantenere l'anonimato

Una domenica d'inverno di qualche anno fa mi ritrovai ad ascoltare messa nell'oratorio di San Giorgio degli Schiavoni a Castello.

Prima di me mia madre da qualche tempo si recava in quella “Scuola” per la celebrazione domenicale talché pensavo che quest'edificio, istituzionalizzato museo, avesse riaperto le porte della pietà cristiana per dare conforto, un'ora la settimana, alla Venezia più anziana che faticava a raggiungere la parrocchia.

E di fatto qualche anziano c'era, ma non relegato a consimili in macerazione della propria solitudine, bensì frammisto a persone d'età diversa e fors'anche di ceto. Appariva all'interno un'atmosfera di benessere sociale, di civiltà, di fede vissuta.

Si prendeva posto in pochi banchi sgrassati di salsedine, accorti di mantenere l'equilibrio reso precario dalla

subsidenza dell'impiantito. Altri sedevano in quelli a muro che sporgevano dalle pareti rivestite di legni nobili. Sopra questi e d'intorno le tele sublimi del Carpaccio: un universo d'arte felice e perfetto, un incantesimo pennellato con tecnica mirabile.

Grosse torchiere salde nei piedistalli di pietra erano disposte a riquadro al limitare dei banchi e dell'altare e puntavano alle tele fin sul soffitto. Ne sconfinava un pulviscolo di luce che schiariva la cappella d'intorno.

All'altare un sacerdote addorotato. Lo sguardo era vigile e temperato, la voce ben impostata, pacata, con un ritorno di appena percettibile commozione. Lo sentii subito straordinario per quanto travalicanti fossero gli spazi del suo pensiero. Una concettualità ardita e sicura, eppure piana. Doveva essere un conferenziere lì di passaggio o forse si accompagnava ad un gruppo di studiosi in visita ai Carpaccio e godeva del privilegio di celebrare un rito sacro in un sacrario d'arte. Sembrava toscano, così bruno e scarno, forse toscano di Livorno... Ed ancora, conveni-



vo fra me e me, un professare a quel livello, inusitato per un'omelia domenicale, avrebbe richiesto un auditorio più vasto, un'eco che andasse oltre una chiesa dalle dimensioni di cappella...

Lo seguivo stupefatta lasciando comunque spazio a una subitanea comparazione. Avevo da poco lasciato una calle maleodorante, delle voci roche umiliate dall'alcol, ed eccomi in una saletta di palazzo dove un principe illuminato consolava e sosteneva dei sudditi amici e confidenti.

Sentivo come poche volte ancora i sali delle mie sedimenta veneziane riemergere, quasi a livello olfattivo, in quello straordinario ambiente che non sapeva di cera o incenso, ma piuttosto di legni del Cansiglio, di ospitalità serenissima, di arte sublime, di commerci schiavoneschi.

Convenni che un'atmosfera siffatta poteva ingenerare una qualche esaltazione. Cercai di tenermene al riparo. Mi rinserrai nel mio pellicciotto che rimandava profumazioni più attuali e riscontrabili. Finché la Messa finì.

Godetti appieno di quell'impatto domenicale, durante e dopo, al ripensarci. Le tele, il sacerdote, anche i fedeli li avevo sentiti subito congeniali, la tipologia umana che desideravo amica. Decisi che sarei tornata a S. Giorgio la domenica seguente. E vi ritornai anche in quelle di poi. L'ingresso alla cappella di S. Giorgio era vagliato da un custode che badava, quando non era trattenuto dall'obbligo primo di servir Messa, a che i turisti, d'inverno per lo più stranieri in visita ai dipinti, non entrassero durante lo svolgersi del rito. Il potervi accedere restituiva quindi a ciascun fedele un ideale patentino di venezianità talché tra di loro s'instaurava una sorta d'intesa.

Il sacerdote era lì, schermato nel suo paramento ecclesiale, il viso affossato, mobile solo negli occhi, e nell'essenzialità del celebrare. Gli affanni e le speranze di ognuno aleggiavano o quanto meno si ponevano in dirittura con la tenace speranza del celebrante il quale - venni a scoprirlo più avanti - era veneziano ed era quel personaggio di cui m'era giunta eco appassionata tanto tempo addietro e che allora avevo identificato con altro sacerdote, suo omonimo, anch'egli insegnante in un istituto superiore della città.

Questa scoperta, questo conseguente riandare a tempi e persone lontani nella presenza e nella memoria, fu ed è stato uno dei pochi riferimenti con quest'amico ideale, oltre ai discorsi rigeneratori di S. Giorgio e a qualche fugace apparizione di cui fui testimone nel frattempo.

Accadde a S. Canciano, nei pressi della farmacia. Era una mattina freddissima e di più si notava il contrasto della sigaretta accesa contrargli la mano. S'imbattè in una donna, sulla cinquantina, il corpo robusto ed un viso ben impresso, che lo salutò con un ammiccante "Benedeto ti, quando xe che i te fa Papa?" Si abbracciarono, lui ridendo a tutto viso assolutamente non schivo, lei con l'interrogativo profuso e mai spento negli occhi a ribadire più a lungo il proprio convincimento.

Un attimo dopo mi lasciai superare. Mi stavo ripassando la battuta che trovavo gustosa e ben conclamata. Ero felice della sua contentezza. Lo scrutai di fianco. Riluceva ancora.

Don Germano Pattaro arrivava a S. Giorgio degli Schiavoni solitamente con qualche minuto di ritardo. Indossava un misto di nero e blu ed un berrettino a mezza visiera, di tipo marinaresco. I suoi appassionati, perché a tanto livello

emozionale giungevano gli amici della domenica, lo aspettavano all'esterno del portale. La sua abitazione doveva distare a un tiro di dardo dalla cappella e più volte lo vedevo slittare dal tubo di calle dei Scudi, virare per campo delle Gate, ed immergersi nella dirittura d'arrivo di calle dei Furlani. Semi trovavo nel suo tracciato, rallentavo e comunque mi mettevo in disparte per lasciarlo protagonista.

A quell'ora - si era attorno alle dieci - calle dei Furlani era pressoché deserta anche se si intuivano presenze oltre i vetri e i muri delle case. Germano scopriva gli amici come entrava in calle e di più accelerava per non farli aspettare o forse per contenere l'imbarazzo che gli veniva al sentirsi polo d'attrazione, od ancora per aggrapparsi a quella gioia di cui avvertiva da subito le pulsazioni. Penso che all'ultimo tratto la forza di gravità e l'emozione insieme gli condizionassero l'andatura, e un po' ondulava e un po' arrancava. Tra la cappella e il Ponte, era quindi un susseguirsi di abbracci, di strette di mano. Uomini, donne, coppie giunte anche da fuori città. Finalmente insieme. Altri, più compassati, avevano già preso posto in cappella. In gruppo nutrito si sarebbero ricongiunti dopo Messa per altri abbracci ed il caffè al solito bar.

Si dirigeva quindi verso la sacrestia, chi davanti a fargli strada, chi dietro a permettergli il respiro. Dalla sacrestia usciva dopo un po', indossati i paramenti, più avanti nel tempo assistito nella celebrazione da un uomo alto e magro, i capelli bianchi e il volto di ragazzo, col quale doveva essere in grande amicizia. Era rilassato e non gli si notavano segni di malessere, men che meno di sofferenza. Esordiva con un pensiero rivolto agli amici o conoscenti attraversati dalla disgrazia o dalla sofferenza. Era una richiesta accorata di partecipazione e i fedeli se ne facevano carico. Da un anno e più teneva l'omelia seduto, anche se non sembrava particolarmente affaticato. Non un soldato che abbassi la guardia, ma piuttosto uno stratega, un accorto amministratore di sé. E comunque il suo passo era ancora preciso e incalzante. Sapevo della malattia che lo affliggeva da tempo, ma ero anche convinta che sarebbe stato in grado di dominarla, tanto lo consideravo vitale.

Succedeva, di quando in quando, che gli incontri a S. Giorgio diradassero e i volti degli amici erano tirati d'ansia. Frusciavano parole di scoramento. Era sicuramente trattenuto dalla malattia. Animazioni festanti preannunciavano invece il rientro. Dopo la Pasqua dell'86 non lo si vide più.

Continuai a frequentare S. Giorgio ostinatamente, malgrado la sua assenza, per altre domeniche ancora, contrariata che altri si fossero allontanati. Il suo spirito e il suo Dio erano sempre e comunque lì. Poi la stagione estiva, come per gli anni passati, mi dirottò alla chiesetta delle suore francescane di Cristo Re.

Seppi del suo ritorno al Padre il mattino di una tiepida domenica di settembre. Lo immaginai in quest'ultimo transito sostenuto da amorevoli braccia di donna come bimbo che, da poco superato il pericolo, ancora sussulti per la paura. Solo così gli si potevano lenire le tante sofferenze per prepararlo alla pace, prim'ancora che alla gloria dei santi.

Mi sentii svuotata da uno stato di apprensione che riemergeva con più frequenza fin dalla prima estate, quando l'avevo scorto nei pressi di casa mia esangue, il

corpo arreso al desiderio di muoversi, ed avevo evitato il suo sguardo perché non intuisse il mio sconcerto. Mi rimproverai e mi pervase uno stato di inquietudine. Anche un solo cenno avrebbe potuto rendergli una qualche misura di partecipazione. Ormai, ne ero certa, mi aveva impressa bene: per una volta - le occasioni d'incontro che non fossero a S. Giorgio erano state pochissime - c'eravamo anche salutati, entrambi con entusiasmo.

Ora era morto. Lo scandiva sul giornale una puntuale nota di cronaca, la foto di un volto che si interroga, ed il ricordo accorato e ribelle di un giovane amico allievo d'un tempo. Ma non ero sconsigliata, mi cresceva anzi il sentimento, poderoso di fede, che precede la Pasqua. Non la morte come accadimento definitivo, ma avvio alla gloria della Resurrezione. Solo le mie dissonate parole davano segno di incontenuta, subitanea nostalgia. Il pomeriggio trascorse in casa, riandando a quelle due volte in cui a S. Giorgio mi aveva preso la paura. Mi aveva condotta a superare tremebondi limiti di conoscenza.

Avvertivo appena una nuova dimensione e già arretravo, scaricando tensione sui quadri. Forse, ad averlo avuto maestro, avrei potuto ritentare...

L'indomani ero a S. Martino, sua parrocchia natia, di buon'ora, prima di portarmi al lavoro. Gli tenevano compagnia due donne, di cui una suora. Parlavano sottovoce e smisero appena mi avvicinai al feretro. Mi assicurai che finalmente riposasse. Le donne sembravano a loro volta rassicurate e serene.

Lui aveva l'aspetto di sempre. Gli sfiorai la mano delle benedizioni e pregai lui e per lui, ma di più venivo catturata da quella realtà assoluta divenuta essa stessa preghiera, immolazione. Cercai di sorridergli, ma restavo contratta. Per un attimo ci riuscii. Me ne stetti ancora un po'.

Il giorno dopo ero al Pantheon dei veneziani. Arrivai con mezz'ora di anticipo per confessarmi e prender meglio gaudio alla sua Festa. Lui era prono e lontano. Sentivo la Basilica brulicare mentre cresceva il conforto di veder arrivare la moltitudine degli amici. Le navate si allargavano sempre più. La folla ispessiva.

Cominciò il rito funebre.

Sfilarono in devozione i tanti confratelli - qualcuno ne contò centoventi - con il Patriarca sereno di fede, e si

collocarono nell'abside a lui d'intorno. L'assemblea era temprata dall'unione. Iniziava il sacrificio.

Le lodi andavano di pari al Dio munifico e al servo fedele. Era un'attestazione di stima e di affetto resa da più uomini e da più fedi a testimoniargli il continuo germoglio per cui aveva speso una vita di semina.

Il Patriarca esordì liberatorio di lacrime ed affrescò con la forza delle pagine bibliche la sua vita trascorsa ed iniziata. Altri si profusero a sottolinearne l'inesausto impegno sacerdotale, civile ed ecumenico. Poi, alla comunione, fu come uno snodarsi di lava, massiccio ed incontenibile, un ardere d'amore, d'amicizia, di speranza. Mi ritrovai di sotto ai Dogi e con lui a fianco. Scartai l'accostamento con quei marmi troppo freddi ed eguali a confronto di lui ancora così palpitante e mi unii alle lodi della fede comune.

Ancora un poco e la cerimonia si sciolse con tutti che si avviavano dietro di lui verso la riva. La basilica si svuotava ad imbuto, lentissimamente. Riconobbi una delle giovani che con piccoli registratori posati sull'altare aveva fatto tesoro delle omelie di S. Giorgio. Prima di questa, rividi l'uomo dal volto di ragazzo che se l'era caricato sulle spalle come agnello ed ancora una signora dai capelli grigi da tempo ed il volto aristocratico, senza storia. Erano umidi di commozione e si guardavano attoniti per cogliere solidarietà al vuoto che andava prendendo volume.

Ancora le sembianze veneziane note, quelle presenti ad ogni dove, comparire e salutarsi e quelle sconosciute o anonime ricomporsi dal pianto.

Quindi il campo generoso d'aria ristoratrice e richiami di vita trainante.

Quando poi, nel passaggio da questa all'altra riva, gli tributarono l'ultimo applauso, ero stordita e stanca.

Scambiai due parole con un collega del mio passato remoto, venuto appositamente da Roma per porgergli l'ultimo saluto. Gli chiesi della moglie e dei figli, ormai giovanotti. Mi disse che don Germano era stato per lui un padre e forse più. Io invece lo conoscevo appena e mi sentivo defraudata e confusa.

Ci lasciammo con l'immagine di lui portato a braccia, e poi lungo il Canale dei Mendicanti. Un po' mi doleva la gola.

L'indomani lo soffersi e piansi di morte terrena.

IN ASCOLTO DEI PADRI



L'UOMO "PER VIA" E LE SUE PROVE

Paolo Bettiolo

In una nota malevola contro Evagrio, Gerolamo ne citava e scherniva in particolare l'insegnamento relativo all'*impassibilità*, inimmaginabile - diceva - se non per Dio o il sasso - Dio, perché nella sua perfetta vita *sta*, senza patire alcuna contrarietà; il sasso, perché anch'esso, per sè *inanimato*, non ha moto né patisce... Ma l'anima, la *psichè*, no, appunto: l'anima è *movimento*; l'anima è esposta alle contrarietà, in relazione a cui si *qualifica*. In quest'essere suscettibile di mutamento e responsabile del suo carattere risiede la sua grandezza e la sua miseria. Allora, dire anche solo che essa può da sè pervenire a impassibilità è menzogna che comunque la offende nel

suo statuto, nella sua dignità - si intenda con ciò elevarla alla Divinità o abbassarla alla mera materia.

Così, paradossalmente per Gerolamo Dio e il sasso sembrano essere accostabili: è l'assenza d'anima, l'assenza di quanto è psichico ad accomunarli.

Ha ragione nel suo appunto? Cosa si deve pensare dell'anima e dei suoi movimenti? Di seguito tenteremo di accostare il problema attraverso alcune pagine di un autore vissuto in Siria tra VII e VIII secolo, Simone di Taibuteh.

Tra le sue carte v'è un breve opuscolo dedicato alle

ascensioni della condotta. Condotta è termine tecnico che designa il più delle volte il concreto vivere del monaco cristiano, la sua forma, i suoi tempi. Ora, questa vita 'ripete' la via di Israele, la via di Gesù: essa sale a Gerusalemme, il luogo della pace, il luogo della visione. Sale: sale dall'Egitto; sale attraversando mare e deserto; sale *in lotta*, in lotta varia, contro genti numerose; sale in moto incessante, nell'uomo esteriore e interiore - le *ascensioni nel cuore* di cui parla il Salmo. Di queste salite o ascensioni scrive dunque Simone; le ricapitola in tre, e subito osserva: "la prima e l'ultima si assomigliano in qualcosa tra loro". Anche qui i cammini più distanti l'uno dall'altro, quello dell'inizio e quello della fine, *sembrano* essere, quindi, uno stesso cammino.

Alcune domande, allora. Innanzi tutto, quali sono queste vie? E, poi, a chi le due estreme risultano prossime, e perché così gli risultano?

Simone scrive dell'ultimo tratto che esso è quello "della pienezza, quando lo gnostico, che ha calcato monti e alture, mare e terra, ed è stato torturato da calura e freddo ed è giunto al porto della pace e ha trovato riposo nella piana della limpidezza, ne sia stato reso degno". Dunque, questa è la via di chi ha conoscenza, di chi ha *gnosi*, appunto. E' via di cui *si è resi* degni: non la troviamo *noi*; è via *donata* - a chi abbia sostenuto la prova. Questo è nostro, infatti: perseverare nella tortura senza disperare, e perciò pervenire - dopo gran tempo, sì, ma infallibilmente - a pace e riposo, nella *limpidezza*.

E' immagine antica, ai tempi di Simone, questa della *piana della limpidezza*. L'aveva usata, nel V secolo, Giovanni il solitario ad indicare la *piena* integrità dell'uomo credente: quando non solo la sua condotta esteriore era *giusta*, così da essere puro, ma il suo stesso intelletto (o cuore) era privo di ogni torbidezza, allora egli calcava quietamente una terra piana e qui *poteva* esser reso degno della visione della città del gran Re.

Piana, dunque, è l'altura di Sion, ma anche "il fanciullo che inizia, poiché il primo esodo è quello dell'Egitto, va per la via piana dell'Egitto, che è ampia e larga, in riposo". Anche il primo cammino, quindi, è *facile* per chi, nella letizia della conversione, *libero* dall'oppressione della precedente servitù, si fa *ebreo* - colui che *passa*, che va, *oltre* i confini, al modo di Abramo.

Facile è il suo primo cammino, nello zelo che lo anima, anche "perché neppure percepisce che davanti a lui vi sono lavori e tentazioni, lacci e inciampi, di mare e di terra".

Sì, come scrive un monaco di poco anteriore a Simone, Dio istruisce gli uomini "come una madre che insegna a camminare al suo figlioletto. Ella lo pone lontano da sè e

lo chiama. Quando il bimbo inizia a venire verso sua madre sui suoi piedi, piccoli e malcerti, questi per la loro tenerezza tremano. Ma quando il bimbo comincia a cadere, sua madre corre e lo solleva sulle braccia". Con questa vigile sollecitudine Dio soccorre e aiuta, *ma* soccorre e aiuta chi pone lontano da sè, chi *lascia* nella prova, perché in essa sappia di sè e di lui, di sè decida e *sia*.

Così, a quanti abbandonano l'Egitto "si fanno incontro monti, mare, terra, calura e freddo di ogni tipo: tenebra, accidia, dolore senza consolazione". *Qui*, in questo tratto della via, essi "stanno dritti a stento" e respirano *appena* "l'aria della libertà", affaticati e oppressi - scrive Simone. Dunque, coloro che qui, fedeli, "*salgono al cielo e scendono nell'abisso* (Sal 107, 26) per la veemenza del (loro) ardore nelle cose divine", sono eminentemente esposti ai vaghi moti dell'anima, fino ad esserne, in singoli momenti, affatto soggetti, del tutto *passionati*, condotti dalle sue passioni - siano paura o tristezza, accidia o ira. *Psichici*, in tutto psichici, anche della grazia hanno conoscenza solo fuggente, e "ansiosa" è la loro gioia - anzi, tale per loro è la gioia dell'uomo, *sempre*, dato che di sè hanno conoscenza solo nel travaglio, e in questo travaglio giudicano davvero umano l'uomo. Per questo, quando incontrano uomini degli altri ordini, "non li discernono (l'uno dall'altro), ma profondono biasimo ugualmente (su entrambi) e (entrambi) ammoniscono e riprendono come pigri e oziosi e ignavi, e non riconoscono lo spirituale, che per grazia è passato per quelle onde e tempeste più di loro e che ha raggiunto il porto della pace".

Dunque, per l'uomo tribolato dalla sua *psichè*, che nella sua accidia opina che ogni felice immediatezza sia solo frutto di idiozia o negligenza, lo spirituale, l'uomo *provato*, restituito alla sua integrità e reso degno del dono dello Spirito, sembra prossimo a chi inizia, per la speditezza del suo incedere su una piana via ... Ma uno non sa, l'altro *sa*, in conoscenza matura e benedetta. La bimba grazia dell'uno, la più ilare, ferma e fonda grazia dell'altro, che in nulla si sa da più del primo, se non nella percezione del proprio peccato, stenta a distinguere chi tra i due è passante, greve per la fatica della via. E i più sono tali: *così* passanti, nelle lotte, nei turbamenti, ottenebranti, della loro anima. E sì, davvero qui siamo umani, *se* ci umiliamo, però ... e allora non giudicheremo alcuno e presto conosceremo la pace - il frutto pingue e compiuto della creatura che lo spirito bacia - dell'unica creatura davvero tale, di cui Dio si compiace.

Gerolamo sembra non conoscere *questa* impassibilità, questa piana della limpidezza, l'inconcussibile cuore dell'umile.

LETTORI A COLLOQUIO

— EBRAISMO E STATO D'ISRAELE —

All'intervento di Renzo Fabris, pubblicato nel precedente Notiziario in risposta alla lettera di G.B. sulla questione ebraica e lo Stato di Israele, segue in questo numero un'ulteriore riflessione di Amos Luzzatto, della Comunità ebraica di Venezia.

La "questione ebraica", che si è presentata alternativamente come un problema di coscienza, un fastidio o un incubo nel corso di due millenni di storia e di cultura europea, anziché scomparire dopo la fondazione di uno Stato ebraico è tornata a proporsi con maggiore intensità anche se, almeno parzialmente, sotto nuove vesti. Credo di poter affermare che si sia sempre trattato, al fondo, di una singolare estraneità reciproca, alimentata da

incomprensione e non-conoscenza fra Ebrei e non Ebrei, che pure vivevano gli uni a fianco degli altri e che, entro certi limiti, erano partecipi della medesima storia. Senza avere l'ambizione di fare una rivisitazione della storia universale e limitando la nostra attenzione alle generazioni della Europa democratica moderna, credo che il punto di partenza sia da ricercare nella domanda che fa il non-Ebreo: "ma insomma, amici Ebrei, chi siete voi?"

Sfortunatamente, la domanda viene spesso posta come in determinate inchieste, nelle quali si chiede all'interpellato (ovviamente, per facilitare l'elaborazione delle risposte!) di *scegliere* la sua fra un ristretto numero di risposte possibili. E così, a seconda della benevolenza o dell'antipatia, dell'interesse amichevole o della ripulsa prevenuta, si offre all'Ebreo la possibilità di scegliere se definirsi: a) una confessione religiosa; b) una nazione; c) una razza; d) un residuo arcaico, mal definibile ma in via di estinzione. Succede purtroppo che l'Ebreo, *pro bono pacis* o per trovare un inserimento giuridico nel Paese europeo in cui vive, accetti di applicare questa griglia alle sue risposte, e pertanto la accrediti, commettendo un imperdonabile errore, che può solo accrescere la confusione ed allontanare la comprensione reciproca.

Non è passato molto tempo da quando, intervistato, affermavo che "l'Ebraismo non è una ideologia ma una collettività umana *sui generis* all'interno della quale convivono diverse ideologie". Questa mia affermazione, apparentemente molto banale, chiedeva di essere sviluppata cercando di capire non tanto le caratteristiche ideali che si *vorrebbero* inverte in questa collettività, quanto le caratteristiche così come *si sono* espresse storicamente; ed ancora, di capire se all'interno di questa collettività si possono riconoscere *tutte* le ideologie o solo *alcune* e, in questo caso, quali.

Così osservata, la collettività ebraica possiede elementi di tutti e quattro i punti del nostro "modulo di inchiesta". Non c'è dubbio che è una collettività religiosa, perché si richiama alla fede in Dio, nella Rivelazione, all'affermazione della presenza divina nella Storia umana; tutti gli atti di culto, quelli materiali, concreti, individuali o collegiali, derivano da questi principi. Ma è impossibile affermare che si tratti *solo* di una comunità religiosa, perché essa esprime anche delle caratteristiche che tali non sono: innanzitutto, una lingua specifica, che è stata impiegata sempre, oltre che come lingua di culto anche come lingua di studio, di poesia (sia liturgica che secolare), di corrispondenza; e, da più di un secolo, come lingua parlata. Questa lingua, fra l'altro, non conosce il termine "religione", dato che la parola ebraica *dath* che compare sui vocabolari significa piuttosto "normativa", "regolamento". Ed è proprio la normatività ebraica che presenta l'altro elemento non strettamente "religioso": fin dalla *Torah* e certamente fin dal primo codice scritto, la *Mishnah* (II secolo), l'Ebraismo si riconosce in una legislazione civile e penale, regola tribunali e testimonianze, stabilisce le norme cui deve attenersi il Re. In altre parole, organizza la propria società in rapporto a *tutte* le sue funzioni, non solo a quelle di culto. Secolare e culturale si intrecciano così in un complesso inestricabile; omettere una parte per "rientrare nella definizione" significa solo denaturarne l'essenza per allontanarne la comprensione. E' poi la stessa normativa ebraica che dichiara Ebreo, fin dalla nascita, il bambino nato da madre ebrea, ad accreditare la terza definizione, che farebbe felice qualsiasi

antisemita moderno. E non c'è dubbio che questo principio comporti una marcata compattezza etnica, non solo, ma che permetta a un ebreo di essere tale anche se eretico, al limite ateo; ma ecco che Ebreo si può anche *diventare*, smentendo immediatamente questa definizione; e lo si diventa aderendo ai principi religiosi e compiendo atti carichi di simbologia religiosa. Anzi: può darsi che l'Ebreo di nascita non sia religioso, ma ciò è impensabile per il proselito. Che però, una volta convertito, è riconosciuto Ebreo a tutti gli effetti. Non svilupperò il discorso sul quarto punto, che rappresenta semplicemente la conclusione di chi rinuncia alla definizione dell'Ebreo e ne esorcizza l'immagine (che in fondo teme) augurandosene la scomparsa.

E' a questa "collettività *sui generis*" che si poneva, alla fine dell'altro secolo, la prospettiva di tornare a concentrarsi nella Terra della propria origine storica, per dare vita ad una "sede nazionale" e, condizioni permettendo, ad uno Stato proprio, come poi è successo. Questa prospettiva avrebbe dovuto rispondere a due esigenze principali: la prima, fare uscire gli Ebrei dall'eterno equivoco, mai risolto e giudicato non più risolvibile: quello di essere minoranza dovunque, ma soprattutto minoranza dai contorni non chiari, non riconosciuti, non accettati dalla maggioranza che li circondava. La quale reagiva spesso con violenza (discriminazioni, espulsioni, aggressioni, massacri), ma quasi sempre con diffidenza, prevenzioni e sarcasmo sprezzante. La territorialità recuperata nella Patria storica avrebbe contribuito concretamente all'identità: chi sono i Giudei? gli abitanti della Giudea e coloro che, in tutto il mondo, sono loro parenti, ne parlano la stessa lingua o almeno ne condividono la cultura.

La seconda esigenza, più "interna" all'Ebraismo, anche se complementare alla prima, era quella di fare della Terra dei Padri (o di parte di essa) un territorio dove gli Ebrei, non più minoranza, potessero liberamente sviluppare il proprio potenziale culturale, la propria creatività; implicitamente, presentare al mondo non ebraico la propria identità, senza "moduli" costrittivi, senza condizionamenti esterni.

Queste due esigenze, che alcuni hanno schematizzato (con tutti i limiti che comporta qualsiasi schematizzazione) dicendo che l'una mirava a salvare gli Ebrei, l'altra a salvare l'Ebraismo, si sono fuse in un movimento, poi in una organizzazione che, dal nome della montagna di Gerusalemme, si è chiamata "sionistica". Mezzo secolo più tardi, nasceva lo Stato di Israele.

Se si fa eccezione per l'Unione Sovietica dei tempi stalinisti, pochi altri Stati sono stati oggetto contemporaneamente di un'avversione totale e di un'ammirazione sconfinata, entrambe acritiche. Ma, almeno per il momento, Israele non ha risolto alcuno dei problemi per i quali era stato sognato: non ha fatto scomparire l'avversione e la diffidenza per gli Ebrei, anzi, semmai ha fornito un'ulteriore argomentazione all'arsenale degli antisemiti; né ha fornito agli Ebrei del mondo una carta di identità chiara, definita. Ha posto, con la sua stessa esistenza (e, secondo me, questo è il suo valore) *nuovi quesiti* al mondo ebraico; e questi, che disturbano e che scavano nel profondo, rappresentano uno stimolo al pensiero e all'analisi, dunque a nuove forme di cultura ebraica.

I nuovi quesiti riguardano i rapporti fra gli Ebrei del mondo e lo Stato; e la visione che gli uni e gli altri hanno dello Stato nel suo collocamento nell'arena mondiale e in

particolare nel Medio Oriente; ma anche e soprattutto che tipo di Stato (democratico-occidentale? fondamentalista? oppure?...) e, più ancora: che tipo di "cultura ebraica nazionale"? tradizionalista? pluralista? e, se pluralista, fino a quale misura? Il fermento che esiste oggi attorno a questi temi indica che siamo nel mezzo della discussione e che sarebbe un errore deformante fornire le risposte definitive, che nessuno possiede. Ma sarebbe un'ipocrisia, un modo di defilarsi quello di limitarsi ad esporre, antologicamente, le varie tendenze; cosa che non faremo, preferendo esporre una posizione di parte (personale), della quale ovviamente la responsabilità è solo di chi scrive.

Gli Ebrei della Diaspora, dai quali si deve cominciare (sia per motivi numerici sia perché è da loro che ha preso le mosse il Sionismo) hanno oggi la grande occasione di vivere una doppia identità, nel loro rapporto con il Paese di appartenenza e con Israele. Essa va vissuta al positivo, quale occasione di essere elemento di osmosi fra due culture, a beneficio di entrambi, rifiutando la concezione incivile di monolitismi nazionali, con frontiere impermeabili e oppressione di minoranze all'interno, concezione che direi "di caserma" delle identità di gruppo. Con Israele gli Ebrei della Diaspora si identificano non in quanto ne fanno propria una immagine monolitica, che per fortuna non c'è; ma proprio perché, nella varietà israeliana (religiosi ed ultra-religiosi, nazionalisti, laici, democratici e pacifisti) possono riconoscere la varietà nella quale si rispecchiano. E nella lingua rinnovata e nella sua letteratura (nel senso più lato del termine) riconoscono quel risveglio culturale che inserisce l'Ebraismo come presenza irrinunciabile del mondo moderno.

Questa "centralità culturale" di Israele è, secondo me, indispensabile per l'odierna identificazione ebraica anche nella Diaspora; ed è presente anche quando - e succede - non si riesca a trovare altro che pochi o nulli motivi di identificazione con la politica di questo o di quel Governo israeliano.

Ma centralità significa forse unilateralità? La Diaspora si limita a ricevere? Vi è reciprocità culturale? o anche politica? Gli Ebrei della Diaspora hanno il diritto (dovere?) di intervenire (e pertanto di rendersi responsabili) nelle decisioni di Israele? Personalmente ritengo che la reciprocità negli scambi culturali sia indispensabile, se Israele non vuole recidere i legami con la sua prolungata ancorché travagliata storia europea; penso invece che la Diaspora abbia il diritto ad una propria opinione per tutto ciò che riguarda Israele, politica compresa; e che proprio nei suoi rapporti con le variegate componenti del mondo israeliano possa e debba trovare i canali per far giungere la sua opinione e i suoi possibili suggerimenti. Ma dal momento in cui l'insediamento ebraico in Palestina si è fatto Stato (democratico-parlamentare), solo ad esso spettano le decisioni, che piacciono o che non piacciono agli ebrei del mondo; i quali, del resto, volendolo, potrebbero in qualsiasi momento andarvi a risiedere.

Questo Stato, che trae, volente o nolente, la sua cultura politica dall'Occidente europeo, appartiene però al Medio Oriente, sia per motivi geografici (che contano!) sia perché la sua popolazione è sempre più di provenienza extra-europea, con tradizioni, "linguaggi culturali" che europei non sono. Perché, infine, oltre al contingente, i palestinesi che vivono a occidente del Giordano, al di qua

o al di là della "linea verde", non potranno essere sempre l'eterno nemico e saranno dunque per forza, a loro volta, un concreto, vivente, anello di collegamento con il resto del mondo arabo. E non dimentichiamo che una certa simbiosi arabo-ebraica storicamente c'è stata e non è certo risultata sterile.

Va forse sottolineato che il mondo arabo è, in Occidente, altrettanto incompreso di quello ebraico. Certo, la gran parte delle cause è diversa e il confronto politico per il controllo del Mediterraneo che vide per secoli l'Islam opposto con le armi al mondo cristiano, non è estraneo a questa incomprendenza. Ma forse ci sono anche demarcazioni più profonde, che vanno dalle caratteristiche linguistiche (affini fra arabo ed ebraico) che poi sono correlate con il rispettivo pensiero, ai legami specifici, direi quasi ai collanti familiari-tribali che improntano le forme di culto sia nel mondo islamico che in quello ebraico. E anche per quanto riguarda gli aspetti più deteriori: alcune forme di razzismo "anti-marocchino" europeo moderno ricalcano, con secoli di ritardo, forme già vissute di razzismo anti-ebraico.

Questo, per ora, può solo significare che si sta delineando un singolare triangolo agli occhi di un osservatore attento: a due vertici, il mondo occidentale ed il mondo arabo-islamico; a un vertice intermedio, il mondo ebraico, al suo interno differenziato fra Israele e Diaspora. Tutto questo deve essere visto con uno sguardo che va al di là del contingente, sapendo che questa visione ci accompagna verso un bivio oltre al quale ci si prospettano due panorami: o quello della costruzione faticosa e lunga ma affascinante di un nuovo edificio culturale pluralistico e di fraterna convivenza; o quello di una immane catastrofe. E proprio con il pluralismo dovremmo concludere. Abbiamo detto: pluralismo, fino a quanto? Per essere espliciti fino in fondo, la domanda brutale: se lo Stato di Israele è laico, se esso riconosce la nazionalità ebraica, a fianco, ad esempio, del palestinese, cittadino israeliano ed arabo per quanto riguarda la sua nazionalità, che ne facciamo dell'Ebreo (figlio di madre ebrea) che decide di battezzarsi cristiano? Anche un cittadino arabo-israeliano, d'altronde, può riconoscersi di nazionalità araba e di religione cristiana. Non dobbiamo nasconderci che il problema esista sia all'interno dello stesso Stato di Israele sia negli stessi rapporti ebraico-cristiani che, specie in Italia, presentano numerose e interessanti occasioni di incontro. E sappiamo che, in Israele, esiste un piccolissimo gruppo di "giudei-cristiani" e ricordiamo la prolungata polemica, mai definitivamente superata, su Padre Daniele. Personalmente impegnato nel dialogo interconfessionale, mi confesso fortemente impressionato da quegli ebrei convertiti al Cristianesimo che insistono sulle proprie radici ebraiche e coltivano la conoscenza della "propria" cultura ebraica. Ho anche stabilito rapporti di amicizia con alcune persone dell'insediamento di *Neveh Shalom*, che credo svolgano un'opera altamente meritoria. Detto questo, con la sincerità che si deve avere con coloro che si sentono fratelli, devo avanzare alcune riserve. Premesso che, personalmente, non solo rifiuto l'ostracismo per l'Ebreo battezzato ma che rispetto ed apprezzo lo sforzo culturale e spirituale del quale, in Italia, abbiamo esempi disinteressati e moralmente nobili, debbo dire che vi è stata nel Cristianesimo una rottura nella continuità ebraica, proprio nel momento in cui il cosiddetto Sinedrio di Jamnia, dopo la distruzione del Santuario, faceva ogni sforzo (e che

sforzo!) per garantire la continuità nel rinnovamento. E che tale sforzo è stato compiuto anche nelle generazioni successive, fino a quelle più recenti, comprese quelle della ricostruzione nazionale. Con questo sforzo di continuità, la gran parte delle conversioni non entra in sintonia, ché anzi, nella richiesta, in ultima analisi, di accettare, per Gesù, la natura divina (e la messianità!), vi si contrappone.

(Anche se, molto probabilmente, ciò non è nelle intenzioni sincere dei protagonisti). Storicamente, dunque, questo non rientra più nel "pluralismo" della società ebraica, ma semmai nella convivenza, nel desiderio di incontrarsi, di conoscersi e di apprezzarsi reciprocamente. Che è ciò per cui lavoriamo assieme.

Amos Luzzatto

VITA DEL CENTRO



APPUNTI SUL CORSO DI ECUMENISMO.

IL DIALOGO INTERRELIGIOSO VIA DELLA MISSIONE?

Il quinto capitolo dell'enciclica «*Redemptoris missio*» (=RM), dedicata alla missione della Chiesa e in special modo alla missione *ad gentes* (=MAG), contiene un brano riguardante il «dialogo con i fratelli di altre religioni» (nn. 55-57). L'inserimento di questo argomento specifico nel tema complessivo del documento magisteriale può destare sorpresa. Non raramente infatti il dialogo interreligioso (=DI) e la MAG sono stati considerati referenti di due linee pastorali ed ecclesologiche diverse, per non dire concorrenziali tra loro. Se le cose stessero così, il testo costituirebbe un compromesso mediante giustapposizione di elementi eterogenei. In realtà le affermazioni esplicite di RM non autorizzano una simile interpretazione, la quale rischia di ridursi ad un piano di tattica ecclesiale (ed è il grande dubbio dei non cristiani) o di risolversi in termini di attualità culturale. Comunque andrebbero persi di vista i fondamenti teologici, ai quali l'enciclica si sforza di dare notevole rilievo (1) e dai quali non si può prescindere per un'adeguata impostazione teorica e pratica del DI.

Sulla base di un'attenta analisi del testo (e delle sue note) bisogna quindi mettere in luce i nessi strutturali, che permettono di capire perché e in che modo DI è viene presentata come attività coordinata e originale nel quadro della missione globale e in rapporto alla MAG. Nondimeno vanno rilevati gli aspetti problematici e mettere a punto le questioni ancora aperte, tanto nella missiologia quanto nella teologia del dialogo. Tale programma richiederebbe però la stesura di un contributo ben più vasto delle seguenti note, le quali hanno solo un carattere istruttivo in forma di appunti. L'obiettivo limitato consiste nello stabilire che cosa dice il brano di RM circa il DI. Si dà così la condizione necessaria per qualche riflessione ulteriore.

Il contenuto. All'inizio del primo paragrafo il DI viene incluso nell'orbita della missione evangelizzatrice della Chiesa (55a) secondo la prospettiva fondamentale dell'enciclica: «alla luce dell'economia di salvezza» (55b), la quale si realizza in Cristo e di cui la Chiesa è la via ordinaria. Le brevi affermazioni si radicano nei primi tre capitoli di RM, ove vengono affrontati e, nel caso, puntualizzati alcuni temi essenziali, in particolare la corretta articolazione tra cristologia-soteriologia-ecclesologia. Si precisa che DI e annuncio del Cristo non si pongono in termini di contrasto, di distrazione reciproca o scelta alternativa. «Occorre piuttosto che questi due elementi mantengano il loro legame intimo e, al tempo stesso, la loro distinzione, per cui non vanno né confusi, né strumentalizzati, né giudicati equiva-

lenti come se fossero intercambiabili» (55b). Insomma, per riprendere una formula celebre, essi si rapportano *inseparabiliter et inconfuse*. Sono due attività precise e due modalità inscindibilmente correlate in ragione dell'unica, seppur complessa, (cfr 31ss) missione della Chiesa, in quanto sacramento universale di salvezza (cfr 20).

Il secondo paragrafo si sofferma sullo stile e sullo spirito del DI, le cui motivazioni attingono sostanzialmente alla fedeltà che la Chiesa deve a Dio (in Cristo per lo Spirito) e all'uomo, cui è mandata. Allargando la veduta oltre il contingente, si afferma che il DI «si fonda sulla speranza e sulla carità e porterà frutti nello Spirito» (56a). Tra gli interlocutori deve realizzarsi un incontro aperto e vero, attraverso il quale si attua la «testimonianza reciproca per un comune progresso nel cammino di ricerca e di esperienza religiosa e, al tempo stesso, per il superamento di pregiudizi, intolleranze e malintesi» (56b).

L'ultimo paragrafo richiama le diverse attuazioni e i soggetti del DI, il quale è davvero considerato un aspetto intrinseco della missione della Chiesa e tratto qualificante la testimonianza cristiana. Perciò «tutti i fedeli e le comunità cristiane sono chiamati a praticare il dialogo, anche se non nello stesso grado e forma» (57b), anzi si sottolinea che i laici arrecano «un indispensabile apporto» (ivi, ma ripresa dalla *Christifideles laici*) particolarmente attraverso il cosiddetto «dialogo di vita».

Il quadro del cammino postconciliare. «Il DI fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa». Affermando che questo assunto basilare risponde all'intenzione e all'insegnamento del Concilio e dei documenti postconciliari, il magistero interpreta se stesso (cfr 55a) e segna un'acquisizione esplicita che ricapitola il cammino compiuto fino ad oggi. Per questo le note a piè di pagina indicano i riferimenti essenziali a partire dall'*Ecclesiam suam* (citata alla nota 99) e LG 16 in poi: citazioni che il diligente lettore avrà l'accortezza di verificare personalmente. In particolare va ricordato un testo del Segretariato per i non cristiani (attualmente denominato Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso) dal titolo *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni - Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione* (1984), il quale merita la dovuta considerazione. Frutto maturo di un lavoro accurato (2) ha segnato una tappa importante di chiarificazione, soprattutto perché ha precisato la fondazione teologica unitaria della missione e del dialogo: nella comunione trinitaria rivelatasi nell'economia di salvezza sta la loro sorgente e il loro fine (nn. 9s. 22-25). Per completezza andrebbe citata la *Relatio finalis* del secondo Sinodo straordinario del 1985 (II D/6), laddove i vescovi hanno già presentato il DI nell'ambito della missione della Chiesa nel mondo. Insomma la prospettiva dottrinale in cui RM comprende il DI risponde ad

un'attenzione divenuta via via più chiara e profonda nella Chiesa, ma resa azione costante e scelta prioritaria lungo il pontificato di Giovanni Paolo II (si riveda il passo programmatico di *Redemptor hominis* 12). In più occasioni egli ha impresso un'accelerazione al cammino del popolo di Dio, il quale oggi è chiamato ad assumere il DI come punto imprescindibile della propria missione, benché in attuazioni appropriate alle diverse situazioni locali. Il testo di RM ha il pregio di tentare una prospettiva sintetica ed equilibrata, che non dispensa la teologia dal suo compito di approfondimento e comprensione critica, perché il DI richiede un confronto paziente con l'inestricabile intreccio di aspetti teorici e pratici in cui esso progredisce.

E' il caso di ricordare due valutazioni convergenti di P. Rossano, il quale è stato un apripista del DI sulle frontiere dell'incontro con le religioni. All'inizio degli anni ottanta egli ha osservato, riguardo al decreto *Ad gentes* e della dichiarazione *Nostra aetate*, che la pretestuosità della contrapposizione tra missione e dialogo, già dimostrata dalla coesistenza dei due documenti nel *corpus* conciliare, è segnalata ancor più dal fatto che i rispettivi argomenti sono associati con menzioni esplicite tanto nell'uno quanto nell'altro documento. E conclude significativamente: «La novità del comportamento dialogico non si afferma quindi a danno o in limitazione dell'impegno missionario, ma puntualizza un momento e un aspetto necessario di esso».

(3). Dieci anni dopo il medesimo autore nel ripercorrere il cammino del DI osserva: «Il dialogo si imponeva così come metodologia missionaria, come nuovo stile della missione evangelizzatrice della Chiesa, ma anche come esigenza di un *plus* a sé stante, che veniva a collocarsi nella costellazione delle attività che nascono da quell'impulso interiore di carità che muove la Chiesa a incontrare tutti gli uomini» (4). Si nota il riaffermarsi di due accezioni del termine DI, cui già alludeva la formula suddetta:

- *inseparabiliter* quanto alla missione evangelizzatrice della Chiesa, perché DI ne diviene una dimensione strutturale, che qualifica lo stile di incontro con l'uomo contemporaneo: si può dire che il DI è uno nel suo senso benché pluriforme nelle sue modalità concrete:

- *inconfuse* in relazione alla MAG, perché il DI costituisce un'attività distinta e in sé buona: è una forma a sé stante, non strumentalizzabile secondo le circostanze ma nemmeno fine a se stessa, che realizza *a suo modo* la testimonianza della carità di Cristo.

Finalmente è una ragione positiva che induce le due attività specifiche a superare ogni sterile dicotomia, perché nell'apertura reciproca trovano la garanzia della loro autenticità, esprimendo il servizio evangelico della Chiesa al Regno.

Circa la terminologia e i concetti. Nel postconcilio si osserva (anche nei testi magisteriali) una mobilità di linguaggio circa i termini chiave correlati al DI. Il che segnala il fatto che nelle intuizioni pastorali vi era il tentativo di esprimersi in un discorso teologico coerente. Si rimanda ad uno studio interessante di J. Dupuis, nel quale vengono esaminate le tappe principali dell'evoluzione, che dal 1964 al 1984 interessa principalmente i termini: evangelizzazione, missione e dialogo. Le conclusioni sono riassunte in quattro enunciati: 1) Si richiede un concetto allargato e comprensivo dell'evangelizzazione. 2) Il dialogo interreligioso è una dimensione intrinseca dell'evangelizzazione. 3) L'evangelizzazione rappresenta la missione globale della Chiesa. 4) L'evangelizzazione culmina nella proclamazione di Gesù Cristo. 5) Il dialogo interreligioso è una evangelizzazione reciproca sotto l'influsso dello Spirito

(art. cit. 1252-1256)(5).

Dinanzi a questi risultati si può aggiungere che sembra preferibile la coestensione semantica di evangelizzazione e missione (6). Tuttavia la variazione dei termini sembra rispondere al fatto che la Chiesa vive in diverse situazioni regionali. Pertanto, se nella vecchia Europa si parla di «nuova» evangelizzazione o rievangelizzazione, in riferimento a molte altre zone nel mondo la missione deve assumere la forma specifica di MAG. Il linguaggio differenziato nasce dal discernimento che ci si sforza di attuare in favore delle chiese locali.

Dal punto di vista della sistematica sembra opportuno individuare i concetti basilari e approfondirne il significato e la correlazione, perché servano ad una comprensione sintetica della Chiesa e all'intelligenza della sua azione nel mondo. Anche la categoria del dialogo (e del DI in specie) va considerata e nuovamente indagata nella singolarità teologica che le è propria. Si tratta di un dialogo *sui generis* a motivo del suo contenuto, per il fatto che si svolge nell'ambito della missione evangelizzatrice della Chiesa e nell'incontro con le diverse religioni e il loro patrimonio spirituale (7). Trattandosi poi di percorrere una via inedita, la riflessione teologica stessa è itinerante: essa è chiamata ad assumere nel processo del DI un ruolo di recezione e integrazione critica «alla luce dell'economia di salvezza».

Osservazioni conclusive. A partire dall'esame del brano di RM si scorgono possibilità di approfondimento e avvertenze operative. E' importante dapprima riconoscere all'interno di quali discipline della teologia cattolica il DI può trovare solidi nessi ed elementi di trattazione.

a) Dal punto di vista della fondamentale lo sfondo necessario è dato dal trattato sulla religione e da alcuni postulati dell'antropologia teologica (8). Ad esempio, l'unità della famiglia umana, cui diedero grande attenzione i padri (specie gli apologeti) è un argomento da verificare nuovamente sulla base di *Nostra aetate* 1. E' istruttivo considerare gli apporti degli studi biblici circa il manifestarsi progressivo della fede monoteista nella storia di Israele e la prima inculturazione del vangelo nell'epoca neotestamentaria. Ma c'è da ritenere che un'indagine più profonda vada rivolta al trattato sulla rivelazione, giacché qui si articola in modo decisivo la relazione tra Cristo, salvezza, Chiesa, regno di Dio, fede.

b) Dal punto di vista della sistematica va detto che DI e MAG non possono continuare ad essere due argomenti estranei. Ritengo che nell'ecclesiologia abbiano la possibilità e il dovere di integrarsi in una prospettiva unitaria. Anzi si può a ragione ritenere che gli apporti reciproci tra la teologia del dialogo e la missiologia possono divenire sempre più arricchenti, innovando anche la teologia pastorale.

c) Di non minor rilievo per l'impostazione del DI sono le istanze poste alla teologia morale e riguardanti la fondazione teologica dei diritti umani e della libertà religiosa (due argomenti che si radicano nell'antropologia teologica e richiedono la considerazione di aspetti filosofici e giuridici non secondari per un incontro reciproco, che è anche un notevolissimo fatto culturale), ma specialmente l'elaborazione degli atteggiamenti, evangelicamente ispirati, del credente e della comunità in dialogo: il cristiano risponde all'impulso interiore di carità mediante un'etica del DI, che ne esprime il senso.

In secondo luogo occorre considerare qual è l'apporto proprio della teologia per l'avvio e il progresso del DI.

a) L'attività teologica prende le mosse da ciò che può e deve conoscere. Perciò è doveroso chiedersi: quali sono le condizioni concrete e in che modo esse rendono *qui* possibile il

DI? Si tratta di riesaminare sotto il profilo interreligioso il contesto sociale, in cui vive la comunità cristiana. E' noto che anche la società italiana sta diventando interrazziale e interreligiosa (9). Bisogna pertanto conoscere la situazione (anche religiosa), per saper incontrare gli uomini del nostro tempo. Tuttavia essere pronti a ravvisare in che forma il DI può realizzarsi in Italia è ben più che mantenersi aggiornati, così come farsi disponibili al «dialogo di vita» diventa certamente una cosa ben più coinvolgente che coltivare un interesse culturale. La sfida del DI comincia ad essere davvero raccolta quando provoca un'adesione sempre più piena a Cristo e suscita l'esigenza di una profonda e aperta maturità di fede.

b) Alla teologia propriamente spetta il compito di favorire l'assimilazione consapevole dei fondamenti sia antropologici che teologici del DI, per mostrare che esso partecipa della missione evangelizzatrice della Chiesa proprio nel promuovere i valori di pace, giustizia, concordia, mutuo rispetto e solidarietà tra i popoli. Ma alla teologia compete ancora - alla luce della rivelazione cristiana - un'analisi critica dei contenuti di fede racchiusi nelle esperienze religiose. Essa affronta impegni che per un certo verso risultano in-attuali, nel senso che trascendono interessi di immediato consumo e talora li disattendono. Adempierli richiede «pazienza geologica», come è stato detto da qualcuno. Però significa garantire un DI, che presenta trasparentemente la propria onestà intellettuale tra i segni credibili di incontro aperto, rispettoso e sincero con i fratelli di altre religioni. Anche questa è una disposizione necessaria perché il DI diventi cammino di conversione e testimonianza, seguendo le tracce del Verbo e facendosi docili alla guida dello Spirito nella storia degli uomini.

In tale prospettiva l'urgenza più vera si misura nell'ambito dell'educazione alla fede e in vista della formazione permanente del laicato. Il DI infatti attende d'essere assimilato nella coscienza e nella prassi ecclesiale in quanto attitudine tipica del discepolo di Cristo. E se davvero esso scaturisce dall'impulso della carità di Cristo, come possono i cristiani di ogni confessione non sentirsi chiamati a renderla insieme?

Natalino Bonazza

(Studio Teologico del Seminario Patriarcale di Venezia)

NOTE

(1) COLZANI G., *L'enciclica Redemptoris missio. Al cuore del ministero della Chiesa*, pp. 419-422, in «La Rivista del clero italiano» 72 (1991/6) 418-425.

(2) ZAGO M., *La Nostra aetate e il dialogo interreligioso a vent'anni dal concilio*, Casale Monf. 1986, pp. 55-57. [Contiene anche il documento citato del Segretariato per i non cristiani, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni*].

(3) ROSSANO P., *Teologia e religioni: un problema contemporaneo*, pp. 372s, in AA.VV., *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1982², 358-377.

(4) ROSSANO P., *Il cammino del dialogo interreligioso*, pp. 502, in «La rivista del Clero italiano» 71 (1990/7-8) 500-512.

(5) DUPUIS J., *Dialogo interreligioso nella missione evangelizzatrice della Chiesa*, pp. 1252-1256, in LATOURELLER. (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo: 1962/1987*, Roma 1987, 2, 1234-1256.

(6) LÖSER W., *Missione*, p. 421, in BEINERT W. (a cura di), *Lessico di teologia sistematica*, Brescia 1990, 420s.

(7) ROSSANO, *Il cammino...*, cit., p. 505

(8) Cfr. ROSSANO P., «Teologia delle religioni», in BARBAGLIO G. - DIANICH S. (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia*, Roma 1979², 1281-1287.

(9) ZAGO, *La nostra aetate...*, cit., pp. 55-59.

P.S.: Mentre il presente scritto è già in bozze, appare su «Il regno/Documenti» 36 (1991/15) 464-477 il documento: *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del vangelo di Gesù Cristo* del Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso e della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli. Il documento offre ulteriori considerazioni sulla scia dei testi magisteriali succitati.

QUALE DIALOGO TRA LE RELIGIONI?

La situazione nuova di incontro multireligioso - più o meno felice - nella quale tutti, indipendentemente dalle appartenenze culturali, religiose e confessionali, ci troviamo a vivere, ci costringe a rivedere schemi di pensiero e categorie, entrando nel dialogo. La prospettiva sulla quale intendo impostare la mia riflessione parte allora proprio dal *fatto del dialogo*, all'interno del quale siamo, per evidenziarne alcuni significati, quali sono del resto emersi nei sette incontri che hanno preceduto quest'ultimo. Sono punti che credo importanti anche in vista della prosecuzione di questo lavoro in comune tra SAE veneziano e Centro Patiaro per i prossimi anni.

1. Mi sembra che in primo luogo occorra sottolineare che nel dialogo incontriamo le grandi religioni come interlocutori. Questo è un punto su cui vale la pena di riflettere: segna una distanza netta rispetto ad un passato neppure troppo lontano per il mondo cattolico - ma anche, secondo la testimonianza del pastore Berleandis, per quello evangelico. Le grandi religioni non sono più viste come oggetti di giudizio, magari qualificati come «paganesimo» o «idolatria» o, come si diceva prima del Concilio, «opere della scimmia di Dio» (Satana, che imita o tenta di imitare la verità del Vangelo). Neppure più si valutano le esperienze religiose dell'umanità esclusivamente in quanto spazi, magari buoni e pieni di aspetti positivi, per la missione cristiana. I valori delle grandi religioni, in quest'ottica, sarebbero sì da promuovere, ma solo in quanto servano da *preparatio evangelica*, da premessa per l'annuncio cristiano. C'è anche questo, certamente tra le diverse forme di dialogo, ma mi pare che oggi il dialogo tra le grandi religioni non si rivolga più essenzialmente alla conversione individuale. Anche la *Redemptoris missio*, che pure è dedicata soprattutto alla missione *ad gentes*, riserva un paragrafo ampio (nn. 55ss) al dialogo, visto come un valore che ha una sua autonomia.

Le grandi religioni d'altra parte, non sono neppure solo momenti di una *conoscenza naturale* di Dio, qualitativamente diversa e a priori inferiore a quella rivelataci nella Scrittura. Vi sono differenze, è chiaro, ma anche in esse c'è una percezione di quella verità che ci è data in Gesù. Oggi ci rendiamo conto che il nostro dialogo, il nostro confrontarci avviene sempre sotto lo sguardo di un Dio che, in molte forme, si comunica liberamente, che vuole comunicarsi all'intera umanità. Ci sono teologi - cito un cattolico quale Rahner, ma anche un evangelico quale Pannenberg - che arrivano ad affermare che ogni esperienza religiosa umana, in quanto sia vera, in quanto colga qualcosa di valido, è sempre risposta ad una precedente rivelazione di Dio - che può essere avvenuta attraverso gesti e parole nella storia, o essere data nella creazione, ma che sempre viene da

Dio (la creazione non significa la natura, ma il mondo in quanto proveniente e donato da Dio). Potremmo dire dunque che non c'è esperienza di Dio che non sia anche, contemporaneamente, esperienza da Dio.

Certo: vi sono differenze, che non si possono tacere; in molti lo hanno ricordato durante gli incontri precedenti: Rizzi (col richiamo ad un dialogare che centri sul dono di sé all'altro, che per il credente è da Dio, è in Cristo), Sartori e Molari (col riferimento ai valori del Regno, che il cristiano deve testimoniare e portare con sé dentro il dialogo). In profondità questo significa che il cristiano dialoga sempre stando dentro ad un'esperienza di fede e di salvezza vissuta, che a lui è data in Gesù e nello spirito. E' importante che il dialogo avvenga in questa forma: dialogo interreligioso non significa ricerca di una metareligione unificante che annulli le vivacità dei diversi colori in un unico tono grigiastro. Il cristianesimo è religione, fa vivere un'esperienza di novità e di salvezza proprio in virtù e grazie alla particolarità della storia di fede da cui sorge e così l'Ebraismo, e così anche l'Induismo; le identità e le differenze non possono e non devono smarrirsi nel dialogo, ma piuttosto approfondirsi, chiarificarsi.

Tuttavia, se l'affermazione delle differenze non significa pretesa di un'alterità totale, lo spazio per il dialogo è aperto: se, pur in forme diverse, Cristianesimo e Induismo (e Ebraismo, etc.) nascono da percezioni di quella realtà ultima che è Dio, allora vale la pena di confrontarsi, di ricercare vie per una comprensione più ricca. E vi sono state, specie nel secondo dopoguerra, esperienze che hanno realmente indirizzato a cammini nuovi; non solo riflessioni di teologi, ma anche quanto vissuto da uno storico come J. Isaac - che tanto significa per il dialogo ebraico-cristiano - o da un monaco come H. Le Saux, con la sua spiritualità indu-cristiana - così paradossale anche solo nella sua affermazione. Vie del tutto particolari, ma significative per il cammino di tutti.

2. Tutto questo, infatti, ha orientato all'acquisizione di alcuni atteggiamenti nuovi, che credo siano fondamentali per chi entra nel dialogo. In primo luogo l'attenzione all'esperienza dell'altro, alle forme e alle categorie con cui lui la esprime, talvolta ostiche o persino dure. E' un fatto che spesso viene sottovalutato, ma di cui occorre prendere coscienza fino in fondo: un esempio tipico lo si trova se si legge qualcosa sul dialogo buddista-cristiano. Qui un primo punto di difficoltà è che il buddismo non ha una parola per indicare qualcosa di corrispondente a ciò che chiamiamo Dio. Può sembrare paradossale: quello che per un cristiano è il centro di tutta l'esperienza religiosa, qui non ha neppure un modo di riferimento adeguato: una carenza inaccettabile? Ma, se si vuole dialogare, il primo elemento sarà proprio cercare di prendere atto della diversità radicale dei sistemi di pensiero e di vita cui ci si riferisce, che vanno colti nella loro globalità, e nella loro ricchezza di significato, senza possibilità di traduzioni troppo facili. Del resto, un grosso lavoro è stato fatto per cercare di individuare realtà del buddismo il cui senso sia almeno accostabile a quello di Dio, individuando temi come quello del Bodhisattva (il liberatore-rivelatore), il dharma (la Legge), il Nirvana. Risultati forse parziali, ma certo molto stimolanti.

E' elemento problematico, dunque, ma che ha anche risvolti positivi, in primo luogo in quanto sottolinea ancor'al più l'esigenza del rifiuto di ogni sincretismo, ricordando che una religione che volesse essere universale rifacendosi ad una matrice genericamente deista non solo non sarebbe probabilmente possibile, ma non sarebbe neppure realmente universale: non per tutti il nome Dio dice qualcosa. Ancora una volta, il dialogo vive solo attraverso il confronto faticoso di cammini e di esperienze in tutto lo spessore della loro diversità.

Occorre allora molta *simpatia*, per entrare con interesse e partecipazione nel mondo dell'altro, per coglierne realmente i valori, senza negarli, impauriti dalla differenza, o ricondurli immediatamente ai propri, con una sorta di imperialismo religioso. Forse ci può aiutare il ricordare che la situazione che viviamo è quella della storicità, di una conoscenza ancora imperfetta, che consente di valorizzare le possibilità di vie di ricerca diverse per una realtà che ci sta di fronte, che tutti ci trascende, sulla quale, ancora, è possibile dialogare.

3. Prima di concludere, vorrei allora tentare di rispondere ad una domanda che spesso ci si pone: *dove conduce il dialogo?* dove ci porta? Certamente, in primo luogo l'obiettivo è quello di una miglior *comprensione* - l'abbiamo detto molte volte; è, ancora, quello della *convivenza*, laddove essa sembra difficile o impossibile: pensiamo alle varie tensioni col mondo islamico, con intrecci di conflitti che richiedono certo un'azione politica, ma anche uno sforzo di comprensione globale, che è culturale e religiosa insieme. Più oltre, una prospettiva spesso affermata - ma non certo facile da realizzarsi - è quella della *collaborazione*, per la risoluzione dei problemi del mondo, per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato. Tutti questi sono scopi condivisi e sono importanti.

Credo però che chi entra, ad esempio, nel dialogo ebraico-cristiano, si accorga ben presto che è in gioco anche altro, anche qualcosa di più. Una religione, posta di fronte all'altra nella sua verità, è sempre costretta a ridefinirsi. Le Chiese non possono più pensarsi allo stesso modo dopo Auschwitz e dopo quarant'anni di dialogo ebraico-cristiano: è la loro identità che è in gioco, di fronte alla realtà di un popolo che Dio stesso ha scelto come proprio interlocutore con un atto che è senza pentimento. Ma qualcosa del genere dovrebbe avvenire anche nel confronto con l'Islam, che pure condivide con noi la tradizione biblica, pur reinterpretata attraverso il Corano: l'incontro non può non suscitare interrogativi reciproci. Ed ancora, Buddismo ed Induismo: li conosciamo persino troppo poco per esserne realmente interpellati, ma non si può non restare colpiti dalla profondità di preghiera-meditazione che irradiano figure e mondi spesso pieni di fascino. Certo, tutto questo può anche fare paura, può far temere per la solidità dell'identità cristiana, esposta ad un confronto che potrebbe cambiarla in modo inaccettabile. Siamo agli inizi del dialogo: dove potrà portarci? Onestamente dobbiamo riconoscere che non lo sappiamo: il timore può essere legittimo. Insieme, però, occorre anche ricordare che il dialogo si svolge dentro una storia che è luogo d'azione dello Spirito di Dio, che guida la sua Chiesa - e tutta l'umanità - alla verità intera. Allora sarà necessaria attenzione, vigilanza, da parte di teologi e pastori e di tutto il popolo di Dio, ma anche fiducia, ricordando che la *Gaudium et Spes* pone il dialogo - in tutte le sue espressioni - come condizione per la realizzazione di quello spazio di vera fraternità che la storia è chiamata ad essere, che lo Spirito richiama col suo parlare nella coscienza di ogni uomo e, dobbiamo aggiungere, dentro ed attraverso le forme religiose che egli vive.

Simone Morandini

CORSO AUTUNNALE DI TEOLOGIA

— CIELI NUOVI E TERRA NUOVA —

Il corso di teologia di quest'anno è in continuità tematica con quello dell'anno precedente: alla panoramica sulla teologia classica dei Novissimi, fa seguito l'approfondimento sul tema a partire dal nuovo modo di porsi della teologia

contemporanea. Il dato più appariscente si manifesta nell'eclissarsi di taluni problemi attorno ai quali la riflessione classica si era incentrata, soprattutto quelli inerenti il futuro dell'anima entro la prospettiva di una escatologia dichiaratamente individuale; tale trattazione non era scevra da implicanze filosofico-classiche, ... e per l'appunto più filosofico-classiche che bibliche.

Due gli interrogativi che aprono il nuovo scenario della riflessione; da un punto di vista metodologico sono interrogativi di sempre: sulla base di più accurati studi esegetici, quali approfondimenti permette la Scrittura attorno al tema dei Novissimi? come pone il tema la Scrittura? l'accento non cade forse più che sui "paradisi dell'anima" sui "cieli nuovi e terra nuova"? E inoltre come porre il tema dei Novissimi "oggi", quando una nuova sensibilità culturale vede il problema della fine e degli ultimi tempi più in una prospettiva cosmica che individuale, sotto la spinta degli interrogativi dettati dall'istanza ecologica, dal rischio nucleare, entro un mondo che da un punto di vista sociale è villaggio globale? Il corso cercherà di rispondere a questi interrogativi, mostrando come la teologia contemporanea ha posto le basi per ripensare il tema.

PROGRAMMA

1. Giovedì 17 ottobre, ore 18.00
Faccio nuove tutte le cose R. Cavedo
La dottrina biblica sulla salvezza del mondo. Introduzione al corso e connessione con il precedente.
2. Giovedì 24 ottobre, ore 18.00
La morte, ultima grazia L. Sartori
Le ipotesi teologiche recenti sulla possibilità di una grazia di salvezza nell'atto del morire o subito dopo. L'ipotesi del morire come acquisizione di una dimensione cosmica da parte dell'uomo.
3. Giovedì 31 ottobre, ore 18.00
Cristo risorto promessa per il mondo R. Cavedo
La teologia della speranza secondo Moltmann, seguendo la presentazione che ne fa G. PATTARO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna 1991, pp. 281-424.
4. Giovedì 7 novembre, ore 18.00
Nasce in Cristo un ordine nuovo M. Fini
La teologia politica di Metz, seguendo G. PATTARO, *La svolta antropologica...*, cit., pp. 425-595.
5. Giovedì 14 novembre
Dalla morte di Dio alla morte in Dio R. Cavedo
La speranza entro la teologia della croce elaborata dal secondo Moltmann, seguendo G. PATTARO, *La svolta antropologica...*, cit., pp. 597-664.
6. Giovedì 28 novembre, ore 18.00
La speranza cristiana G. Ferrarese
Le riflessioni della teologia recente.

IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO TRA TEOLOGIA E DIRITTO

In questi anni il gruppo che presso il Centro Pattaro porta avanti lo studio della teologia del matrimonio, ha continuato ad esaminare alcuni manoscritti di don Germano, in vista di una catalogazione e di una futura pubblicazione.

Gli incontri annuali promossi a livello cittadino hanno costituito l'altra nota qualificante il gruppo, anche perché i loro contenuti sono stati assunti dalla Commissione Diocesana per la pastorale degli sposi e della famiglia, come oggetto di approfondimento e di formazione nelle varie realtà vicariali. La tradizionale "Scuola permanente per la formazione al ministero coniugale", promossa ormai da più di un decennio dalla Commissione, sta tuttora utilizzando come "libro di testo" le relazioni tenute nell'anno sociale da don Marangon e da mons. Tettamanzi e, data la ricchezza del materiale, si prevede che l'utilizzazione proseguirà anche per il prossimo anno pastorale. Si è riusciti così, pur nella modestia delle realizzazioni, a mettere in atto quello che era stato un progetto del Patriarca, e degli stessi promotori del Centro, fin dalle sue origini: evitare che il Centro di studi teologici vivesse una vita propria, avulsa dalla realtà diocesana, e valorizzare invece le sue proposte per qualificare teologicamente le attività formative e pastorali in atto o in programma nella chiesa locale.

Sulla scorta di questa esperienza, il gruppo ritiene, quest'anno, di offrire un servizio alla pastorale familiare coinvolgendo soprattutto i parroci e gli sposi.

Come è noto, sia per le modifiche apportate all'approccio tradizionale dal Nuovo Codice di Diritto Canonico, sia per le mutate condizioni culturali, molti aspetti riguardanti il matrimonio risultano spesso controversi, tanto che lo scorso anno la Conferenza Episcopale Italiana ha pubblicato un "Decreto sul matrimonio Canonico", passato però per lo più inosservato. Idee confuse, pregiudizi, diffidenze, vera e propria ignoranza circolano su questi temi anche nella comunità cristiana, e spesso i parroci si trovano a dover affrontare situazioni difficili, anche per la scarsa consapevolezza dei laici.

Il Centro Pattaro intende offrire quest'anno il proprio contributo alla pastorale del matrimonio, invitando un esperto in diritto canonico che illustri il documento e chiarisca i nodi giuridici più evidenti, senza però trascurare gli aspetti teologici, prescindendo dai quali, evidentemente, si tradirebbe la qualità più genuina e qualificante del sacramento del matrimonio. L'offerta naturalmente non è fatta solo ai parroci ma anche ai laici, il cui ruolo, nella diffusione di idee corrette su questi temi, è fondamentale.

Marisa Biancardi



NOTIZIE

LA PREMATURA SCOMPARSA DI RENZO FABRIS

Il 16 luglio, dopo brevissima malattia, è deceduto il dr. Renzo Fabris. Lo ricordiamo qui nel suo vivace spirito ecumenico, appassionato e competentissimo studioso del mondo culturale e religioso ebraico, nonché instancabile promotore del dialogo ebraico-cristiano. Lo ricordiamo anche quale amico carissimo di don Germano e amico nostro. Il Notiziario perde con lui un collaboratore serio e rigoroso.

Alla moglie e ai figli rinnoviamo la nostra partecipazione, illuminata dalla fede e accompagnata dalla preghiera.

BIBLIOTECA

Si è concluso il lavoro di classificazione e catalogazione del patrimonio librario della biblioteca del Centro di Studi teologici Germano Pattaro. Su supporto informatico ISIS/BIBLO sono stati schedati circa 12000 volumi. Ringraziamo sentitamente tutti coloro che hanno collaborato alla riuscita di questo progetto.

NOTIZIARIO

NOTIZIARIO

Organo
del Centro di Studi Teologici
"Germano Pattaro"
dello Studium Cattolico Veneziano

Anno IV, n. 3
luglio - settembre 1991
Pubblicazione trimestrale
Registrazione
del Tribunale di Venezia
n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/70%

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
Maria Angela Gatti

Progetto grafico
Alberto Prandi

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. 041/5238673

Edizioni
Studium Cattolico Veneziano
Stampa: Poligrafica s.n.c. Venezia

SOMMARIO



IL CRISTIANESIMO
NON E' UN "ESISTERE IN DUE SFERE"
Alberto Gallas Pag. 1



LA TEOLOGIA DELL'AMERICA LATINA
Germano Pattaro Pag. 4



UNA TESTIMONIANZA SU DON GERMANO
Pag. 5



L'UOMO "PER VIA" E LE SUE PROVE
Paolo Bettiolo Pag. 7



EBRAISMO E STATO DI ISRAELE
Amos Luzzatto Pag. 8



Pag. 11

VITA DEL CENTRO
IL DIALOGO INTERRELIGIOSO
VIA DELLA MISSIONE?
QUALE DIALOGO TRA LE RELIGIONI?
CIELI NUOVI E TERRA NUOVA
IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO
FRA TEOLOGIA E DIRITTO



NOTIZIE Pag. 15

V ANNIVERSARIO DELLA MORTE DI DON GERMANO

Al consueto appuntamento liturgico seguirà, il giorno dopo, un incontro di carattere culturale, promosso insieme con la fondazione Querini-Stampalia di cui egli fu presidente per molti anni.

giovedì 26 settembre ore 18
chiesa San Maurizio
liturgia eucaristica presieduta da mons. Silvio Zardon.

venerdì 27 settembre ore 18
biblioteca Querini
presentazione del volume *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea, opera postuma di don Germano Pattaro.*
Interranno padre Andrea Tessarollo, responsabile delle Edizioni Dehoniane di Bologna, il pastore valdese Renzo Bertalot e il filosofo Massimo Cacciari

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli Amici. Per i versamenti può essere utilizzato il CCP 12048302 intestato a: Centro di studi teologici "Germano Pattaro", San Marco 2760 - 30124 Venezia.

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è aperto da lunedì a venerdì dalle 10.00 alle 12.30 e dalle 16.00 alle 19.30. Con lo stesso orario è aperta anche la biblioteca sia per la lettura sia per il servizio di prestito.

Il volume di GERMANO PATTARO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, pp. 680, è in vendita presso la libreria Studium (San Marco 337/c) a L. 38.000.