

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

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

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno IX - n. 3 - Luglio-Settembre 1996 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%

NEL DECENNALE DELLA MORTE DI DON PATTARO



OMELIA DEL PATRIARCA*

Carissimi, ci siamo raccolti nel decennale della morte di don Germano. Il prossimo 3 ottobre, in una giornata di studio, verrà ricordato il suo impegno culturale, teologico ed ecumenico. Da parte mia, voglio sottolineare ciò che è evidente a quanti lo conobbero, credenti e non credenti: come cioè don Germano, nella complessità della sua persona e anche nei suoi limiti, sia sempre stato un prete, con il cuore di pastore; un credente autentico, che ha amato la Chiesa, la sua Chiesa di Venezia, e ha sempre voluto servire a tempo pieno il Vangelo. Studioso versatile, dotato d'una intelligenza non comune, esploratore curioso di tutte le branche del sapere, appassionato degli orizzonti aperti dal Concilio Vaticano II, pioniere e promotore del movimento ecumenico a Venezia e fuori, artista della parola e capace di modularla su tutte le sfumature del pensiero, nella profondità limpida del suo spirito, era un pastore d'anime: lo proclamava lui stesso e lo viveva.

Iniziò il suo ministero sacerdotale ai Carmini dedicandosi ai ragazzi e a centinaia di giovani, come insegnante di religione e assistente della FUCI; animò per decenni gruppi di spiritualità coniugale e ripensò la pastorale familiare affermando il primato della evangelizzazione, tematizzando fra i primi la ministerialità coniugale; uomo di dialogo, si fece riferimento accogliente di moltissime persone alla ricerca d'un senso della vita, assillate dal dubbio, spesso lontanissime dalla fede; dolcissimo nel sostenere quanti erano provati dalla sofferenza, lui che visse gran parte della sua vita da ammalato.

Noi stasera lo ricordiamo pregando: ringraziando il Signore d'avercelo donato, con la sua fede e la sua ricerca della verità, talora faticosa; ringraziamo il Signore per l'amore che donò a tanti fratelli e sorelle, ed anche per l'accettazione sofferta della morte con la quale si è consegnato a Dio, da figlio, non da servo.

La prima lettura (Qoelet 3, 1-11) ci rende pensosi. La potremmo definire una radicale relativizzazione di tutto a fronte dell'assoluto di Dio. «Per ogni cosa c'è il suo momento [...]». Dio ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, egli ha messo la nozione dell'eternità nel cuore degli uomini: senza però che gli uomini possano capire

l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine.

Don Germano è stato un credente, è vissuto "dentro" il suo tempo - un tempo difficile, sul crinale d'un mondo in declino e un mondo nuovo che andava nascendo -, ne ha vissuto la fatica, le ambiguità e le perplessità. Ha però accettato il sigillo di Dio sul suo cammino: gli è stata data la grazia più alta, quella di non rifiutare la sofferenza, ma di camminare sulla strada stretta della prova, vivendo la compagnia del dolore, la sua oscurità e durezza, fino alla morte; quella morte che tutto relativizza e proclama l'unicità dell'assoluto di Dio.

Don Germano ha creduto che tutto è un dono e lo ha vissuto: «Ti benedico, Signore, per il tempo della tua grazia».

Il Vangelo (Luca 9, 18-22) svela anche a noi il mistero nascosto nel cuore di Gesù, incompreso allora come oggi. Narra l'evangelista Luca che Gesù si trovava in un luogo appartato a pregare. Gesù pregò prima di scegliere i suoi; pregò prima di svelare loro il senso del suo salire a Gerusalemme. Poi, improvvisamente, pose loro questa domanda: «Chi sono io secondo la gente?». Gesù soffriva la solitudine che lo circondava. Di fatto, la gente non lo aveva capito: alcuni pensavano fosse Giovanni Battista, altri Elia, o uno degli antichi profeti risuscitato.

Allora egli domandò ai suoi: «Ma voi, chi dite che io sia?». Pietro rispose per tutti: «Tu sei il Cristo, l'Unto di Dio», cioè il messia salvatore. Allora egli, che stava per intraprendere la sua salita definitiva a Gerusalemme, prima ordinò loro severamente di non riferire a nessuno la sua messianicità, e poi, per la prima volta, sollevò il velo sull'esito finale della sua vita: «Il figlio dell'uomo deve soffrire molto, essere riprovato dagli anziani, dai sommi sacerdoti e dagli scribi, essere messo a morte e risorgere il terzo giorno».

La vita di don Germano è stata segnata dalla croce, la sua agonia è stata lunga, la sua morte sofferta. Ha partecipato al mistero di Cristo, accogliendolo con quella docilità a cui solo la grazia ci può abilitare. L'esito della sua vita è la luce che la illumina tutta.

Fissiamo anche noi lo sguardo su Gesù, mentre celebriamo il memoriale della sua morte e risurrezione, confessando la nostra fede nella sua assoluta unicità e

singularità di Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, l'Unto di Dio, il salvatore. La fede in Cristo, crocifisso e risorto, è dono: solo per grazia noi crediamo. Accettiamone la fatica: «Beati coloro che crederanno senza vedere».

Per don Germano, noi lo speriamo, il velo ora è caduto. Mentre noi vediamo confusamente, come in un antico specchio, lui è dinanzi a Dio faccia a faccia e lo conosce come lui ci conosce.

La sua memoria si traduca in rendimento di grazie e ci aiuti a camminare secondo il Vangelo.

Card. Marco Cè

** Testo dell'omelia pronunciata dal card. Patriarca Marco Cè durante la liturgia eucaristica celebrata nella chiesa di Santo Stefano, a Venezia, il 27 settembre 1996, in occasione del decimo anniversario della morte di don Germano.*

LA GIORNATA DI STUDIO

Per ricordare il decimo anniversario della morte di don Germano Pattaro, giovedì 3 ottobre scorso si è svolta a Venezia, presso l'Ateneo Veneto, una giornata di studio sul tema *La Rivelazione nel conflitto delle interpretazioni? Possibilità e fondamento del dialogo interreligioso*, realizzata in collaborazione dalla Fondazione Scientifica Querini Stampalia e dal Centro di Studi Teologici "Germano Pattaro".

I lavori sono stati aperti dal presidente della Querini, dott. Marino Cortese, e dal presidente del Centro Pattaro, don Bruno Bertoli.

È seguita la commemorazione di don Germano, tenuta dal pastore valdese prof. Renzo Bertalot e qui riportata alle pp. 4-7; egli ha ricordato il cammino compiuto nelle prime esperienze di ecumenismo assieme alla prof. Maria Vingiani, sottolineando la convinzione appassionata con cui don Germano partecipò a questa esperienza e la profondità del suo contributo, testimoniata anche dai due libri da lui dedicati alla teologia e alla pastorale dell'ecumenismo.

Il tema è stato poi affrontato dalle tre relazioni che hanno rappresentato il nucleo centrale della giornata.

Il prof. Stéphane Moses, avvalendosi della tradizione talmudica, ha mostrato come nell'ebraismo la Rivelazione, per la sua essenziale dimensione linguistica, apra necessariamente una struttura di interpretazione; ciò già a partire dal modo in cui viene intesa perfino la Rivelazione sinaitica, tant'è che il Salmo 62 dice: «Una parola ha detto Dio, due ne ho udite» (Salmo 62, 12). La Parola che Dio ha pronunciato è pregnante di infiniti significati, che possono però palesarsi solo per mezzo della parola di Mosè, cioè della parola umana. Ne segue che non solo la Rivelazione sfocia necessariamente in interpretazioni diverse, ma la loro stessa diversità è in qualche modo legittimata, come si può desumere dal Talmud, che insegna come perfino le due scuole rabbiniche tradizionalmente contrapposte di Hillel e di Shammai debbano essere considerate entrambe interpretazioni legittime e autentiche della Torah. Moses ha poi citato Rabbi Zadok Hacoen di Lublino (maestro dell'hassidismo del XIX secolo) che, commentando l'episodio biblico dell'asina di Balaam (Numeri 22), giunge ad affermare che la voce che parla attraverso i ragli dell'asina è la stessa (certamente non nelle sue manifestazioni, bensì nel suo principio) di quella che Mosè e gli Ebrei hanno udito ai piedi del monte Sinai. Si può concludere che non c'è Rivelazione

se non attraverso l'interpretazione che l'uomo ne dà, perché le manifestazioni della parola divina sono nascoste dentro ogni cosa che sta nel creato.

Nella sua relazione, il prof. Bruno Forte ha richiamato la necessità di abbandonare i paradigmi oramai consunti attraverso i quali è stata intesa la Rivelazione nella tradizione cristiana, tutti imperniati sulla dialettica della *Offenbarung*, ovvero di un'autocomunicazione assoluta e definitiva di Dio, e accomunati da una medesima pretesa di totalità, che hanno condotto molti pensatori a considerare il cristianesimo al pari di un'ideologia. Occorre invece pensare la singularità irrisolvibile che sta nel Cristo e nella sua fondamentale paradossalità: Cristo è la *parola*, ma è anche il *silenzio* di Dio. La Rivelazione deve essere intesa come *re-velatio*, come l'originario "gioco" del Dio rivelato e nascosto, che trova la sua realtà nella "stoltezza della croce".

Il prof. Khaled Fouad Allam ha ammesso che anche dal punto di vista islamico esiste una dualità tra Corano e islamismo storico, prodottasi dopo la morte del Profeta nel 632, che ha condotto gradualmente a un irrigidimento dottrinale, fino al fondamentalismo e all'integralismo di oggi.

Ne è seguito un dibattito in cui sono stati posti due problemi principali: da una parte, si è chiesto come mai, nonostante ci fossero i presupposti per una visione simile dell'approccio alla Rivelazione, si è giunti invece a concezioni escludiviste che hanno approfondito le divisioni tra le religioni; dall'altra, si è fatto notare che è indispensabile giungere a un operare comune in ordine ai problemi etici della tolleranza e della pace.

In conclusione sono intervenuti il Sindaco prof. Massimo Cacciari e il Patriarca card. Marco Cè. Cacciari ha affermato che tutta la città sente la mancanza di don Germano, del suo apporto alla cultura e al dialogo e della sua testimonianza di speranza; il Patriarca ha presentato una toccante testimonianza personale, in cui ha riconosciuto che don Germano è stato per lui un maestro.

Certamente la riflessione teorica sul tema potrà essere ripresa e sviluppata dopo la pubblicazione degli *Atti* della giornata di studio. Per il momento è possibile considerare la rilevanza dell'evento. Esso ha voluto porre, con la sua stessa presenza nella città, un segno di speranza sul difficile cammino del dialogo interreligioso, almeno per il fatto di averne costituito una occasione; in questo senso, il valore principale della giornata del 3 ottobre è stato quello di avere raccolto per un reciproco confronto le tre religioni abramitiche *tutte insieme* e per di più a discutere *sul loro proprio fondamento teologico*.

Marco Da Ponte

LA PIETRUZZA BIANCA E IL NOME NUOVO

Quel singolare libro di consolazione per le comunità cristiane di fine primo secolo, che va sotto il nome di Apocalisse dell'apostolo Giovanni, si apre con un ricco messaggio variamente modulato in sette lettere. Esse sono indirizzate alla sette Chiese dell'Asia Minore, sofferenti per la persecuzione dell'imperatore Domiziano, soggette a crisi di sfiducia, esposte a influssi culturali e

morali non consoni al Vangelo, talora incerte nella stessa professione della vera fede. Ad una di queste lettere don Germano ha voluto legare il suo ultimo pensiero, quasi le parole testamentarie in cui ci ha lasciato l'ultimo ricordo di sé.

Ognuno di quanti hanno conosciuto don Germano ne conserva una particolare immagine: chi ne ricorda la carità e altre virtù, chi ne ricorda i difetti (forse per scordare o giustificare i propri), chi ne rammenta la cultura, la facilità di parola, l'esuberanza di un carattere estroverso; per altri è stato il maestro, il teologo ("teologo casalingo" amava definirsi lui stesso), il compagno comprensivo e il consolatore nei momenti difficili dell'esistenza; altri ancora lo hanno stimato e continuano a stimarlo come uomo del dialogo aperto, impegnato - pur sempre fedele alla propria identità di prete cattolico - a tessere i rapporti con i fratelli delle altre Chiese cristiane in spirito genuinamente ecumenico. Del suo ecumenismo parlerà tra poco, con la nota competenza e grazie all'esperienza vissuta in un solidale cammino, il pastore Bertalot.

Ma nessuno dei centomila nomi che, come ciascuno di noi, anche don Germano portava con sé, corrisponde a quello cui lui stesso ha voluto rinviarci e che troviamo menzionato nella lettera alla Chiesa di Pergamo. In questa appaiono i tratti distintivi della situazione storica di una Chiesa particolare e, insieme, le dimensioni essenziali di ogni Chiesa, anche della Chiesa veneziana. Quella di Pergamo - si legge nel capitolo 2, 2-17 dell'Apocalisse - sta «dov'è il trono di Satana: in contrapposizione, come ogni Chiesa, non con il mondo, s'intende, ma con il male operante nel mondo, rappresentato a Pergamo dal Pantheon idolatrico in cui avevano trovato posto non solo il celebre altare di Zeus ma anche, da un secolo, gli altari alla dea Roma e al dio Augusto; rappresentato ai nostri giorni in mille forme dalla zizzania che il maligno semina in mezzo al grano buono nella nostra società. Il male, del resto, agiva nella stessa Chiesa di Pergamo: «hai presso di te - così la rimprovera lo Spirito - seguaci della dottrina di Balaam» e «quelli che seguono la dottrina dei Nicolaiti», quanti cioè si discostano dalla verità evangelica. In essa, tuttavia, era presente e viva anche la fede autentica, testimoniata con il martirio: «Tu tieni saldo il mio nome e non hai rinnegato la mia fede neppure al tempo in cui Antipa, il mio fedele testimone, fu messo a morte nella vostra città». È la Chiesa santa e peccatrice di ieri e di oggi, di sempre, che qui viene evocata; la Chiesa chiamata a continua conversione: «Ravvediti, dunque». L'energica esortazione al ravvedimento, rivolta alla Chiesa nel suo insieme, a chi la guida e a quanti ne fanno parte, e che anche don Germano non poté non sentire indirizzata pure a sé, è accompagnata da una promessa: al vincitore nella lotta drammatica contro le multiformi potenze del male, al vincitore - la Chiesa o il fedele che umilmente si volgono al Salvatore - verrà donata, oltre la manna della comunione con Dio, «una pietra bianca sulla quale sta scritto un nome nuovo, che nessuno conosce all'infuori di colui che la riceve».

Queste ultime parole, scritte su un cartiglio, don Germano desiderò che gli fossero poste tra le mani dopo la sua morte.

L'immagine della pietra bianca fa pensare ai paramenti liturgici menzionati per il Tabernacolo del deserto e in

uso nel tempio di Gerusalemme: fa pensare alle due pietre dell'*efod* nelle quali erano scritti i nomi dei figli d'Israele (Esodo 28, 8-12; 39, 6-7); alle dodici pietre incastonate nel pettorale a rappresentare le dodici tribù (Esodo 28, 21-30; 39, 14), come erano davanti a Dio, oggetto del suo amore. La pietra bianca è il simbolo di ciò che siamo dinanzi a Dio. Su di essa - afferma l'Apocalisse - nell'ultimo giorno, verrà scritto un nome, un nome nuovo. Anche a Gerusalemme venne promesso un nome nuovo: «Allora le nazioni - leggiamo nel libro di Isaia - vedranno la tua giustizia e tutti i re la tua gloria; e sarai chiamata con un nome nuovo che la bocca del Signore annuncerà» (Isaia 62, 2). Anzi: «A tutti i miei servi verrà dato un nome nuovo» (Isaia 65, 15). Il nome nuovo scritto su di noi rivelerà l'opera dell'infinita onnipotenza di Dio che soprattutto nella misericordia si manifesta, trasfigurando la nostra irripetibile identità personale. Non hanno importanza i nomi con cui gli altri ci chiamano, né i nomi a cui via via, lungo l'esistenza, ciascuno di noi si affeziona, anche se piena e duratura soddisfazione non la troviamo in nessuno di essi. Certo nella vita non possiamo non chiamarci per nome e con i nomi più diversi. Don Germano ha voluto chiudere la sua esistenza terrena con quest'ultimo atto di fede: non tendiamo a "farcì un Nome" - è la logica che porta alla città e alla torre di Babele (cfr. Genesi 11, 4) - ma abbandoniamoci con fiducia a Colui che, solo, un giorno può darci il nome. È il nome che ci farà scoprire la vocazione cui, nella nostra debolezza e nel nostro peccato, siamo stati chiamati da Dio "clemente e misericordioso". È il nome nel quale verremo a conoscere la nostra vera identità che l'amore di Dio ha costruito con la polvere di cui siamo fatti.

Ricordiamo, dunque, il nostro amico come uomo di fede: questo, forse, è l'onore più umile e più alto che possiamo rendere a un cristiano e a un prete. La fede don Germano ha cercato di scandagliarla; ha cercato di rendersene sempre più consapevole e di farne consapevoli quanti avvicinava. La sua passione per la riflessione e lo studio, finalizzati alla predicazione, all'insegnamento, alla conversazione religiosa, al colloquio personale intorno alla fede da scoprire o da confermare, sono testimoniati dalle migliaia di libri della sua biblioteca che ha voluto lasciare alla Chiesa di Venezia.

È giusto ricordarlo, nel decimo anniversario della morte, con un incontro di studio. A promuoverlo si è mossa la fondazione Querini Stampalia che lo ebbe per lunghi anni consigliere e presidente, laicamente impegnato in una instancabile azione culturale e civile; per organizzarlo ha collaborato intensamente, soprattutto con l'apporto determinante del prof. Marco Da Ponte, il Centro che porta il nome di don Germano e intende continuarne l'opera, conservando e tenendo aggiornata la sua biblioteca, animando allo studio e alla riflessione teologica la comunità ecclesiale veneziana per la crescita nella consapevolezza di fede.

La fondazione Querini Stampalia e il Centro Pattaro propongono con questa iniziativa di percorrere un tratto della strada seguita da don Germano, affrontando una riflessione culturale su un impegnativo problema religioso. È la proposta di due istituzioni veneziane, molto diverse tra loro, anche di età: l'una conta più di un secolo di vita attiva, l'altra appena nove anni. Alle loro spalle ci sono due biblioteche, l'una laica, l'altra confessionale, non contrapposte ma accomunate nel

servizio alla città dell'uomo. Questo trovarsi e operare insieme è anch'esso un omaggio alla duplice fedeltà, verso la Chiesa e verso la città, che contrassegnò la pietruzza in cui don Germano sperò fosse scolpito il suo nome nuovo.

Bruno Bertoli

DON GERMANO PATTARO: L'ECUMENISMO COME CONVERSIONE

Ci soffermeremo su tre momenti della vita e dell'opera di don Germano, cercando di portare un contributo là dove, in base alla reciproca collaborazione, si rende necessaria un'informazione più dettagliata per quanto riguarda l'apertura ecumenica, i frutti autunnali e il dialogo ecumenico a Venezia negli anni sessanta.

L'apertura ecumenica: vita e pensiero

Trattandosi solo di una commemorazione, non è pensabile di percorrere in maniera completa tutte le opere di don Germano. Ma si può subito dire che il retroterra del suo scrivere era fondato su una precisa e profonda conoscenza della teologia europea e in modo particolare sulla conoscenza diretta dei maggiori teologi riformati e non solo riformati del nostro secolo. La sua preparazione si era fatta notare per tempo negli incontri dei teologi veneti degli anni '61-'62¹ e nei convegni nazionali dei teologi a partire dal 1967. Di quel tempo va ricordato un suo contributo dal titolo *Aspetti della teologia protestante attuale*². Don Germano viveva l'ecumenismo come una conversione profonda che lo portava a scrivere non come mezzo tattico o ricerca di nuove strategie, ma come fine per ampliare l'informazione e, nel riserbo rigoroso della propria identità, per rendersi sensibili all'incidenza del nuovo³. Il suo *Corso di teologia dell'ecumenismo*⁴ fa parte dei manuali più preziosi di cui possiamo disporre oggi in Italia. È significativo che il non cattolico-romano se ne possa servire con gratitudine perché il pensiero dei cristiani "diversi" è presentato con accuratezza, cioè senza nascondere le divergenze, la completezza dell'informazione e la serenità del giudizio.

Oltre ad essere impegnato in molti incontri ecumenici, nazionali e internazionali, fu insegnante di teologia al Seminario Patriarcale di Venezia, orientando le menti degli studenti verso i nuovi orizzonti dell'ecumenismo e, secondo le sue stesse parole, verso un «nuovo modo di essere chiesa» in base alla chiamata di un Vangelo che si fa storia di epoca in epoca. Il nostro tempo è un tempo di crisi della metafisica ontologica⁵ e bisognoso di prestare un orecchio attento alla metafisica dell'esistere, al *kerigma*, che si cala nel vissuto, e alle domande dell'uomo alle quali Dio soltanto può dare una risposta⁶. Il confronto con l'altro e l'ecumenicità della chiesa sono una dimensione senza fine⁷ e comportano una «trasformazione copernicana»⁸.

La sua preparazione gli permise di impegnarsi all'esterno dei consueti confini ecclesiastici, nei licei veneziani, nel mondo laico oltreché nella FUCI, nel Movimento Laureati Cattolici e nella pastorale matrimoniale⁹. Intorno a lui gravitava una schiera di poveri conosciuti a lui solo e di cui custodiva gelosamente il segreto, erano gli enigmatici rappresentanti della misteriosa pre-

senza del Cristo in mezzo a noi, presenza inesauribile in tutti i tempi della chiesa, ma particolarmente provocante nei contrasti politici del ventesimo secolo.

Il discorso sulla pastorale matrimoniale, formulato nella prospettiva ecclesiologica, presentava il matrimonio come servizio o meglio come «ministerialità coniugale»¹⁰. La testimonianza della coppia deve rendere credibile il cristianesimo, altrimenti il cristianesimo professato o creduto cessa di essere tale.

Nell'area ecumenica, pur nel mantenimento rigoroso della propria prospettiva confessionale, non bisogna dimenticare che l'errante è soggetto di diritti inalienabili e che la libertà religiosa consegue alla libertà pura e semplice. Ma in questo contesto va sottolineato che la divisione tra le chiese «è una dichiarazione in negativo contro Cristo», è una «infedeltà»¹¹. La grazia di Dio «spezza l'omertà» che si annida nelle chiese. Agli stessi osservatori laici non sfuggiva quanto Pattaro avesse assimilato dell'assimilabile della teologia della Riforma¹². A Basilea aveva conosciuto Karl Barth e aveva frequentato i suoi corsi. L'iniziativa del *kerigma* è di Dio che è «predicatore», «dicente» e «detto» - tutte parole di don Germano - che chiama i suoi interlocutori e li fa comunità di fede. Dio sta sempre dove sta Cristo, il cui luogo è la storia. Il discorso che l'uomo fa su Dio ha sempre un tono «autobiografico» e si svolge nel contesto degli interessi che impegnano radicalmente la sua vita¹³. Collaborò (e mi convinse a fare altrettanto) per molti anni con Enrico Castelli al Centro Internazionale di Studi Umanistici e all'Istituto di Studi Filosofici. Era stato ordinato prete nel 1950. La malattia e la salute precaria lo accompagnarono per lunghi anni, ma don Germano seppe trasformarle in occasioni di lettura e approfondimento della teologia contemporanea.

I frutti autunnali

L'ecumenismo comporta la sua croce, ma la croce segna ogni avventura cristiana. Un cristianesimo della gloria è più facilmente ossequiato, capito e seguito, ma si consuma rapidamente come gli abiti e le forme. I doni di Dio invece durano, si eclissano forse, ma sempre riemergono nella storia. Don Germano «non fu capito e non fu amato da tutti»¹⁴.

Intanto le nostre strade seguivano percorsi diversi. Agli incontri sporadici si aggiungeva lo scambio di articoli ciclostilati e messi in circolazione da amici comuni. In uno dei nostri ultimi incontri, don Germano mi disse che i tempi stavano cambiando e le prospettive ecumeniche stavano riprendendo vigore. Per questi motivi l'avrei visto spesso a Roma.

Ma i tempi dell'uomo li conosce solo il Signore! Certamente don Germano poteva respirare a pieni polmoni, ma nel frattempo la sua malattia lo stava portando da un ospedale all'altro, da Venezia a Londra, e il suo fisico, come le sue speranze di guarigione, si consumavano rapidamente, troppo rapidamente!

Gli fu di grande conforto la lunga amicizia e la fraterna solidarietà del nuovo Patriarca di Venezia, Marco Cè. Don Germano aveva accompagnato il suo *Corso di teologia dell'ecumenismo* con la seguente dedica: «Al mio Vescovo Card. Marco Cé/ Patriarca di Venezia/ ricordando le parole di Paolo VI:/ "L'ecumenismo è una cosa nuova/ rispetto alla lunga e dolorosa storia/ che ci ha preceduto.../ è cosa arcana, che affonda le sue/ radici nei mi-

steriosi disegni di Dio”».

Don Germano si spegneva il 27 settembre 1986. Il 30 settembre, al momento delle esequie, il Patriarca di Venezia lo ricordava con queste parole: «Don Germano ha amato i fratelli. Ha avuto dal Signore il grande dono dell'intelligenza e ne ha fatto un servizio [...] soprattutto per ricostruire l'unità della Chiesa: con quanta passione si è donato per l'Ecumenismo e cosa non ha fatto, quanti chilometri ha percorsi e quante volte ha parlato cercando, studiando, confrontandosi»¹⁵.

L'ecumenismo veneziano, anni sessanta

L'ecumenismo non nasce dal nulla. Don Germano aveva maturato il suo interesse ecumenico attraverso la sua vasta conoscenza della teologia europea e attraverso i suoi contatti nazionali e internazionali, ai quali abbiamo fatto cenno.

Io ero stato a Venezia come sostituto estivo del pastore Roberto Nisbet nel 1951, ma i tempi non erano maturi per contatti ad apertura interconfessionale; l'onda lunga delle polemiche tradizionali non si era ancora smorzata, ed anzi si era rafforzata con l'uso (concesso alla comunità valdese in quegli anni e durato fino al 1957) della chiesa luterana situata ai Santi Apostoli. Apparentemente nessuno era disposto al dialogo. Infatti uscivano, per opera del pastore Roberto Nisbet, due volumetti polemici a carattere alternativo rispetto alla teologia cattolica: *Conoscete la Messa?* e *Ma l'Evangelo non dice così*. I netturbini si erano anche lamentati per il pesante volantaggio propagandistico esercitato in quelle circostanze. Maria Vingiani era, tuttavia, riuscita a riunire intorno a sé, come «sola cattolica, i tempi non consentivano di più», «i pastori locali e qualche laico per lo più di terraferma» per affrontare insieme una riflessione socio-politica sui molti problemi della città, per lo più culturali e oggetto del dibattito politico¹⁶. Ma dal 1958, afferma la stessa Vingiani, «a Venezia si era tutto spento per la partenza mia e l'avvicendamento dei pastori locali»¹⁷.

Quando tornai a Venezia come pastore, nel novembre 1962, dovetti riprendere, per indicazione del Sinodo Valdese, lo studio dei matrimoni misti (non c'era nessun matrimonio cosiddetto “ecumenico” in vista). Invitai i membri della mia comunità a cercare un sacerdote cattolico per la presentazione della dottrina cattolico-romana. La proposta sembrava plausibile perché molti insegnanti della mia comunità avevano mantenuto sempre rapporti cordiali e sereni con i sacerdoti che insegnavano religione nelle loro classi. Nessuno rispose all'invito nonostante l'insistenza! Bisognava fare un passo al di là del consueto. Il Concilio Vaticano II, appena agli inizi, offriva l'occasione per un salto di qualità in una direzione nuova. Ottenni allora un appuntamento con il Patriarca cardinale Urbani, al quale espressi il desiderio che la posizione cattolica sul tema proposto dal mio Sinodo alla mia comunità venisse presentata da un esperto cattolico, al quale noi avremmo rivolto, senza pubblicità, solo domande di precisazione e di approfondimento. La domanda fu accolta molto cordialmente e così don Germano Pattaro, appositamente autorizzato, venne all'incontro stabilito accompagnato da monsignor D'Este, professore di teologia.

Da quel novembre ci fu tutta una serie di incontri su vari temi, costruiti secondo lo stesso metodo e nella

piena reciprocità. Con l'andare del tempo avevamo costruito un “tandem” - l'espressione fu coniata da don Germano - che si spostava rapidamente nelle località vicine (Brescia, Chiari, Bassano, Treviso, Mestre, Ferrara, La Mendola, etc.) e anche nelle periferie. Per la Morcelliana di Brescia uscì il primo volume di un protestante prodotto da una casa editrice cattolica. La presentazione era naturalmente di don Germano¹⁸. Il libro raccoglieva conferenze tenute già nel 1963 a Venezia all'Ateneo Veneto. A Verona iniziarono i primi corsi di ecumenismo tenuti da un protestante al seminario San Massimo, dove convergevano i futuri sacerdoti in partenza per l'America Latina. Don Olivo Bolzon mi affiancava come professore cattolico.

Per queste nuove iniziative potevo richiamare, dal retroterra protestante italiano, le figure di Ugo Janni (di cui fu ristampato il libro *Corpus Domini*, Editrice AVE, Roma 1978, con presentazione di don Germano e mia) e di Giovanni Miegge, teologo valdese, soprattutto in riferimento alle ultime pubblicazioni del secondo, che costituiscono una specie di testamento spirituale nei confronti dei rapporti con Roma. Ma determinanti erano per me gli studi svolti per sette anni in Canada e la mia partecipazione attiva alle *Rencontres Oecomeniques* di Montreal durante l'episcopato del cardinale Emilio Leger.

Don Pattaro ed io ci eravamo impegnati a presentare i documenti del Consiglio Ecumenico delle Chiese e quelli del Concilio Vaticano II man mano che venivano ufficialmente alla luce. Fu un tempo bellissimo! Eravamo sostenuti da assemblee sempre molto attente e sempre più numerose. Si trattava di trovare, secondo don Germano, nelle rispettive intuizioni confessionali, suggerimenti di revisioni e di rinnovamento. Era all'orizzonte - come diceva don Germano - «un nuovo modo di essere chiesa».

L'eco di questo intenso lavoro di contatti, informazione e formazione ebbe ripercussioni immediate. Monsignor Luigi Sartori nota che la figura di don Germano, pensatore «originale e creativo», emerge nel 1963¹⁹, ed è da allora inscindibile dall'ecumenismo italiano. È una data molto significativa!

Maria Vingiani incontrò Pattaro a Verona nel 1963, durante un corso di esercizi spirituali e pensò a lui come all'esperto in teologia cattolica per le sessioni ecumeniche che stava progettando. Scrive Maria Vingiani: «[...] fu lui stesso ad esigere che gli ottenessi l'autorizzazione dal Patriarca G. Urbani, tanto insolito era ancora, almeno a Venezia, per un prete diocesano occuparsi di ecumenismo, pur in pieno Concilio. E l'autorizzazione per più ragioni, non fu facile»²⁰. Non a caso don Germano mi informò sul progetto della futura sessione ecumenica di La Mendola; mi convinse ad accettare l'invito e a parteciparvi personalmente.

Lo Statuto del SAE (Segretariato Attività Ecumeniche) fu firmato il 15 dicembre del 1966. Don Germano ed io contribuimmo come consulenti alla stesura di una prima bozza dei «Principi metodologici» che sono tuttora in vigore.

Sia pure attraverso il rifacimento necessario del testo secondo le esigenze giuridiche, si può facilmente rintracciare la terminologia classica che don Germano ed io avevamo messo in circolazione negli incontri e nelle conferenze ecumeniche.

L'incontro con don Germano fu la felice interfecondazione di due metodologie ecumeniche²¹. Eravamo entrambi attenti mediatori della documentazione che proveniva dal Concilio Vaticano II e dal Consiglio Ecumenico delle Chiese. Avevamo come terreno comune l'ampia discussione sulla teologia dialettica che ha caratterizzato il nostro secolo. Eravamo entrambi trasmettitori della riflessione teologica d'oltralpe: don Germano si rifaceva in particolare, per quanto riguarda l'area cattolica, a Y. Congar, J.B. Metz, K. Rahner e H.U. von Balthasar, mentre io mi richiamaivo, per quanto riguarda in particolare l'area protestante d'oltreoceano, a R. Niebuhr, P. Lehmann, J. Dewey (filosofo prediletto dal nostro Abbagnano) e P. Tillich. I nostri punti di riferimento erano all'estero, nella cultura tedesca e in quella anglosassone. Il mio contributo metodologico veniva da lontano ed era stato determinante per l'incontro con don Germano nella chiesa valdese di Venezia. Ricordo infatti con apprensione quando, al momento della consegna degli esami generali scritti (Canada, 1960) in vista del dottorato in teologia, dovetti discutere una mia tesina, sulla preghiera nell'Islam, all'Istituto Islamico, dove non c'erano cristiani. Una delle regole in formazione nella discussione del Consiglio Ecumenico delle Chiese per avviare il discorso con le "altre fedi viventi" era che bisogna sempre lasciare all'altro la presentazione delle proprie posizioni, perché sostituirlo in questo significa già in qualche modo tradirlo. In ogni caso bisogna che l'altro si riconosca nella presentazione che viene fatta del suo pensiero, altrimenti si affonda in una irrimediabile e improduttiva perdita di tempo. Per questo preciso motivo don Germano era stato invitato ed autorizzato dal Patriarca a presentare ad una comunità valdese la posizione cattolica sui matrimoni misti. Questo era uno degli aspetti metodologici che guidavano l'attività dell'ecumenismo veneziano degli anni sessanta. Avevamo anche imparato dai nostri rispettivi punti di riferimento che per comunicare occorre chiarire il rapporto tra domanda e risposta nel contesto della correlazione tra filosofia e teologia. Non c'è, infatti, vera comunicazione nel dare risposte a domande mai poste! In questa linea raccoglievamo le domande dei giovani, partecipanti ai campi giovanili, e preparavamo le nostre risposte per l'incontro successivo in vista della discussione generale. Infine l'ecumenismo veneziano di quegli anni non si proponeva di incontrare gruppi o organizzazioni, ma, entro i limiti imposti dalla situazione di un protestantesimo fortemente minoritario, incoraggiavamo l'incontro delle comunità, prima per informarle e poi per stimolarle la riflessione in vista dei tempi nuovi che si profilavano all'orizzonte.

Per queste varie componenti metodologiche don Germano ed io non eravamo amati da tutti. In un certo senso eravamo "forestieri" in patria. Il dialogo in quegli anni non era ancora capito in quanto alternativa al fascismo psicologico e all'integrismo religioso; lo si riduceva ad una estranea dimensione di compromesso e di neutralità. Molti temevano che la vocazione ecumenica portasse alla perdita dell'identità confessionale. Nonostante il nostro impegno contro la superficialità, l'*embrassons nous*, l'irenismo diplomatico e la curiosità, certe barriere rimanevano insuperabili e richiedevano nuove accortezze tecniche per contenerle ed eventual-

mente sormontarle. Lo zoccolo duro dell'integrismo conservatore non poteva e non voleva lasciarsi scalfire dalla metodologia del dialogo. L'accento cadeva insistentemente sul monologo, sull'alternativa, sulle "scelte", sulle "linee", sugli "schieramenti" e sull'esclusivismo in grado di emarginare il "diverso". Troppa gente va in giro con un metro in tasca pronta a misurare tutto e tutti, trovando gli altri sempre mancanti. L'esclusivismo e l'integrismo riducono spesso alla mera vegetazione il nuovo che s'affaccia alla storia. È una malattia mortale di tutte le società e di tutti i tempi; il mondo religioso non è esente da simili rigetti febbrili. L'Europa stessa non ha certo il merito di aver saputo tradizionalmente accettare il diverso da sé. Se ha imparato qualcosa di nuovo, l'ha imparato dai figli dei suoi antichi emarginati e da altri continenti. Ma soltanto uno dei dieci lebbrosi è tornato indietro a ringraziare il Signore per la sua avvenuta guarigione (Luca 7, 11-19). A macchine ferme, «quasi indrio»²², a giochi fatti, in ogni situazione di stallo don Germano ci aveva insegnato a dire: «C'è ancora una possibilità, quella di Dio». Al servizio di quella possibilità²³ aveva messo il suo talento per la propria chiesa, per gli altri fratelli cristiani e in genere per il suo prossimo²⁴. Così ho conosciuto don Germano Pattaro, prete veneziano, consulente teologico molto richiesto che «ha avuto dal Signore il grande dono dell'intelligenza e ne ha fatto un servizio»²⁵.

Renzo Bertalot

¹ L. SARTORI, *Germano Pattaro e l'esperienza ecumenica in Italia*, «Humanitas», 5 (1988), p. 634-641, cfr. p. 635.

² Come è ricordato in C. BASSOTTO, «Il mio cuore è ancora a Venezia» (Albino Luciani), Musile di Piave 1990, p. 122. Più specificamente, si veda G. PATTARO, *Aspetti della teologia protestante attuale*, «Ut Unum Sint - rivista ecumenica», 7 (1968), 18, pp. 75-97.

³ Si veda la prefazione di Germano Pattaro a R. Bertalot, *La necessità del dialogo ecumenico*, Brescia 1964, pp. 7-15.

⁴ G. PATTARO, *Corso di Teologia dell'ecumenismo*, Brescia 1985.

⁵ G. PATTARO, *La svolta antropologica*, Bologna 1990; cfr. pp. 53, 447, 449, 479, 566, 630.

⁶ *Ibid.*, pp. 59, 86, 141.

⁷ M.C. BARTOLOMEI, *Germano Pattaro: dal punto di vista dell'unità*, «Humanitas», 5 (1988), pp. 647-670.

⁸ Così si esprimeva nelle sue trasmissioni dalla Radio Vaticana nel 1970: G. PATTARO, *Riflessioni sulla teologia post-conciliare*, Roma 1970, p. 99; cfr. R. BERTALOT, *Per dialogare con la Riforma*, Vicenza 1989, pp. 118 ss.

⁹ Si veda il numero speciale, dedicato a don Germano, della rivista «Matrimonio», 3-4 (1987).

¹⁰ BARTOLOMEI, *Germano Pattaro* cit., p. 660.

¹¹ *Ibid.*, p. 656.

¹² *Ibid.*, p. 669.

¹³ B. FORTE, *La ricerca di un nuovo linguaggio su Dio*, «Humanitas», 5 (1988), p. 632.

¹⁴ BASSOTTO, «Il mio cuore è ancora a Venezia» cit., p. 121. Cfr. G. ZIZOLA, *Il conclave. Storia e segreti*, Roma 1993, pp. 80, 284-287.

¹⁵ M. CE', *In morte di don Germano Pattaro*, «Rivista diocesana del patriarcato di Venezia», 9-10 (1986), pp. 688-691, cfr. p. 689. Devo questa segnalazione alla cortesia ed all'amicizia di Anna e Gian Albino Ravalli.

¹⁶ M. VINGIANI, *Una esperienza di ecumenismo laicale. Memoria storica*, Napoli 1988, p. 5.

¹⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸ R. BERTALOT, *La necessità del dialogo ecumenico*, Brescia 1964.

¹⁹ SARTORI, *Germano Pattaro e l'esperienza ecumenica in Italia* cit., pp. 635 ss.

²⁰ VINGIANI, *Una esperienza di ecumenismo laicale* cit., p. 15.

²¹ PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo* cit., pp. 224, 234, 262, 264.

L'ecumenismo comporta una trasformazione copernicana, la necessità di riconoscersi nella presentazione fatta da altri e di una sola prospettiva per l'intera riflessione teologica

²² Il pastore Bertalot, nel pronunciare il discorso commemorativo all'Ateneo Veneto a questo punto ha volutamente fatto ricorso al dialetto veneziano spiegando che intendeva con ciò «rendere omaggio alla città di Venezia, storicamente e geograficamente predisposta al dialogo».

²³ A questo punto della commemorazione R. Bertalot ha ricordato un'altra espressione usata da don Germano per definire il lavoro ecumenico: «una passione comune che è sola grazia».

²⁴ R. BERTALOT, *Don Germano Pattaro: un testimone*, «Humanitas», 5 (1988), pp. 642-646, cfr. p. 646.

²⁵ CE', *In morte di don Germano Pattaro* cit., p. 689.



L'EVOLUZIONE DEI GIUDIZI MORALI NELL'ANTICO TESTAMENTO*

Romeo Cavedo

I limiti umani della Bibbia

L'equivoco più comune in cui incorre il lettore dei testi sacri è di ritenere che essi siano esenti da ogni imperfezione umana per il fatto di essere parola divina. Eppure già sant'Agostino aveva messo in guardia contro il pericolo di considerare nelle Scritture esclusivamente la dimensione divina, dichiarando che «Dio ha parlato per mezzo di uomini e alla maniera umana» (De civitate Dei, libro XII).

La medesima espressione è stata ripresa dal Concilio Vaticano II che nella *Dei Verbum* (n. 12) afferma: «Poiché Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini (*per homines*) alla maniera umana (*more hominum*), l'interprete della Scrittura, per vedere bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa in realtà gli agiografi hanno inteso significare e che cosa a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole».

Quando si dice che Dio ha parlato *per homines* e *more hominum*, si vuole anzitutto mettere in chiaro che non possono essere esclusi, in riferimento alla Bibbia, i condizionamenti culturali del tempo, né i rifacimenti, le aggiunte, le manipolazioni che rientrano di norma nella storia di un testo antico.

In linea di principio deve essere ammesso anche l'errore materiale, ad esempio, di trascrizione, o una svista della memoria, che, in base ai dati statistici, è sempre possibile nonostante l'impegno e l'accuratezza dell'autore.

Questa posizione esegetica, oggi largamente condivisa, ha il pregio di liberare da ogni ansia o tabù quando ci si accosta ai libri sacri, senza peraltro intaccare quell'atteggiamento di rispettosa fiducia che viene richiesto al credente.

Il problema diviene però più serio quando il limite umano della Bibbia coinvolge la moralità. Un errore su un fenomeno naturale o su un fatto storico è qualitativamente diverso da un'errata valutazione morale: se, in qualche caso, la Bibbia fallisce nel condannare il male e promuovere il bene, il problema deve essere affrontato con particolare attenzione.

Imperfette valutazioni morali nell'Antico Testamento

Specialmente nell'Antico Testamento s'incontrano alcuni passi che, sollevando difficoltà di ordine morale, toccano sul vivo la nostra sensibilità di lettori moderni e non soltanto cristiani. Anche il non cristiano, infatti, che giudica le cose secondo la cultura attuale, non può condividere certe concezioni morali che sembrano essere soggiacenti a molte narrazioni antiche. Più alle narrazioni che alle leggi, per quanto anche nella legislazione vi sia qualcosa che lascia perplesso il lettore contemporaneo.

Fra i temi che si è soliti riconoscere come difficoltà oggettive, vi è anzitutto il caso della cosiddetta "guerra santa", o dello sterminio; l'obbligo, cioè, fatto agli ebrei di distruggere le città conquistate, senza risparmiare nessun essere vivente. Obbligo che, si badi bene,

è di tipo religioso, perché i testi lo presentano come un ordine dato da Dio, al quale è collegato non tanto un castigo, ma una maledizione, che rende il popolo indegno di abitare nella terra che Dio gli ha data.

Un secondo motivo di turbamento è dovuto alle maledizioni che sono contenute in molti salmi. Spesso sono rivolte contro i nemici del popolo, ma a volte sono frasi durissime che il salmista pronuncia contro un avversario personale, a cui augura la morte immediata. Il tutto inserito in una preghiera a Dio.

Anche questo evidentemente sconcerta l'uomo moderno, sia cristiano, sia laico.

Poi viene un terzo aspetto, forse meno facile da rinvenire, perché si trova soprattutto nella letteratura sapienziale. Si tratta di quell'aspirazione a godere dei beni terreni che non risparmia neppure gli autori dei detti proverbiali. Questi pii ebrei sembrano desiderare come dono di Dio la prosperità in questa vita e nient'altro. Intendiamoci, desiderano anche la comunione personale con Dio, la gioia della preghiera, ma molte volte oltre a questo, o insieme a questo, mostrano chiaramente di ambire ai beni materiali. È giusto rilevare che non tutti si sentono scandalizzati da una simile richiesta, ma solo quelle correnti cristiane che considerano ascetico il distacco dai beni del mondo.

L'ultimo aspetto sconcertante è collegato al precedente perché deriva dall'assenza, proprio sino alla fine dell'epoca veterotestamentaria, di una concezione sufficientemente chiara sull'esistenza dopo la morte. Secondo alcuni, è proprio questa impossibilità a trasferire nella vita ultraterrena il compimento definitivo della giustizia che induce l'ebreo a odiare il nemico, a maledirlo e a implorare dal Signore il dono dei beni terreni.

Questi sono i principali argomenti che fanno problema quando si legge l'Antico Testamento.

In alcuni casi l'insufficiente perspicacia delle valutazioni morali nell'Antico Testamento può essere spiegata ricorrendo alla necessità di una lenta evoluzione culturale nella percezione della portata morale di alcuni comportamenti. Ciò è evidente in modo esemplare nel settore della moralità sessuale.

La legislazione sulla materia che si trova, ad esempio, nei capitoli 18 e 20 del Levitico rivela tracce di una complessa evoluzione. Alcune norme hanno lo scopo primario di evitare il pericolo di una promiscuità di rapporti entro una grande famiglia patriarcale, in cui convivono due o tre generazioni che possono praticare la poligamia, e lo sforzo di fissare limiti all'appetito sessuale in un contesto così complesso si limita spesso alla proibizione delle più evidenti e gravi irregolarità. Solo lentamente emerge la consapevolezza che certi rapporti sono da condannare per una loro intrinseca inaccettabilità e all'inizio ci si limita a proibire quanto potrebbe avere effetti deleteri su un più vasto ordine sociale o religioso. Così, è antica e costante la condanna della prostituzione sacra, per il pericolo di contaminazione con l'idolatria cananea, ma soltanto nei profeti

si riflette sulla peccaminosità di un rapporto che, per la sua occasionalità, rende impossibile un amore veramente umano e fedele.

Lo stesso Davide è riprovato per l'assassinio di Uria, ma non altrettanto chiaramente per l'adulterio con Betsabea che ne era stata la causa.

Più complesso, ma ugualmente inseribile in un processo di maturazione della coscienza morale, è il caso di episodi di tirannia o di crudeltà. Non può non turbare il fatto che alcune stragi siano raccontate come volute, o addirittura benedette, da Dio in vista di un fine superiore. La violenza stessa non solo non è mai condannata, ma talvolta viene persino attribuita a personaggi di profonda religiosità. Il caso più tipico è quello di Elia di cui si narra che abbia personalmente ucciso con la spada gli ottocento e più profeti del Dio Baal, dopo la famosa sfida sul monte Carmelo (1 Re 18,40). Non deve essere cosa facile trucidare tanti uomini e sentirsi nello stesso tempo il profeta del Dio altissimo! Certo, si fa un po' fatica a conciliare queste contraddizioni nella psicologia di una persona. Senza contare che la persona in questione è il santo profeta Elia che è considerato, fra l'altro, l'iniziatore della vita contemplativa! Un altro episodio di violenza è il massacro di Ieu (2 Re, 10) che, in base al testo, viene ordinato da Eliseo, il benedetto da Dio. Ed è veramente un colpo di stato in cui non si risparmia nessun erede della casa regnante precedente. Anche qui si mettono in atto inganni e trucchi, senza che vi sia una sola parola di condanna da parte del narratore. Sembra anzi che egli approvi quei comportamenti, in osservanza al famoso criterio che il fine giustifica i mezzi.

Di fronte a queste narrazioni occorre non dimenticare che l'uso della forza e dell'inganno, la competizione e la lotta, l'annientamento dei vinti e lo strapotere tirannico dei vincitori erano così universalmente diffusi nell'antico Vicino Oriente (con qualche timida eccezione in Egitto) da costituire una cultura pacificamente accettata. Anche gli ebrei vi erano inseriti e la loro maturità critica poteva evolversi solo gradualmente. Non sapevano ancora distinguere la forza dalla violenza, la vittoria dallo sterminio, la fedeltà a Dio dalla lotta contro i suoi negatori. Quando ci si trova di fronte a singole narrazioni che riflettono costumi della prima metà del primo millennio a.C. ci si può limitare a prendere atto che riflettono una mentalità immatura, una cultura non ancora criticamente evoluta e sono presenti nella Bibbia solo come memoria di una fase destinata a un futuro superamento.

Del resto, la storia del pensiero cristiano ci dimostra con quanta incertezza e solo in questo nostro secolo si sia giunti a condannare ogni violenza ed ogni guerra. Non si deve essere più esigenti con l'Antico Testamento di quanto non si sia con la cultura cristiana.

Un'intera teologia bisognosa di superamento

Con questo metodo, tuttavia, a parere di non pochi teologi non si riesce a risolvere nella sua globalità il problema dell'inadeguatezza della moralità veterotestamentaria.

Essi sostengono che il fatto sconcertante non è tanto che l'Antico Testamento contenga episodi scandalosi privi di relativa censura, ma che gli episodi stessi sembrano voluti dai medesimi autori. Per semplificare: nel caso della guerra santa, lo sterminio verrebbe narrato

non tanto perché purtroppo è successo e quindi non può essere sottaciuto. Al contrario, si ha l'impressione che l'autore sottolinei di proposito lo sterminio, anche se non è accaduto nella realtà storica, proprio per idealizzarne il valore. Questo appare particolarmente vero per quel complesso di redattori che, con il nome collettivo di Deuteronomista, è responsabile della stesura dei libri compresi fra Giosuè e 2 Re.

Per sopprimere alla radice il pericolo dell'idolatria, essi teorizzarono che il primario dovere religioso degli ebrei fosse di sterminare tutti gli abitanti delle città palestinesi conquistate. L'inosservanza di tale norma avrebbe comportato la rovina del popolo e la perdita del regno, della città e del tempio. Di qui l'interpretazione della storia: se Gerusalemme era caduta, una delle ragioni era che fin dalle origini si era peccato. E si era peccato perché non si era sterminato.

È evidente che questo modo di concepire le cose rende la situazione molto più grave ai nostri occhi. Infatti, è ben diverso rimproverare ad un autore di aver riferito un episodio discutibile senza aggiungervi un'adeguata postilla di commento, o contestargli di aver travisato i fatti per difendere una tesi di tipo teologico.

Nel secondo caso, il problema non si risolve più con l'esegesi del singolo versetto. Non si risolve nemmeno ipotizzando che il fatto narrato non sia realmente accaduto, perché non è la credibilità storica del testo che fa problema. Il problema consiste nel fatto che sembra essere proprio intenzione dell'autore - quella di cui parla la *Dei Verbum* - la formulazione di criteri teologici, di cui oggi non si riesce più a condividere la logica.

Una volta iniziato questo percorso, si può arrivare persino a dire con un po' di malizia che è l'intera impostazione generale dell'Antico Testamento a creare problema. Di conseguenza, ai temi finora individuati se ne potrebbero aggiungere molti altri che a prima vista non sembravano problematici per la morale, ma che invece lo sono.

Il principale è il particolarismo ebraico. Il concetto stesso di Dio che sceglie un popolo è pericolosissimo dal punto di vista della valutazione degli altri popoli. Quando si comincia a parlare di scelta, infatti, diventa poi molto difficile evitare il rischio che venga interpretata come "preferenza" a spese di altri. Certo, si può intendere come scelta di un popolo "a servizio" di altri, ma percorrendo l'Antico Testamento, è veramente l'idea di servizio quella che risulta dominante? O non si ha l'impressione, alcune volte almeno, che l'idea di elezione porti con sé l'idea che Dio sia "contro" altri? Che cosa pensare di quelle frasi del Deuteronomio, che pure è così dolce in molti passi, in cui si dice che per far posto agli Ebrei il Signore ha scacciato gli abitanti dai loro territori? Chi ha misericordia di quelle povere nazioni?

Sono questi i casi veramente difficili all'interno dell'Antico Testamento, perché pongono un problema che non è più solo morale, ma anche teologico.

Già nel libro dell'Esodo affiora l'antica concezione ebraica dell'agire di Dio nella storia. Qui il Dio d'Israele si rivela come colui che libera il suo popolo dalla schiavitù d'Egitto, ma è anche il Dio che semina il lutto in tutte le case egiziane provocando la morte dei primogeniti. E non si assolve il redattore biblico dicendo che egli ha amplificato, estendendolo a tutto l'Egitto, un fatto molto più circoscritto. Perché, in tal

caso, sarebbe ancora più problematico il suo desiderio di sottolineare, sia pure a fini educativi, l'immagine del Dio vendicatore.

Se queste osservazioni sembrano troppo audaci, si consideri che è solo focalizzando il problema che si può tentare di risolverlo.

Del resto è innegabile che il particolarismo sia, se non un peccato, una specie di "trappola originale" insita nell'Antico Testamento. Una trappola, cioè, che si situa alla genesi stessa della fede veterotestamentaria e ogni tanto emerge accanto a quelli che sono i valori intramontabili.

Forse diventa ben sorprendente allora constatare che il popolo ebraico ha saputo gradualmente liberarsi dal particolarismo. L'Antico Testamento arriva infatti ad esprimere il desiderio e la volontà di Dio di salvare tutti, ma nello sviluppare questo tema non è riuscito a sottrarsi alla tentazione di compiacersi dell'interesse di Dio per alcuni. Qualche volta è caduto persino nella contrapposizione.

L'Antico Testamento come rivelazione dell'errore umano, dei limiti umani, della necessità del Cristo

Il credente cristiano - e forse anche l'ebreo - riconosce questo pericolo e ringrazia Dio perché ha voluto scegliere la via della gradualità storica, del lento cammino per insegnare a tutti gli uomini l'universalità nell'amore. E non è escluso che l'insidia del particolarismo sia servita proprio a far riflettere sulla sua gravità affinché riuscissimo ad uscirne e ad essere veramente capaci di comprendere come si possa abbracciare la totalità pur nel rispetto del singolo.

L'intera storia dell'Antico Testamento potrebbe allora essere intesa come l'accondiscendenza di Dio a questo faticoso progresso umano. L'esperienza dell'intensità dell'amore di Dio, come l'esperienza dell'intensità dell'amore umano, passa attraverso una fase di distacco e di isolamento dagli altri. Ma guai se si ferma qui!

In fondo è la stessa dinamica dell'innamoramento che porta alla famiglia. L' "io-tu" deve aprirsi al "noi" verso tutti. È questo il grande dramma dell'amore umano in ogni sua manifestazione. Per essere vero amore deve essere isolamento dagli altri di coloro che si amano. Ma al tempo stesso, se è solo isolamento, non è più un fatto autenticamente umano, perché tutti devono essere amati.

Questa difficoltà, che a livello antropologico sperimenta qualunque adolescente quando s'innamora, è probabilmente la medesima che sperimentano anche i popoli nel loro rapporto con Dio.

L'Antico Testamento è la fase in cui la difficoltà e il conflitto emergono. E nel piano di Dio questa potrebbe essere stata l'educazione che egli intendeva dare all'umanità perché poi in Cristo imparasse ad essere veramente universale nell'amore.

È un' ipotesi, ma rimane l'unica che può risolvere il problema della distanza dell'Antico Testamento dalle intuizioni che il Nuovo ha fatto conoscere nel suo complesso.

In altre parole, chi ha conosciuto Gesù Cristo non può più leggere l'Antico Testamento da solo. Lo legge come momento di crisi, o meglio come passaggio obbligato per la definitiva conversione.

La durezza di questa posizione, sostenuta da alcuni esegeti, fra cui Lohfink, non manca di creare difficoltà, so-

prattutto in coloro che sono giustamente preoccupati della presenza dell'ebraismo. Di fatto, gli ebrei, pur con il solo Antico Testamento, rimangono il popolo di Dio, ancora chiamato a maturare la sua fedeltà nella storia.

L'ebraismo nella sua esegesi è probabilmente in grado di leggere questo complesso di testi senza cadere nelle difficoltà che noi vi intravediamo. In tal senso, l'esperienza della lettura ebraica potrebbe essere utile anche per noi. L'esegeta cristiano, però, dichiara di non poter fare a meno del Nuovo Testamento per leggere l'Antico. E questo non significa affatto che l'Antico sia inutile, anzi è indispensabile perché rimane la testimonianza più vera di quanto sia difficile essere di Dio in questo mondo dominato dal peccato. È il problema basilare di ogni religione perché investe alla radice il dilemma fondamentale nel rapporto Dio-creatura: appartenere a Dio senza nuocere agli uomini che lo offendono; essere con gli uomini senza offendere Dio seguendo gli idoli. Nel Nuovo Testamento la contrapposizione è superata dalla croce gloriosa di Cristo che si traduce nel messaggio di amore, di tolleranza, di solidarietà.

Anche nell'Antico Testamento ci sono molti momenti di luce in cui è dato ai popoli di dimenticare l'ossessione dell'impatto con gli altri e di sperimentare la densità profonda dei contenuti positivi. Ma poi ritorna il quotidiano con le dispute, le rivalità, le azioni di guerra che spesso sono narrate con crudo realismo.

L'esperienza vissuta dai padri israeliti, i quali giunsero ad ipotizzare che la violenza potesse avere un fondamento teologico, deve porsi alla base della meditazione cristiana e servire quale monito contro la tentazione, sempre presente, di ricadere nei vecchi errori.

In questo percorso si coglie allora la grazia dello Spirito che ha dato origine ai testi sacri. Perché l'ispirazione non è necessariamente comunicazione di contenuti metafisici o superiori all'intelletto umano; l'ispirazione è l'assistenza dello Spirito che fa in modo che vengano consegnate al libro quelle parole che ritiene siano utili per la vita del suo popolo. Lo possono essere anche con la forza di interne contraddizioni, che lo Spirito stesso si impegna a superare facendo gradualmente prevalere la conclusione più giusta e vera.

Non dobbiamo dimenticare che la divina ispirazione della Bibbia non è una grazia isolata che termina nel libro; essa si completa nella consegna dell'insieme dei libri alla Chiesa e nel dono di una luce per interpretare, che fa convogliare nella direzione giusta ogni singolo asserto.

La Bibbia ci è consegnata come una storia, che non ignora il nostro peccato (altrimenti sarebbe una favola), ma ci mostra come Dio ci guida verso la completa liberazione dal male. Paolo rimprovera i pagani perché non solo compiono il male, ma lo approvano (Lettera ai Romani 1,32). Alla luce della piena rivelazione di Cristo potremmo rivolgere lo stesso rimprovero a qualche pagina dell'Antico Testamento, ben sapendo però che ora tutto è passato e la verità ci ha illuminati.

Ma il ricordo della caduta conservato nella Bibbia ci serve ora quale ammonimento contro i cedimenti al male di cui siamo ancora colpevoli noi, che pure sappiamo e abbiamo dallo Spirito la forza per vincere ogni errore.

*Conferenza tenuta alla Scuola Biblica. La trascrizione del testo, rivista dall'autore, è stata curata da A. Placa.



PROPOSTE DI LETTURA

Pubblichiamo per esteso l'intervento che Piero Stefani ha tenuto il 16 maggio in occasione della presentazione del volume postumo di Renzo Fabris, di cui è stata data notizia nello scorso numero.

RENZO FABRIS, *L'olivo buono. Studi su Ebraismo e Cristianesimo*, Brescia 1995, ed. Morcelliana, pp. 226, L. 30.000.

Ogni scritto postumo induce a pensare, per sua stessa natura, alla capacità propria dell'opera dell'uomo di prolungare in un certo qual modo la vita di colui che l'ha compiuta. Questo è tanto più vero quando, come in questo caso, si tratta di pagine scritte da un amico. In tale situazione, presenza e assenza si danno davvero a mano e il tema dell'eredità assume sfumature più intime e toccanti. Ricevere un'eredità comporta da un lato saper custodire, dall'altro far fruttificare. È come se i talenti della parabola dovessero a un tempo essere conservati e trafficati. Neppure il vangelo richiede tanto, limitandosi ad approvare chi li investe e a condannare chi li seppellisce sotto un albero, senza richiedere di far contemporaneamente l'una e l'altra cosa. Quando ci troviamo di fronte alla memoria di una persona che ci ha consegnato la sua opera e il suo pensiero, dobbiamo ispirarci però ad altre parole di Gesù, esattamente a quelle che dicono «Fate questo in memoria di me» (1 Cor 11,24). Prese in senso lato esse valgono infatti per tutti coloro che ci hanno preceduto nel cammino della fede.

L'eredità non si dà solo nei confronti di una persona, avviene anche riguardo a un evento di cui bisogna conservare memoria e che occorre far fruttificare. In tal caso ci si trova più precisamente a far i conti con il tema della cosiddetta "recezione", anzi per molti aspetti si potrebbe sostenere che l'eredità è la recezione presa sul serio. Per i credenti cattolici uno degli eventi contemporanei che entrano di diritto in questo novero è costituito, senza dubbio, dal Concilio Vaticano II.

Le pagine di *L'olivo buono* sono una testimonianza indiscutibile del fatto che Renzo Fabris ha assunto pienamente e direttamente su di sé l'eredità lasciata dalla dichiarazione conciliare *Nostra aetate*, nel triplice senso di valutarla come momento di svolta nella storia della Chiesa contemporanea; di impegnarsi affinché sia effettivamente applicata all'interno della comunità cristiana e infine di individuarne, proprio per essere fedeli allo spirito profondo della *Nostra aetate*, il "lato mancante" al fine di dar luogo a ulteriori sviluppi. Per alludere a un linguaggio ispirato alla filosofia della scienza, dopo il Vaticano II i progressi nel dialogo cristiano-ebraico possono però ormai avvenire dentro lo stesso paradigma. Alla base del triplice impegno vi fu perciò la capacità di Fabris di cogliere subito che il cuore della *Nostra aetate*, cioè l'inversione di segno avvenuta nei rapporti cristiano-ebraici, rappresentava effettivamente (al di là della consapevolezza di alcuni dei suoi stessi protagonisti) una svolta radicale e complessiva per la vita dell'intera Chiesa. Per continuare a ricorrere alla nostra immagine, essa comportava cioè un vero e proprio cambio di paradigma: «Lo stesso inizio ufficia-

le del dialogo ebraico-cristiano ha richiesto uno strappo non di poco conto per la parte cattolica [...]» (p. 260). L'acuta quanto sollecita percezione della portata di questo strappo fece cogliere lucidamente a Fabris che quello con l'ebraismo è, per la comunità dei credenti, il più difficile e il più irrinunciabile tra tutti i dialoghi, in quanto è quello che coinvolge più direttamente la natura stessa della Chiesa, a motivo dell'«assoluta singolarità del rapporto della Chiesa con il popolo ebraico» (p. 259).

Quanto ha contraddistinto l'opera di Fabris, accanto a questa prontezza, è stata anche la formulazione, altrettanto precoce, della diagnosi secondo cui le lentezze e le incertezze nel recepire la *Nostra aetate* e gli stessi limiti presenti all'interno della dichiarazione dipendevano dalla difficoltà e dalle titubanze da parte della chiesa di prendere in considerazione, in modo franco e completo, i mutamenti radicali avvenuti nella vita ebraica nel corso del XX sec. Il cambio di paradigma interno, per essere completo, avrebbe comportato la necessità di assumere sul serio anche il mutamento esterno. Occorreva cioè lasciarsi interrogare dalla vicende della vita ebraica contemporanea e soprattutto dai due grandi eventi costituiti dalla Shoà e dalla nascita dello stato d'Israele. Ciò però all'epoca del Concilio non avvenne e solo in anni recentissimi i segni concreti in questa direzione si sono fatti più intensi e inequivoci. Anche la svolta radicale e per certi aspetti la vera e propria rottura costituita dalla Shoà e dalla nascita dello stato d'Israele avvengono pur sempre entro una storia. Più generalmente, si potrebbe quindi concludere che il mutamento di rotta rappresentato dalla *Nostra aetate* sarà completo solo quando da parte cattolica sarà riconosciuta la dignità altissima dell'intera storia ebraica "postbiblica".

Per la Chiesa il dialogo con l'ebraismo è tale da mettere in gioco fattori connessi alla propria identità più profonda. Ci si può chiedere però se la ridefinizione dell'identità di uno degli interlocutori del dialogo cristiano-ebraico possa avvenire senza che l'altro non ne sia, almeno in parte, coinvolto. È innegabile che l'anti-giudaismo cristiano abbia influito negativamente non soltanto sui cristiani, stravolgendo il senso più vero della propria fede (anche se questo è e resta il primo punto con cui bisogna far i conti), ma ha avuto anche degli influssi sui modi in cui gli ebrei hanno percepito se stessi. La cosa può ora essere riproposta a parti rovesciate. Il fatto cioè che il cristianesimo stia mutando il modo con cui guarda all'ebraismo è una realtà che non può non interessare anche quest'ultimo. Ciò avviene ovviamente perché per gli ebrei non è affatto indifferente che ci si impegni ora a presentare un'immagine più corretta e corrispondente al vero della loro tradizione; e tuttavia il discorso non può limitarsi a ciò, esso è infatti dotato di un risvolto più impegnativo: una più corretta presentazione esterna dell'ebraismo dovrebbe infatti comportare inevitabili conseguenze anche sul modo in cui lo stesso ebraismo guarda a se stesso e alla missione che lo contraddistingue.

Tale questione viene approfondita nei due scritti più originali, maturi e profondi della riflessione di Fabris; si tratta, in entrambi i casi, di contributi posti sulla "linea di confine" *Note sulla 'asimmetria' del dialogo ebraico-cristiano* (pp. 95-106) e *La 'gelosia' nella lettera ai*

Romani (9-11) (pp. 107-138). In entrambe le riflessioni si rivela la piena consapevolezza che entrambi gli interlocutori, per poter essere e diventare sempre più se stessi, cioè per non confondersi (ciò che, in definitiva, avverrebbe anche nel caso in cui tutto si risolvesse solo in un comune impegno etico), devono ritrovare all'interno delle rispettive tradizioni motivi in cui la propria autocoscienza dipenda anche dall'esistenza dell'altro. In particolare Fabris giungeva a chiedersi se non fosse possibile (una volta completato il lavoro di demolizione di antichi pregiudizi antiebraici da parte dei cristiani) invitare gli ebrei a riconsiderare nell'oggi la loro originaria vocazione di essere luce delle Genti. Come si realizzeranno le parole di Martin Cunz (p. 100), secondo cui Israele ha bisogno delle Genti, allorché Israele avrà come interlocutore una Chiesa che riconoscerà pienamente il proprio innesto sul tronco dell'"olivo buono"? A qualcuno simili preoccupazioni potrebbero suonare ingiustificate "fughe in avanti" compiute in un tempo in cui urgono ancora ben altre necessità, visto che i pregiudizi antiebraici sono una mala pianta che continua a infestare larghe fasce della mentalità cristiana. Quest'ultima affermazione appare innegabile, e di essa Fabris ha avuto un'acutissima consapevolezza; tuttavia sarebbe un errore non vedere l'importanza dell'interrogativo prima sollevato relativo alla funzione ricoperta da Israele rispetto alle Genti. Si tratta indubbiamente di una domanda per il domani, ma da essa ridiscendono conseguenze anche per l'oggi e in particolare per come si sviluppa l'autocoscienza profonda sia di ebrei che di cristiani.

Come ha fatto Fabris rispetto alla *Nostra aetate*, così dobbiamo fare noi nei confronti del suo pensiero. Le sue riflessioni ci hanno indicato una linea per il domani, noi dobbiamo percorrerla facendo tesoro di quanto ha detto, ma cogliendone anche il "lato mancante": non già per criticare, bensì, al contrario, proprio per onorare nel modo più vero la sua memoria. Un aspetto non sufficientemente chiarito del pensiero di Fabris è quello connesso al suo uso delle due coppie "ebrei-gentili" e "ebrei-cristiani", le quali, nelle sue pagine, sono impiegate in modo quasi intercambiabile, mentre in realtà non sono affatto equivalenti. Per sviluppare davvero il discorso rispetto al ruolo svolto da Israele nei confronti delle Genti è anzi fondamentale comprendere che l'elezione di Israele (termine intrinsecamente richiesto dalla stessa immagine dell'innesto sul tronco dell'"olivo buono") può venir compresa appieno solo vedendo tutta la peculiarità che distingue la coppia "ebrei-gentili" da quella formata da "ebrei-cristiani". L'elezione di Israele è da pensarsi cioè, tanto da parte degli ebrei che dei cristiani, nel suo darsi nei confronti delle Genti e non già nei riguardi della Chiesa. Rispondere correttamente alla domanda di quale sia il modo in cui Israele svolge oggi la sua missione di essere luce delle Genti, implica cioè vedere i limiti di una posizione, spesso autorevolmente sostenuta anche da parte ebraica, secondo cui il compito di testimoniare ai popoli l'esistenza dell'unico Dio viene completamente assolto dall'annuncio cristiano (e dalla predicazione islamica) senza coinvolgere direttamente Israele. Così facendo è però

inevitabile concludere di fatto e di diritto che la natura della Chiesa è in se stessa tutta gentilica; il che, anche se non è sempre semplice accorgersene, rappresenta in effetti una delle precondizioni che rendono pressoché inevitabile pensare alla Chiesa come nuovo Israele, precisamente come l'Israele universale in cui entrano i popoli. In realtà, il semplice tener in debito conto l'ineliminabile prospettiva neotestamentaria secondo cui l'annuncio evangelico è rivolto a ebrei e gentili (o, secondo il lessico paolino, a giudei e greci) basterebbe a indicare che la polarità Israele-Genti costituisce un vero e proprio presupposto della stessa predicazione cristiana, la quale trova, e non già fonda, simile distinzione. Rispetto al dialogo cristiano-ebraico uno dei compiti più risolutivi e ardui dei prossimi anni sarà perciò quello di ridare legittimità all'essenziale differenza che passa tra le due coppie: "ebrei-cristiani" e "ebrei-gentili"; diversità che non perde di attualità neppure in una situazione, come quella che si ripropone ormai da molti secoli, in cui (salvo rare eccezioni) i cristiani non sono ebrei e gli ebrei non sono cristiani. Su questo punto le pagine di Fabris hanno invece una qualche oscillazione e non sono sempre sollecite a cogliere la radicalità di questa demarcazione (cfr. ad es. pp. 115, 120, 122, 127, 138). Il riconoscimento dell'elezione diretta e permanente d'Israele connessa al suo essere luce per le Genti comporta delle immediate ripercussioni sull'autocoscienza della Chiesa, non solo perché da ciò deriva un riconoscimento pieno e ineliminabile di ordine teologico dello statuto d'Israele, ma anche perché da ciò consegue, a pari titolo, un pieno riconoscimento della natura teologica anche delle Genti. Per chiudere definitivamente il capitolo della teologia della sostituzione (la visione cioè che presenta la Chiesa come nuovo e vero Israele) bisogna che la Chiesa rinunci a ogni pretesa di sostituire oltre che Israele anche il polo costituito dalle Genti. Le due realtà sono del tutto speculari e non si può respingere l'una senza comportarsi allo stesso modo anche con l'altra. La Chiesa invece per molto tempo ha fatto (e in alcune sue componenti ha tuttora la tentazione di fare) esattamente l'operazione opposta: ha asserito di essere il nuovo Israele e quindi ha detto che le Genti devono entrare dentro di lei (ed è proprio da qui che nasce tutta la pericolosa retorica dei popoli cristiani). La rinuncia a queste pretese da parte della Chiesa aprirebbe invece lo spazio alla possibilità di porre in modo corretto a Israele l'interrogativo di come stia assolvendo il suo compito di essere luce delle Genti. Si tratterebbe senza dubbio di una domanda tanto pertinente quanto scomoda; un rapporto franco riuscirebbe però a porre anche questo tipo di interrogativi. Tuttavia è chiaro che prima di giungere a questo punto occorrerà percorrere ancora moltissima strada. Lungo questo cammino sarà in ogni caso giusto rivolgere il proprio sguardo a figure come quelle di Renzo Fabris, il quale, con le sue profonde intuizioni nate da un effettivo amore per Israele e per la Chiesa, ci ha anticipatamente additato la via su cui bisogna inoltrarsi.

Piero Stefani

NOVITÀ IN BIBLIOTECA

La Chiesa di Venezia nel primo Novecento, a cura di Silvio Tramontin, Edizioni Studium cattolico veneziano, Venezia 1995, pp. 231, L. 35.000.

Con questo volume - il penultimo della serie dedicata alla storia della chiesa veneziana dalle origini a oggi - lo Studium Cattolico Veneziano si avvia alla conclusione di una attività ormai più che decennale, che ha visto studiosi di varie esperienze ed età scandagliare attorno ad un denominatore comune disparati aspetti della vita della nostra città e della sua popolazione attraverso i secoli. Il ricco mosaico che ne risulta, con problemi legati alla cultura, alla demografia, alla politica, alle istituzioni caritative ed educative, alle personalità di rilievo, all'arte - per non citare che alcune delle tessere che lo compongono -, si ritrova parzialmente rispecchiato in questo libro, i cui contributi riguardano l'opera di due patriarchi, le iniziative sociali dei cattolici e della giunta municipale fra Otto e Novecento, problemi umani e organizzativi collegati al trasferimento di una parrocchia da una ad un'altra diocesi, istituzioni religiose e personalità che ne furono alla base, rapporti della chiesa locale con l'autorità politica.

Due dei saggi che compongono questo libro sono dedicati ai patriarchi che hanno guidato la diocesi di Venezia dall'inizio del Novecento al fascismo: Aristide Cavallari (1904-14) e Pietro La Fontaine (1915-35). Del primo si occupa Bruno Bertoli, in un saggio, *Una diocesi all'ombra di Pio X*, denso di riferimenti e di note che testimoniano una ricerca scrupolosa e a largo raggio, sempre peraltro rigorosamente - e lodevolmente - mantenuta entro i limiti cronologico-concettuali annunciati nel titolo. La personalità del Cavallari non ebbe modo di esprimersi fin dagli inizi del suo governo. Il suo predecessore infatti - il patriarca Sarto - dopo essere stato eletto papa (col nome di Pio X) aveva tuttavia voluto mantenere la guida della propria diocesi d'origine, dando al Cavallari non il titolo di patriarca di Venezia, ma di provicario generale della chiesa veneziana. Presso il clero veneziano inoltre il Cavallari non godeva, inizialmente almeno, di grandi simpatie, cosa della quale egli stesso si rendeva conto. Ma nel corso del suo governo il nuovo presule acquista una fisionomia più decisa, che lo porta alla fine ad elevare in modo sostanziale il tono dei propri interventi, uscendo dall'*hortus conclusus* della liturgia e della catechesi, di limitata o nulla risonanza all'esterno della Chiesa, per parlare a tutti dei problemi di tutti.

Una decisa presa di posizione, che può essere differentemente sentita e valutata a seconda dell'orientamento dello studioso, fu assunta dal Cavallari a proposito del modernismo. Egli si associa alla condanna formulata dal papa con l'enciclica *Pascendi* del 1907, portando di suo una sintesi delle tesi moderniste che è interessante avere facilmente disponibile (nota 164, p. 56). Ma l'episodio comunque ci interessa perché Bertoli ne approfitta per riproporci documenti che permettono di ricostruire la preparazione del clero di allora e i suoi orientamenti relativamente ai nuovi problemi portati alla luce in questa occasione. È da dire incidentalmente che, in questo, come in tutti gli altri saggi del volume, la abbondante presenza di trascrizioni dai testi citati permette un avvicinamento alle persone e ai problemi affrontati molto più diretto di qualsiasi descrizione o parafrasi. È un aspetto positivo che merita di essere segnalato. Il panorama non è esaltante. Già l'abate be-

nedettino Mauro Serafini, nel corso della sua visita apostolica del 1906, aveva rilevato scarso amore agli studi e preparazione di basso livello nei 270 preti oggetto della sua attenzione. Solo sei si sottraevano a questo giudizio negativo (pp. 28, 37), e della produzione di alcuni di questi il Bertoli ci offre qualche stralcio. Tutti sono schierati contro il modernismo, ma senza farne fruttare le provocazioni per una propria crescita culturale, bensì su posizioni di crociata e totale rifiuto. Perfino l'apertura di Leone XIII alla critica biblica viene ignorata. L'elenco trova la sua conclusione nella veemente polemica del parroco di Grisolera, don Giovanni Ghezzi, contro la teologicamente irrequieta Antonietta Giacomelli: polemica da cui chi esce con le ossa rotte sembra però essere proprio il Ghezzi, per la portata intellettuale (che suggerisce a Bertoli l'idea dell'angustia) degli argomenti su cui si fonda.

Dove invece ritroviamo una Chiesa che con un colpo d'ala riesce a sollevarsi dalle bassure delle polemiche riscoprendo il suo ruolo di apportatrice di civiltà e cercando, peraltro senza esito, di ridestare la voce dell'umanità in un mondo ipnotizzato dagli idoli, è in occasione delle guerre degli anni dieci: quella di Libia e la prima guerra mondiale.

La prima sappiamo in quale clima torbido di nazionalismo, razzismo, imperialismo sia nata, e con quali pseudo-motivazioni idealistiche (difesa e propagazione della civiltà in terre soggette a una razza inferiore, riappropriazione - in nome di un preteso diritto naturale - di terre già nostre e ingiustamente sottratteci, riallacciamento alle glorie nazionali: Lepanto, diffusione del cristianesimo in territori infettati dall'islamismo, e così via) si sia cercato di coprire propositi molto meno idealistici, che con cristianesimo e civiltà avevano ben poco da condividere. Il disorientamento delle coscienze fu generale, anche fra i cattolici stessi, molti dei quali abdicarono ai propri principi, cedendo alle suggestioni della facciata senza essere capaci di arrivare al vero senso del problema. Anche a Venezia i cattolici trovarono modo di diffondere e sostenere queste storture in veste di patriottismo attraverso il quotidiano «La Difesa» (da cui il Bertoli prende le mosse e che nel corso del saggio utilizza largamente). Furono Pio X e Cavallari che seppero intuire e denunciare con grande chiarezza e coraggio il contenuto deleterio dell'impresa. Bertoli ci documenta con citazioni calibrate ed esaurienti questa drammatica dialettica, destinata a ripresentarsi ingigantita di lì a un biennio, fra, potremmo dire, le ragioni della ragione e le ragioni della follia. Come la riflessione su quei tempi ci porta a concludere, in questa dialettica chi rimase soccombente fu la ragione. L'impresa di Libia si chiuse infatti con un successo che sembrò legittimare la guerra, dando agli italiani l'illusione dell'invincibilità ed esaltando la vertigine della potenza bellica, col risultato di preparare un ottimo terreno di coltura per la partecipazione italiana alla successiva guerra mondiale, della quale, nella generale ubriacatura propagandata da alcuni e assimilata dai semplici, ben pochi riuscivano a prevedere i lutti, i disastri, i problemi che avrebbe provocato. Fra questi pochi, bisogna ricordare il papa e il patriarca, le cui parole, a distanza di tanti anni, mantengono intatto il valore che avevano quando furono pronunciate. Nell'ottobre del '14, quando gli italiani conoscevano della guerra soltanto il nome, ma non il carico di tenebre che essa significava, Cavallari pronunciò pubblicamente queste parole, che giustamente Bertoli definisce profetiche: «I potenti monarchi d'Europa per meschini interessi s'ingolfano in una guerra mondiale della quale non sappiamo

quando ci toccherà la fine - e intanto vediamo scorrere a torrenti il sangue, spegnersi migliaia e migliaia di giovani vite, rovinare interessi, distruggere monumenti d'arte [...], depauperarsi i popoli, accendersi sempre più ire scambiabili, cangiare il mondo civile in una accolta di barbari [...]» (p. 44). Sintesi del valore ideale della guerra: non ne resterà neanche il ricordo nelle masse che nel giugno 1940 applaudirono freneticamente l'entrata dell'Italia nella seconda guerra mondiale.

L'altro patriarca, il La Fontaine, è oggetto dello studio di Giovanni Vian, che - esordendo con qualche informazione sul contributo arrecato alla storiografia, a partire dal 1929, dalle «Annales» di Marc Bloch e Lucien Febvre - si incentra principalmente sull'attività svolta dal patriarca con le visite pastorali e nei rapporti col regime fascista. Le prime ci fanno vedere un vescovo che segue e indirizza con attenzione la vita religiosa nella sua diocesi: egli si preoccupa dei rapporti con l'autorità pubblica, dell'arredo delle chiese, della valorizzazione della liturgia, della formazione religiosa degli elettori, in modo che questi possano improntare la loro partecipazione politica alla morale cristiana. Caratteristica la posizione assunta dal La Fontaine a questo proposito: pur cercando di arginare l'invasione dello Stato nelle cose ecclesiastiche, egli non proclama una crociata contro di esso, ma anzi cerca di immettervi dei valori. La ferma difesa degli Esploratori Cattolici da lui operata nel 1923 e nel 1926, con una reiterata minaccia di dimissioni che raggiunse lo scopo di preservare l'organizzazione cattolica dalla minaccia di scioglimento e dalle aggressioni organizzate dal regime fascista, coesiste infatti con il coevo tentativo di introdurre nell'Opera Nazionale Balilla l'assistenza religiosa. Forse il Vian coglie nel segno quando parla di un programma di confessionalizzazione delle opere del regime (p. 111). Allo stesso modo, qualche anno prima il La Fontaine sosteneva che la democrazia non è da temere: può degenerare in anarchia e tirannide solo se si sviluppa ignorando quei valori cristiani alla cui luce le libertà popolari potrebbero invece portare al popolo benessere e gloria (p. 110).

All'azione di La Fontaine è riconducibile anche il saggio di Antonio Niero *L'ampliamento del patriarcato*. La definizione territoriale dell'ambito di una diocesi, l'appartenenza di una parrocchia ad una o ad un'altra diocesi, i confini che separano una diocesi dall'altra possono sembrare problemi piuttosto aridi, di fredda natura burocratico-amministrativa, risolvibili principalmente mettendo in ordine cronologico i documenti che ne parlano e facendone un regesto. Il saggio di Niero ci fa vedere invece che sotto il problema amministrativo c'è un mondo umano fatto di passioni, trepidazioni, attese, frustrazioni. Vari sono i protagonisti in azione. Anzitutto, a proposito di Malamocco, fino allora appartenente alla diocesi di Chioggia ma di cui ora (nel 1919) si progettava il trasferimento alla diocesi di Venezia, gli antagonisti: l'arciprete Albanello (visceralmente attaccato a Chioggia, e al cui dramma interiore è dedicata più di un terzo della ricerca del Niero) e il patriarca La Fontaine, orientato invece ad allargare comunque la propria diocesi, in questo caso annettendovi Malamocco. Di essi Niero mette in luce rispettivamente l'angoscia nella prospettiva di perdere la propria parrocchia e l'opposta determinazione di chi, avendo una chiara visione della meta da raggiungere, è sordo a qualsiasi altra soluzione, arrivando al punto di

non degnare neppure di un cenno di ricevuta le richieste scritte che gli pervengono: e su questa linea, a proposito di Malamocco, si muovono anche altri personaggi, come il card. De Lai (p. 142), mons. Chiodin (pp. 142-143, 149), mons. Rosa (p. 148). La questione della riconfinazione di Treviso viene invece dibattuta fra interlocutori tutti di alto rango (pp. 153 ss.): il patriarca di Venezia, il vescovo di Treviso, il prefetto di Venezia, il ministro di Grazia e Giustizia, ancora il card. De Lai, ciascuno introducendo nell'argomento la propria personalità e i propri orizzonti mentali. Non mancano tuttavia anche in questo campo figure minori, di parroci e fedeli, che contribuiscono a movimentare il quadro.

Non possiamo comunque lasciare il La Fontaine senza rilevare una differenza fra la presentazione che ce ne fa Niero e quella del saggio precedente. Il Vian ci aveva fatto conoscere un patriarca che non si ritraeva di fronte alle difficoltà, ma anzi le affrontava scendendo personalmente in campo; con Niero lo troviamo invece sfuggente e attivo più nell'ombra che allo scoperto, sia nel caso di Malamocco, sia in quello, posteriore (1925), di Pellestrina. Stesso distacco, stessa mancanza di contatto umano con i fedeli. Vien fatto di chiedersi quale sia il vero La Fontaine: ma su questo punto il lettore non riceve dal libro che la spinta ad indagare per conto proprio.

Fra citazioni che spaziano da Le Corbusier e Braudel a Hazlitt, Casimira Grandi si impegna nel compito di offrire una panoramica dell'operato della giunta Grimani. I legami di questo argomento con la Chiesa veneziana non vengono chiaramente esplicitati, e non risultano quindi facilmente intuibili; ma ci aiutano sia un inciso della Grandi stessa, il quale precisa che la giunta Grimani era clericomoderata, sia il primo risvolto di copertina, il quale richiama l'azione diretta e indiretta di Pio X e quella dei laici cattolici per le iniziative sociali che fiorirono nel quarto di secolo dell'amministrazione Grimani, cioè di governo cattolico della città. La Grandi ci dà un quadro della vita veneziana di fine Ottocento, dal quale risultano evidenti le condizioni di degrado in cui versava la Venezia di allora. La città aveva il doppio degli abitanti di quanti ne conta ora: 150.000 persone, con una densità media seconda in Italia solo a Genova. Nel 1898 si registravano 677 abitanti per ettaro, spesso concentrati, soprattutto a Castello, in case malsane, sprovviste di acqua potabile, con i servizi igienici - consistenti in una latrina senz'acqua - in cucina e con un letto ogni due o tre persone. In queste condizioni dilagavano malaria e tubercolosi, causa di una forte incidenza della mortalità nelle classi povere. Di qui l'opera della giunta, che si esplicò in varie direzioni assistenziali, con risultati minimizzati solo dall'irrompere del conflitto mondiale.

Il primo dei due contributi di Silvio Tramontin presenti in questo libro, *Iniziativa sociali dei cattolici fra Ottocento e Novecento*, breve ma - come sempre nel caso dei suoi numerosissimi scritti - ricco di riferimenti di notevole interesse, ci presenta lo stato d'animo dei cattolici di fine Ottocento nell'impatto con la necessità di impedire che, facendosi pressanti nella popolazione la miseria e i problemi di sopravvivenza, il messaggio cristiano perdesse ogni possibilità di essere ascoltato, e il nuovo verbo socialista avesse libera possibilità di diffondersi e guadagnare adesioni. Si trattava di sentire la reale dimensione che il problema delle

difficoltà economiche occupava nella vita dei singoli e in ambito sociale, con le conseguenze d'ordine politico derivanti; e di avere una fantasia, un'inventiva e una caparbià sufficienti a ideare soluzioni valide, trovando nello stesso tempo la strada per attuarle. Da quanto scrive Tramontin, la figura che emerge è quella di don Luigi Cerutti, infaticabile nell'escogitare formule capaci di offrire - con il supporto finanziario dell'appena istituito Banco San Marco, filiazione dell'Opera dei Congressi - reali vantaggi alla gente in difficoltà: la cassa rurale a Gambarare, che secondo Tramontin fornirà un esempio destinato a diffondersi in tutta Italia; la cassa operaia cattolica di San Donato di Murano, da cui in soli due anni nasceranno casse operaie parrocchiali in ben 21 parrocchie veneziane; la cooperativa di produzione vetraria di Murano, che in pochi anni raccoglierà 130 operai, fra i quali 70 ragazzi, e dava corpo a un'idea di cui troviamo nel saggio di Tramontin l'appassionata illustrazione fat-tane in quegli anni da Giuseppe Toniolo; e infine le case operaie a riscatto, secondo la felice intuizione di trasformare l'affitto in acquisto graduale di proprietà dell'appartamento: intuizione che in quattro anni si concreterà nella costruzione di ventidue case piccole ma decorose e soprattutto destinate a diventare, dopo trenta anni di affitto, proprietà di coloro che vi abitavano. Non sono da trascurare le numerose altre iniziative di matrice cattolica a cavallo fra i due secoli di cui lo scritto di Tramontin dà conto. Ne traiamo l'idea di un mondo cattolico veneziano in continuo movimento nella persuasione che una risposta alle necessità dei nuovi tempi non doveva necessariamente essere cercata nelle nuove dottrine alla moda, ma poteva essere trovata anche ricorrendo alla tradizione, cercando di farne emergere quelle implicazioni che prima non potevano - per anacronismo - essere formulate.

In tutt'altro clima spirituale, fatto di raccoglimento e azione silenziosa, con preoccupazioni di tutt'altro genere che quelle burocratiche o di prestigio, ci trasportano i due ultimi saggi, di Giusy Sozza il primo, dedicato a Caterina Zecchini, di Tramontin l'altro, dedicato alle Imeldine. Troviamo al lavoro persone che non guardano né a contenuti dottrinali, come abbiamo visto ad es. nel caso del modernismo, né a problemi politici, sociali, di gerarchia o altro. L'unica cosa che le interessa è trarre dal cristianesimo quello che può aiutare chi ne è privo: chi non lo conosce perché vive in terre dove esso non è arrivato, o i bambini. Aiuto alle missioni, quindi, e asili. Le missioni, che hanno costituito la cura principale di Caterina Zecchini, non erano per lei un'area di espansione del cattolicesimo, un'occasione per creare nuove diocesi, ma un modo per far penetrare il cristianesimo fra popolazioni che, ignorandolo, rimanevano prive della sua ricchezza. Gli asili a loro volta - pensati come un mezzo per dare un contenuto di valori all'infanzia - si sono sviluppati da un'idea del parroco dei Santi Giovanni e Paolo, padre Giocondo Lorgna, che ha trovato la possibilità di realizzarla avvalendosi dell'opera di alcune donne di buona volontà: Maria Bassi, Ermenegilda e Caterina Boscolo e altre rimaste significativamente anonime fin nei documenti che le riguardano (pp. 214, 215). Tutte queste persone lavoravano con una sensibilità dalla quale i problemi (o certi problemi) del mondo, sentiti da altri in modo anche ossessivo, erano totalmente assenti, quasi come, nel baccano della mensa di don Rodrigo, dal panorama mentale di padre Cristoforo erano assenti sfide, portatori e bastonate.

Anche alla fine della lettura di questi due saggi, che conclu-

dendo il libro sembra segnino anche l'arrivo di un percorso, verrebbe da porsi una domanda, come già ci è successo con i saggi di Vian e Niero. Il problema che qui si può presentare è se il cristianesimo sia da vedere di più nel silenzio della preghiera e nel lavoro delle umili persone di cui è descritta l'opera, lavoro non appariscente, ma che dà immediatamente qualcosa a qualcuno, o abbia trovato invece la sua espressione più valida nelle dispute, nelle preoccupazioni, nelle prese di posizione teoretiche e pratiche che ci sono state illustrate. Che si tratti di un'alternativa o di una complementarità, o che il problema vada invece impostato diversamente, o risieda altrove, è, anche in questo come nel caso precedente, questione aperta, che ciascuno può risolvere sulla base delle proprie convinzioni e dei propri approfondimenti. Ma se comunque, oltre ad informare, il libro induce - come pare effettivamente faccia - a porsi domande, a ripensare le proprie conoscenze, a fare dei bilanci, dobbiamo assegnare un punto in più a suo favore.

Franco Tonon

La Resistenza e i cattolici veneziani, a cura di B. Bertoli, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, Venezia 1996, pp. 252, 20 ill., L. 32.000

Tra le manifestazioni tenutesi in varie parti d'Italia nella primavera del 1995, a ricordo del 50° anniversario della Liberazione, si è svolto a Venezia un incontro di studio organizzato dallo Studium Cattolico Veneziano sul tema *La Resistenza e i cattolici veneziani*.

I contributi presentati in quella circostanza, affiancati da altri aggiuntisi nel frattempo e da un'ampia appendice di documenti, sono ora disponibili al pubblico sotto forma di un corposo volume curato dal direttore dello Studium Cattolico Veneziano, don Bruno Bertoli, e inserito nella collana "Studi monografici" dell'omonima casa editrice.

Come viene chiarito nella premessa, scopo essenziale dell'incontro del 1995 e ora del volume non è tanto il pervenire a un aggiornamento degli studi che già sono stati dedicati al rapporto tra i cattolici veneziani e la Resistenza o, per altro verso, l'offrire un quadro generale del patriarcato negli anni che videro dipanarsi l'esperienza resistenziale. Il fine primario è piuttosto individuabile nella scelta di proporre "uno spaccato dell'atteggiamento, non univoco ma assai variegato e complesso, assunto dai cattolici veneziani, laici e preti, durante una Resistenza al fascismo che non si ridusse agli ultimi diciotto mesi della guerra mondiale, abbracciando anche i lunghi anni del regime" (p. 5).

Esprimerò in chiusura una personale valutazione sul raggiungimento completo o parziale del suddetto obiettivo. Ora mi pare invece necessario descrivere per grandi linee il contenuto del libro, anche per consentire al lettore di muoversi con relativa facilità all'interno di una successione di studi e di documenti che risulta assai variegata dal punto di vista dei generi e non sempre del medesimo livello qualitativo.

Dopo la premessa di cui si è già detto il volume offre ancora un inserto di una ventina di fotografie che ritraggono rappresentanti del mondo cattolico locale in vario modo coinvolti nelle vicende belliche e resistenziali del 1948-1949: dal card. Piazza, al futuro patriarca Urbani, ad alcuni sacerdoti, per finire con vari laici e una laica (Ida D'Este), secondo un ordine che a un osservatore esterno alla realtà veneziana - e quindi non profondo conoscitore della stessa - può sembrare più dettato dall'autorevolezza del ruolo pubbli-

co e talora dalle funzioni ricoperte nel dopoguerra politico veneziano che non dall'effettivo rilievo avuto nelle vicende belliche e resistenziali raccontate nel libro.

Di particolare impatto emotivo risultano le due istantanee che ritraggono, rispettivamente, il corpo inerte del ventiduenne partigiano Eraldo Durigutto e la pagnotta sulla quale il giovane Ignazio Vian incise prima della propria morte i nomi dei familiari preceduti dall'invito al coraggio.

In un'opera di taglio più specialistico l'intero inserto sarebbe forse apparso retorico e un po' oleografico, ma in un volume come questo - dove convivono il piano della ricerca storica e quelli della memoria dei testimoni e della lezione morale e ideale utile anche per il presente - l'inserimento delle fotografie aiuta ad avvicinare il vissuto di quelle tragiche esperienze.

Gli studi veri e propri si aprono invece con il saggio di B. Bertoli *La fede cristiana nel dramma della guerra e delle tre resistenze* (pp. 13-55). Più che la ricostruzione analitica di una o più vicende individuali troviamo in queste pagine un efficace tentativo di rilettura globale del contributo dato dal mondo cattolico veneziano alla Resistenza. Anzi, secondo l'ottica dell'Autore, alle "varie resistenze" che, a partire dal ventennio fascista e spingendosi sino a comprendere la battaglia ideologica anticomunista del dopoguerra, hanno visto i cattolici protagonisti sulla scena nazionale e locale.

Tale rilettura si presenta particolarmente utile ad inquadrare quel contributo. Utile non solo per la ricchezza delle informazioni che corredano il saggio, ma soprattutto per l'oggettiva difficoltà che si sperimenta nel tentare di fissare mentalmente i contorni di un fenomeno estremamente multiforme - e talora anche portatore di gravi equivoci, come documentato in un altro breve intervento (*La vicenda doppiamente tragica di Franco Passarella*, pp. 135-142) che lo stesso Bertoli dedica all'uccisione di un giovane partigiano locale per mano di altri partigiani probabilmente inquadrati nelle cattoliche "Fiamme Verdi" -, non di rado complicato dal cambiamento di fronte che caratterizzò numerosi giovani rappresentanti del cattolicesimo locale portandoli da una precedente più o meno acritica militanza fascista a un passaggio nelle fila della Resistenza nei mesi immediatamente successivi all'8 settembre 1943.

E' il caso di Guido Bellemo e Dino Busetto, entrambi membri della GIAC di Venezia. A loro sono dedicati due saggi (G. Vian, *Fedeltà alla Chiesa e servizio alla patria nella tragedia di due amici fra Resistenza e RSI: Guido Bellemo e Gino Pizzolotto*, pp.57-100; A. Rigon, *Il percorso di Dino Busetto dall'Azione Cattolica alla Resistenza*, pp. 101-112) che pur nella diversità di mole e di dotazione documentaria - particolarmente rimarchevole quella presente nel saggio di Vian, che si è potuto giovare di carteggi privati che il lettore troverà in parte riprodotti nell'appendice del volume - rivelano una sensibilità storica e un equilibrio metodologico davvero sorprendenti in studiosi ancora così giovani.

La serie dei saggi storiografici dedicati a singole figure della Resistenza cattolica veneziana si conclude con la ricostruzione della vicenda di Angelo Coatto, proposta da uno studioso da vari anni intento a scandagliare vicende biografiche e materiali inerenti l'argomento qui considerato (S. Tramontin, *Angelo Coatto: vita spirituale e vita partigiana*, pp. 113-128). La figura di Coatto vi è ricostruita con particolare riguardo ai contenuti di fede del suo percorso prebellico, bellico e poi resistenziale e ciò che mi pare emerga con maggiore nettezza rispetto alla fisionomia degli altri protagonisti qui esaminati è il carattere "maturo" e piena-

mente "consapevole" di scelte che sembrano costantemente guidate dall'imperativo della esemplarità del cristiano: sia che si tratti di svolgere la professione medica, sia che occorra guidare i più giovani membri dalla FUCI veneziana, sia infine che non ci si possa sottrarre al dramma prima della guerra e poi della lotta di liberazione.

Da un certo punto di vista è la stessa esemplarità che guidava Ignazio Vian, figura di resistente cattolico già consegnato alla ricostruzione storiografica in altre sedi e qui rapidamente ricordato (pp.129-133), con accenti talora commossi, dal noto studioso Vittorio Emanuele Giuntella che di Vian fu compagno nella FUCI romana.

Dopo le pagine di D. Veneruso (*Attualità e inattualità della Resistenza per la coscienza civile ed ecclesiale del nostro tempo*, pp. 143-158), nelle quali il lettore che fosse interessato a tale genere potrà vedere un classico esempio di "rilettura ideologizzata" del ruolo dei cattolici nell'Italia del secondo dopoguerra, si passa all'ampia appendice documentaria che conclude in modo veramente utile il volume.

I materiali che vi sono raccolti sono tra loro assai diversi: dal diario veneziano dell'ex-Popolare Celeste Bastianetto alle lettere al patriarca inviate dalla Russia dal sacerdote patriota F. Stroppiana; dalla memoria del soldato Ernani Costantini che combatté i tedeschi dalle fila dell'esercito italiano rimasto fedele al re e a Badoglio al diario del lager scritto dall'ufficiale non collaborazionista Ugo Bellotto; per finire con le lettere dei giovani amici, poi schieratisi su opposti fronti, Guido Bellemo e Gino Pizzolotto. Ma proprio per questa ragione se da un lato essi non sempre consentono degli approfondimenti conclusivi sui fenomeni che descrivono, dall'altro lasciano presagire come la strada del reperimento, della conservazione e talora anche della edizione di tali fonti sia da vari punti di vista auspicabile e senz'altro foriera di futuri ulteriori sviluppi nello studio della partecipazione dei cattolici veneziani alla Resistenza o alle varie "resistenze" che dir si voglia.

Riguardo a tali futuri sviluppi il volume qui presentato mi pare, da ultimo, che meriti molta attenzione: sia per ciò che esso offre concretamente, sia per ciò che talora sembra qua e là suggerire e che trovo un po' meno convincente non tanto dal punto di vista delle opinioni personali - che restano del tutto legittime - ma da quello dei criteri che dovrebbero sovrintendere alla ricerca storica.

Mi riferisco in particolare alla volontà di "ricomposizione" e di "affratellamento" che da qualche tempo serpeggia nella vita politica italiana e dalla quale non sembrano immuni alcune pagine, invero poche, di questo volume. Se l'obiettivo è aiutare gli italiani di oggi e di domani a sentirsi tra loro solidali nell'affrontare le battaglie incruente e tuttavia complesse che l'attuale situazione economica, sociale e morale ci pone davanti, l'iniziativa è senz'altro lodevole.

Ma per fare questo mi sembra che sia sbagliato rileggere la storia con gli occhiali di un "irenismo" che, certo involontariamente, offre ad altri - più smaliziati - il destro per mescolare vittime e carnefici, responsabilità precise e irresponsabilità e superficialità che pure ci furono, le astuzie dei capi e le ingenuità dei popoli.

E non è sbagliato, a mio parere, perché lo scenario storico qui preso in esame risulta più drammatico e cruento di altri, e dunque apparentemente più meritevole di rispetto; ma più semplicemente perché la ricerca e la ricostruzione di ciò che è realmente accaduto dovrebbe sempre prevalere - almeno nel parlare di storia - su qualsiasi altro criterio o altra finalità.

Giuseppe Battelli.

NOTIZIARIO

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

Anno IX, n. 3
luglio - settembre 1996
Pubblicazione trimestrale
Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/50%

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli
Redazione
Maria Angela Gatti
Filippo Maria Paladini
Progetto grafico
Alberto Prandi

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. e Fax 041/5238673
Stampa: Poligrafica s.n.c. Venezia
Fotocomposizione: CompuService Ve

SOMMARIO



_____ Pag. 1

OMELIA DEL PATRIARCA

LA GIORNATA DI STUDIO

MARCO DA PONTE

LA PIETRUZZA BIANCA E IL NOME NUOVO

BRUNO BERTOLI

DON GERMANO PATTARO:
L'ECUMENISMO COME CONVERSIONE

RENZO BERTALOT



_____ Pag. 7

L'EVOLUZIONE DEI GIUDIZI MORALI
NELL'ANTICO TESTAMENTO

ROMEO CAVEDO



_____ Pag. 10

DALLA BIBLIOTECA

PROPOSTE DI LETTURA

NOVITÀ IN BIBLIOTECA

Edizioni Studium Cattolico Veneziano

COLLANA DI CONTRIBUTI ALLA STORIA DELLA CHIESA VENEZIANA

Il volume comprende i seguenti contributi:

BRUNO BERTOLI, *Una diocesi all'ombra di Pio X*

CASIMIRA GRANDI, *Bonifica sociale e bonifica urbana nell'operato della giunta Grimani*

GIOVANNI VIAN, *L'azione pastorale del patriarca La Fontaine*

SILVIO TRAMONTIN, *Iniziativa sociali dei cattolici fra Ottocento e Novecento*

ANTONIO NIERO, *Ampliamento del Patriarcato (1919-1927)*

GIUSY SOZZA, *Caterina Zecchini e le Ancelle Missionarie del Santissimo Sacramento*

SILVIO TRAMONTIN, *La congregazione delle Suore Domenicane della beata Imelda*



B. BERTOLI, C. GRANDI, A. NIERO, G. SOZZA, S. TRAMONTIN, G. VIAN, *La Chiesa di Venezia nel primo Novecento*, a cura di Silvio Tramontin, Venezia 1995, pp. 231, 14 ill., L. 35.000