

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

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

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno IV - n. 4 - Ottobre - Dicembre 1991 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/70%

SAGGI



LA CHIESA DI VENEZIA DAL CONCILIO VERSO IL FUTURO NEL SEGNO DI GIONA*

Bruno Bertoli

Il Concilio Vaticano Secondo si aprì - come è noto - nel 1962. Da allora a oggi la fisionomia esteriore della Chiesa veneziana non è molto cambiata: i confini della diocesi sono pressoché identici, risulta leggermente ritoccato il numero delle parrocchie, da 118 a 128, la popolazione ha continuato a ondeggiare oltre le 400.000 unità. Mutamenti profondi hanno interessato invece la struttura economica e sociale del territorio in cui essa è stata chiamata a vivere: la lunga fascia del Litorale, da Cavallino a Jesolo a Caorle, ha conosciuto uno straordinario sviluppo del turismo che ha cancellato insieme con le tracce di una miseria secolare anche millenarie tradizioni popolari; la Riviera del Brenta ha subito invece la crisi di molte sue industrie; così come il polo industriale di Marghera ha sperimentato un duro ridimensionamento delle sue attività, perdendo una notevole parte della popolazione operaia, mentre Mestre si sviluppava nel settore terziario, esso pure tuttavia in leggero declino in questi ultimi anni. Il Centro Storico di Venezia, a sua volta, stretto fra i problemi della casa e del lavoro, subiva da un lato una gravissima emorragia di abitanti - dai 137.000 del 1961 ai 77.000 di oggi - e dall'altro l'impatto con un turismo di massa, abbandonato al puro interesse mercantile se non addirittura alla speculazione, e lasciato ampiamente sprovvisto di difesa, di regole, di ordine. Se si considerano inoltre i cambiamenti culturali che contemporaneamente hanno interessato il nostro come gli altri Paesi dell'Europa occidentale, si può facilmente immaginare a quale pressione sia stata sottoposta la comunità ecclesiale veneziana e a quali sfide sia stata chiamata a rispondere. Quanto alla pratica religiosa - cadute in larga parte le strutture della tradizione - un dato significativo riguarda la percentuale dei messalizzanti che si calcola oggi sul 15-20 %, mentre si aggirava sul 30 % venticinque anni or sono, quando vennero effettuate regolari rilevazioni. Tuttavia molto

più largamente diffusa, anche se espressa talora in forme infantili o comunque discutibili, risulta la fede che poi, almeno nel "piccolo gregge" degli impegnati, grazie all'evento conciliare, va facendosi più consapevole, come il comportamento morale diviene tra loro più responsabile.

Nell'impossibilità di ricostruire in questa sede la storia della Chiesa di Venezia in connessione con l'accennato, radicale cambiamento di orizzonti economici, sociali e culturali, mi limiterò, anche per restare in tema, a tracciare una linea del cammino conciliare da essa vissuto fino ad oggi.

Resteranno forzatamente in ombra molti fatti, anche significativi, figure nobilissime di preti e di laici, segni di autentica santità diffusa dallo Spirito e orme inequivocabili del Maligno, il divisore, che soltanto una ampia, paziente e sapiente ricerca storica potrà un giorno restituire alla memoria viva della comunità ecclesiale. Sarà pure difficile riuscire a intrecciare una testimonianza personale con una lettura sapienziale degli eventi. Ci si dovrà accontentare di una parziale rivisitazione del passato, meditato alla luce della parabola di Giona, e di uno sguardo a possibili scenari aperti sul futuro.

Il concilio.

Alcuni grandi temi del concilio - Bibbia, liturgia, sguardo positivo sul mondo - furono annunciati e proposti alla Chiesa veneziana, quando al concilio ancora nessuno pensava, forse nemmeno colui che l'avrebbe convocato e che allora era il patriarca Roncalli.

Proprio il card. Roncalli nel 1956 invitò i veneziani in una lettera pastorale a riscoprire le sacre scritture, a leggerle, a meditarle. Sulla liturgia, sulla centralità dell'eucarestia e sulla partecipazione corale del popolo, più che con le parole richiamò l'attenzione di tutti con un gesto signifi-

ficativo: volle che in basilica San Marco, cattedrale della Chiesa veneziana, l'iconostasi non separasse l'assemblea dal vescovo che la presiedeva e che non si perpetuasse oltre dai tempi della Serenissima Repubblica quella che definì "l'assoluta separazione (...), quanto mai antievangelica, fra l'aristocrazia dominante a cui era riservato un posto d'onore presso l'altare, e il resto del popolo cristiano obbligato a restare a distanza senza nulla vedere". Bibbia e liturgia quindi avrebbero dovuto costituire effettivamente la strada maestra per la formazione alla fede. Il patriarca Roncalli fu infine uomo di pace che diede soprattutto una lezione di stile per il superamento degli steccati presenti ancora a dividere e opporre i cristiani al mondo laico, facendo osservare ad ogni occasione quanto di cristiano ci fosse nei cosiddetti lontani. Formare alla fede implicava per il card. Roncalli anche questo sguardo sul mondo in cui sono seminati i semi del Verbo.

I veneziani però, preti e laici, si comportarono generalmente, pur con lodevoli eccezioni, come Giona (1,1-3): per loro, impegnati nella tradizionale attività parrocchiale e associativa, restò del tutto incompreso il discorso sulla Bibbia; quell'attenzione alla cattedrale e ai plutei dell'iconostasi venne per lo più interpretata come idea peregrina; i discorsi e i gesti di apertura al mondo laico furono attribuiti alla sua trentennale lontananza dall'Italia e alla sua scarsa conoscenza dei problemi italiani, furono considerati obiettivamente pericolosi.

Anche per questo, oltre che per altre "ingenuità", non furono pochi, soprattutto fra i preti, coloro che si sentirono preoccupati per le sorti della Chiesa universale, quando nel tardo pomeriggio del 28 ottobre 1958, lo videro alla televisione eletto papa.

Allorché poi si aprì il concilio e vennero gradualmente alla pubblica ribalta proprio i temi della liturgia, della Parola di Dio, dell'apertura al mondo moderno e i grandi problemi della Chiesa, della sua stessa fisionomia, della sua struttura, dei suoi rapporti con la società contemporanea, e si profilarono soluzioni nuove rispetto alla teologia comunemente posseduta e ridotta spesso a schematiche formule catechistiche, prevalsero ancora perplessità e preoccupazioni. Esse si attenuarono progressivamente, grazie anche al patriarca di allora, card. Urbani, che cercò di tradurre e rendere più potabili i nuovi insegnamenti del concilio e si impegnò ad applicare le prime costituzioni, a cominciare da quella liturgica. Senza che tuttavia il concilio fosse veramente capito da tutti nella sua carica innovativa.

Nei circoli giovanili e negli ambienti più aperti alla riflessione culturale come la Fuci e i Laureati Cattolici, in cui da vari decenni erano tradizionali lo studio della teologia, la lettura dei vangeli, la formazione allo spirito liturgico, si accesero invece sin dall'inizio gli entusiasmi che poi - con la conclusione del concilio alla fine del 1965 e con l'acquisita sicurezza che i nuovi orizzonti erano non fantasie di singoli ma ormai aperture sicure dell'autorevole magistero della Chiesa - si propagarono rapidamente in parrocchie e associazioni, specie per opera di preti giovani.

Gli anni della prova.

Ci fu anzi ad un certo punto netta l'impressione di non trovarsi più a Venezia ma a Corinto, tanto viva e diffusa era l'effervescenza degli spiriti. Si formarono gruppi

spontanei in contrapposizione con le istituzioni tradizionali, ritenute anacronistiche, non più all'altezza del nuovo messaggio conciliare. Genialità e generosità d'impegno davano vita a sempre nuove iniziative, dapprima ecclesiali, poi civili e infine politiche. I discorsi e le iniziative ecclesiali subirono infatti il fortissimo influsso della politica, di cui assunsero spesso il linguaggio, i metodi, gli obiettivi in seguito al contatto, meglio al corto circuito che si accese soprattutto tra la fascia giovanile della Chiesa veneziana, sensibilizzata alle novità del concilio, e un fenomeno che improvvisamente scosse la società.

Gli anni dell'immediato dopoconcilio furono investiti anche a Venezia dall'irruenza della contestazione globale che dai campus universitari degli Stati Uniti, mobilitati contro la guerra del Vietnam, e dalla rivoluzione culturale della Cina, infiammava rapidamente nel mitico sessantotto i paesi europei. La contestazione giunse anche in Italia, anche a Venezia: con la sua carica di idealità, con il sogno utopico di imporre - volendo "tutto e subito", come allora si diceva - un cambiamento radicale.

Nella Chiesa veneziana, proprio come a Corinto, si formarono raggruppamenti divisi e contrapposti: chi si diceva di Paolo, chi di Pietro, chi di Apollo e chi, ritenendosi sicuro della propria ortodossia e dell'eresia altrui, credeva di essere, in esclusiva, di Cristo.

La generosità degli intenti, presente in chi voleva svecchiare la Chiesa e in chi voleva salvarla da eresie reali o spesso più o meno supposte, non si rivelò pari né a una seria preparazione teologica, né a una elementare capacità di dialogare, né alla pratica effettiva di quella carità a cui l'apostolo aveva a suo tempo richiamato i Corinzi. A volte non si sapeva se si trattasse di ebbrezza pentecostale o di ubriachezza per molto vino, come già si era dubitato del resto anche a Gerusalemme, secondo quando ci ricorda Luca negli Atti degli Apostoli (2,15). In realtà fra il grano buono dello Spirito, si seminò da ogni parte la zizzania di Babele.

Quelli del dopoconcilio dovevano essere, e per brevi istanti lo furono, i giorni in cui cantando in letizia con il salmo 126 si raccoglievano le messi nei covoni. Finirono con l'essere invece i giorni dell'amarrezza per i patriarchi Urbani e soprattutto Luciani, per i giovani e gli anziani, per i preti fra loro profondamente divisi, quasi che non fossero più confratelli ma nemici combattenti in campi avversi. Difficilmente si può dire che qualcuno allora sia stato incolpevole; certo non lo furono quanti se ne stettero alla finestra, senza preoccuparsi di intervenire a chiarire, a mediare, a mettere pace: "a Dio spiacenti ed a' nemici sui" (Inferno, III, 63).

Giona non era stato docile alla Parola e sperimentò l'angoscia dell'abisso: "Mi hai gettato nell'abisso, nel cuore del mare, e le correnti mi hanno circondato; tutti i tuoi flutti e le tue onde sono passati sopra di me" (2,4). Che cosa rimase? Sparirono, a volte silenziosamente come neve al sole, a volte fra contrasti violenti e dolorose, interminabili, forse non ancora terminate recriminazioni, i gruppi spontanei e le nuove comunità. L'Azione Cattolica, che fino ad allora aveva costituito la grande forza della Chiesa veneziana e il tessuto connettivo della sua pastorale, abbandonata in massa in nome dello spontaneismo, quantunque decisamente attestata sulle sicure e aperte posizioni conciliari, corse il pericolo di scomparire e, se pure lo superò, rimase fortemente ridimensionata, priva delle energie più fresche. Il seminario stesso soffrì di

una dolorosa emorragia di energie intelligenti e promettenti. Parecchi preti - se ne contano una decina per il periodo 1965-78 - abbandonarono il ministero. Anche tra gli scouts veneziani si fece sentire il vento della contestazione e la loro tradizionale sensibilità per la natura fu integrata e a volte appannata da nuovo e inedito interesse per la società e per la politica: e anch'essi vennero coinvolti dal prevalente clima conflittuale. Così per altre associazioni come le ACLI, la FUCI, la Comunità Studentesca: le prime persero il loro carattere ecclesiale, le seconde vennero chiuse. Si formarono gruppi del dissenso, uno solo dei quali sarebbe sopravvissuto; con il nome emblematico di Esodo è tuttora attivo e, se da un lato ha per grazia di Dio via via attenuato i toni dell'originaria impostazione contestatrice, dall'altro rimane attestato su posizioni di frontiera, interessato anche ad approfondimenti teologici: ad esso fecero capo dei giovani preti che vollero diventare operai per condividere la condizione dell'operaio e incarnare l'immagine del prete che vive non dell'altare ma del suo lavoro. Sorsero d'altra parte nuovi movimenti ecclesiali: i neocatecumenali, piantati in città da giovani che avevano partecipato nella Fuci veneziana alla stagione conciliare ma non alla contestazione, essendosi in quegli anni impegnati all'estero nello studio della teologia; fece poi la sua comparsa Comunione e Liberazione sorta con un preciso programma di riconquista cristiana della società; il Rinnovamento nello Spirito trovò più tardi una sua area di diffusione rispondendo a nuove esigenze di preghiera. Si sviluppò l'attività ecumenica che a Venezia era di casa da decenni e che con il concilio fu assunta nell'ambito diocesano; continuarono i gruppi di spiritualità familiare, operanti dagli anni vicini al concilio. Le nuove formazioni non compensarono tuttavia le perdite, non colmarono i vuoti che si andarono registrando negli anni settanta, specie in ambito giovanile; soprattutto non furono certo in grado di sostituire l'Azione Cattolica che per decenni aveva costituito nella Chiesa veneziana la fondamentale struttura formativa capace di garantire continuità di metodo e di indirizzo pastorale.

Contemporaneamente subiva un moto di intensa accelerazione il processo di secolarizzazione che, se da un lato poteva liberare la fede cristiana da incrostazioni superstiziose, da indebite identificazioni con le culture, da compromissioni ecclesiastiche con il potere politico, dall'altro la insidiò pericolosamente tra i più esposti e meno preparati alla nuova sfida: la fede appariva sempre meno di casa nella società e anche in famiglia, sempre più irrilevante per la vita. Cominciò infine ad accelerare, e a farsi sentire anche a Venezia, dopo la breve parentesi della crisi petrolifera del '73, lo sviluppo, di per sé altamente positivo, dell'economia italiana. Si subì però passivamente la conseguenza di trovarsi quasi di colpo avvolti da un'eclissi di valori fondamentali e in un mondo invaso da idoli seducenti: idoli di consumi, non legati ai bisogni e talora o spesso anche insensati, e idoli di libertà spesso non più orientate da regole condivise, né ancora esercitate sulla base di convinzioni maturate nelle coscienze.

Le prime luci della resurrezione.

Fra tante obiettive difficoltà, di fronte a sfide del tutto inedite, la Chiesa veneziana, impoverita e divisa, che cosa poteva fare? Ebbe la grazia di trovarsi in una grande

famiglia di Chiese sorelle, in quella famiglia germinata dal concilio che ebbe il nome di Conferenza Episcopale Italiana.

In questa sede il Concilio, nella straordinaria ricchezza del suo insegnamento, fu rimeditato e tradotto - con serenità nemmeno appannata da divisioni e conflitti che sembravano lacerare molte diocesi della penisola - in linee pastorali suggerite a tutte le Chiese italiane. E dal 1973 cominciò l'elaborazione di una serie di documenti che costituiscono il patrimonio ancora attuale della Chiesa italiana alla ricerca della nuova pastorale per la formazione alla fede nel mondo d'oggi. Si partì dall'intuizione che ormai una pastorale impegnata quasi esclusivamente nell'amministrazione dei sacramenti e nella predicazione della morale non era più all'altezza dei tempi, perché supponeva una fede tranquillamente posseduta, condivisa nella società, trasmessa di generazione in generazione. I nuovi tempi esigevano invece che la fede germinasse e si rivitalizzasse in forza di un aperto annuncio del vangelo. E all'evangelizzazione sono intitolati tutti i documenti elaborati negli anni Settanta: evangelizzazione e sacramenti, evangelizzazione del mondo contemporaneo, evangelizzazione e promozione umana, evangelizzazione e sacramenti della penitenza e dell'unzione degli infermi, evangelizzazione e sacramento del matrimonio, evangelizzazione e ministeri, evangelizzazione e testimonianza della carità.

Il patriarca di allora, Albino Luciani, si impegnò in una linea di fedeltà al concilio. E precisava: al concilio Vaticano II; con ciò invitando i conservatori, soprattutto anziani, a non fermarsi al Vaticano I e ammonendo i giovani, in genere i più progressisti, a non dare per avvenuto il Vaticano III dei loro desideri e delle loro speranze. Suo grande merito fu di chiamare ogni anno la Chiesa veneziana a studiare e meditare sui documenti elaborati dalla CEI, convocando tutti, nonostante le persistenti tensioni e divisioni, ad appositi incontri e convegni annuali. Il tema del primato dell'evangelizzazione nella pastorale ordinaria, come esito del confronto tra concilio e mondo contemporaneo, veniva così messo all'ordine del giorno della Chiesa veneziana.

Nello stesso tempo, sulle strade del rinnovamento conciliare si cominciava o meglio si continuava a seminare umilmente e nascostamente nell'una o nell'altra parrocchia. Da parte sua l'Azione Cattolica, ormai fortemente ridimensionata nel numero degli aderenti ma attestata sulla nuova "scelta religiosa", decisa a livello nazionale in sintonia con il concilio, si impegnò a presentare sistematicamente la Sacra Scrittura, fino ad allora sempre stimata e venerata ma nelle parrocchie in genere tenuta chiusa, sotto chiave: nelle varie zone della diocesi andò illustrando ogni anno l'uno o l'altro testo della Bibbia nella sua fisionomia globale e nei suoi temi più significativi. Fuori dall'Azione Cattolica e da ogni ufficialità, fuori anche dalle parrocchie, soprattutto per iniziativa di alcuni che avevano vissuto l'esperienza conciliare in Fuci, si costituirono vari gruppi che si assunsero l'impegno di leggere continuamente la Sacra Scrittura e per anni andarono riunendosi ogni settimana per una metodica lettura biblica. A Mestre, non solo per sopperire alle carenze di cultura teologica manifestatesi in ogni ambiente, ma soprattutto per aprire ai laici le ricchezze della nuova teologia germinata dal concilio, grazie all'iniziativa personale dell'arciprete si costituì la Scuola di Teologia

per laici.

Gli scouts uscirono rinnovati e rinvigoriti dalla prova, grazie anche o soprattutto alla chiarificazione che si raggiunse in sede nazionale : il vivace dibattito sulla dimensione religiosa che era stata messa in discussione per l'ambito associativo, si concluse in modo del tutto soddisfacente. Essa si arricchì alla luce della teologia conciliare : nello statuto dell'ASCI si leggeva che scopo dell'associazione era di "formare buoni cristiani e buoni cittadini" e che la formazione cristiana si realizzava "con un'intensa vita sacramentale e liturgica"; ben più preciso, lo statuto dell'AGESCI definisce l'associazione "iniziativa educativa liberamente promossa da credenti" e tale da vivere "nella comunione ecclesiale la scelta cristiana". Nel patto associativo, poi, si precisa ulteriormente : "Per vivere questa esperienza di fede, che deve sempre crescere e rinnovarsi nell'ascolto della parola di Dio e nella preghiera, ci riuniamo in comunità, che trovano il loro momento privilegiato nella liturgia eucaristica e che si sforzano di informare la loro vita a uno spirito di servizio, come espressione concreta della carità". La comunità dei capi si definì quale comunità di fede e servizio, l'educazione globale prevede l'esplicito annuncio evangelico (ma - si precisava - non come "crociata predicante"), con il passaggio dall'AGI e dall'ASCI all'AGESCI si impostò inoltre in modo nuovo il rapporto ragazzi-ragazze nel quadro di un disegno di coeducazione. E si inserì un esplicito discorso politico : l'art. 5 dello statuto dell'ASCI dichiarava semplicemente l'associazione "apolitica ed apartitica"; l'art. 2 dell'AGESCI distingue meglio, affermando che essa "realizza il suo impegno politico al di fuori di ogni legame o influenza di partito"; nel "patto associativo" l'impegno è inteso tra l'altro "a qualificare la scelta educativa in senso alternativo a quei modelli di comportamento della società attuale che avvilitiscono la persona umana" e "a rifiutare decisamente, nel rispetto delle scelte democratiche e antifasciste, quelle forme palesi e occulte che hanno l'unico scopo di uccidere la libertà e di instaurare l'autoritarismo e il totalitarismo a tutti i livelli".

Sia pure *ad modum recipientis*, secondo cioè le capacità spirituali e culturali di ciascuno, e restando le riserve negative limitate ad una ristrettissima cerchia di tradizionalisti, simpatizzanti di Lefebvre, il concilio finì per essere accolto pacificamente in tutta la Chiesa veneziana. Si trattava però di un'accettazione generica, ispirata più dalla disciplina e dalla buona volontà che da una assimilazione culturalmente e spiritualmente rinnovatrice : non incideva concretamente in profondità sulla pastorale e sulla specifica formazione alla fede.

Il rinnovamento.

A impostare un organico rinnovamento conciliare della pastorale giungeva a Venezia sul finire degli anni settanta un nuovo patriarca, l'attuale card. Marco Cè, lo stesso vescovo che aveva tenuto nel '73 alla CEI la relazione di base per la ricordata svolta della Chiesa italiana.

Nella sua prima lettera pastorale chiamò inaspettatamente la Chiesa di Venezia non a un cambiamento di strutture, non a un nuovo "addestramento pastorale", ma a un profondo rinnovamento spirituale per costruire una comunione di santi, una comunità di discepoli del Signore: invitò i presbiteri a farsi ascoltatori della Parola di Dio per divenirne gli annunciatori, i religiosi a farsi testimoni del

Regno, i laici a vivere, nella riscoperta della loro vocazione battesimale e nella consuetudine con le Scritture, il vangelo e il messaggio delle beatitudini.

Questo lievito doveva fermentare tutta la pastorale. Egli volle però che essa si articolasse e in qualche modo ruotasse intorno a tre settori decisivi : la catechesi specie per gli adulti (erano nel frattempo usciti i nuovi catechismi) ; il matrimonio e la famiglia; i giovani.

I tempi di questo tipo di rinnovamento non potevano che essere lunghi : per cambiare una struttura, basta un decreto; ci vogliono anni per cambiare le mentalità, per convertire le anime, anche l'anima della pastorale, i suoi metodi, il suo linguaggio. Anche nel vangelo di Marco si può cogliere l'avvertimento che quanto si riferisce al regno di Dio non nasce dalla sera alla mattina : "la terra produce prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno dentro la spiga" (4,28). Inoltre i semi gettati a Venezia devono sempre fare i conti con il suo clima : già nell'ottocento si era osservato il negativo influsso esercitato sui veneziani dallo scirocco, che trasforma i tempi lunghi in tempi lenti e lentissimi.

Ciononostante la crescita si è realizzata : almeno gli steli sono germinati, spesso anche le spighe si sono formate. Innanzitutto nei tre settori portanti. Nella catechesi allo sforzo di qualificare i catechisti si sono aggiunte, grazie al nuovo ministero dei diaconi sposati, interessanti esperimenti di catechesi agli adulti raggiunti nelle loro case. Per quanto riguarda il matrimonio, da un lato si fa sempre più seria la preparazione al sacramento, che tende a configurarsi come un cammino di fede, come esperienza che conduce a riscoprire una fede spesso sommersa; dall'altro si fa più intensa, anche se a raggio più limitato, l'azione per rendere consapevoli gli sposi che il sacramento li chiama e li abilita a un vero e proprio ministero coniugale. La pastorale giovanile poi non solo ha suscitato nuove energie nelle parrocchie, ma è riuscita a impostare un organico progetto educativo orientato a far rivivere la grazia dell'iniziazione cristiana, i doni propri dei sacramenti già ricevuti del battesimo, della confermazione e dell'eucarestia. E a questo punto si porrà anche il problema di un collegamento tra questa pastorale giovanile e i tremila giovani che oggi l'AGESCI raggiunge nella nostra diocesi.

Nella sola zona di Venezia si contano oggi 1117 scouts, più del doppio rispetto al 1974, mentre la popolazione giovanile è nel frattempo diminuita di circa un terzo. Nella zona di Mestre sono oltre 1800 ed erano 679 nel 1974 : quasi triplicati. Sono cifre che, se non possono non rallegrare, chiamano però a una più impegnativa responsabilità sia i capi per la propria formazione sia la Chiesa veneziana. In un incontro del luglio 1979 con i comitati di zona di Venezia e di Mestre - come si legge in uno dei rari documenti che gli scouts veneziani hanno conservato - il Patriarca, da pochi mesi entrato in diocesi, auspicava che la vocazione dello scoutismo fosse riconosciuta dalle altre realtà ecclesiali, precisando che l'inserimento nelle parrocchie si attuava con il servizio educativo che l'Associazione cerca di realizzare nell'ambito parrocchiale e non con altre iniziative. Sottolineava tuttavia che tale impegno nell'educazione cristiana esige una chiara identità dell'assistente ecclesiastico e una precisa determinazione del ruolo dei capi i quali sono chiamati in forza del loro battesimo, della loro cresima e della loro partecipazione all'eucarestia a essere educatori

che evangelizzano.

Dieci anni dopo i capi scouts in un altro colloquio con il Patriarca - lo si legge in un secondo documento superstito - si rammaricavano che solo pochi gruppi avessero un assistente ecclesiastico, e implicitamente toccavano con ciò il serio problema dell'urgenza di generose vocazioni sacerdotali; gli confidavano inoltre di fare fatica a sostituire anche solo in parte la presenza attiva degli assistenti. La Chiesa veneziana dovrebbe farsi carico di queste esigenze proprio nel quadro della pastorale giovanile diocesana, anche tenendo conto che il servizio educativo cristiano dei capi assume una dimensione missionaria nei confronti del mondo dei giovani. I capi d'altronde, insieme con i loro pochi assistenti, dovrebbero - come va raccomandando il Patriarca, seminare più largamente attraverso la loro parola e la Parola di Dio germi di vocazioni al sacerdozio, anche perché di assistenti ce ne siano di più in futuro.

Mentre altre messi stanno intanto crescendo promettenti - basta ricordare la Scuola Biblica diffusa in tutta la diocesi, lo Studium Cattolico Veneziano e il Centro di Studi teologici "Germano Pattaro" a Venezia (con la sua aggiornatissima biblioteca teologica a disposizione anche degli scouts desiderosi di qualificare la loro opera educativa), il Centro Kolbe e altri centri culturali a Mestre e le varie, geniali iniziative della Caritas - è sul grande tema dell'iniziazione cristiana che il Patriarca ha sollecitato dall'anno scorso l'impegno di tutta la Chiesa veneziana. In fedeltà dinamica al messaggio conciliare, si risale alle sorgenti stesse della fede, proprio nel momento in cui essa è insidiata da un diffuso ateismo pratico e da ambigue risposte alle esigenze religiose suscitate dalle assenze spirituali della società secolarizzata.

Giona dopo tre giorni e tre notti tornò a rivedere la luce (3,11).

Verso il futuro.

Il centrale interesse per l'iniziazione cristiana non implica solo un'attenzione per i bambini e i ragazzi destinatari immediati del battesimo, della cresima e dell'eucarestia, né solo un impegno pastorale per i genitori che vanno responsabilizzati e coinvolti nei grandi doni fatti ai loro figli, e per i giovani, chiamati a rivivere i sacramenti fondanti della loro esistenza. Investe anche tutta la comunità cristiana, quella che si raccoglie a celebrare la domenica, il giorno del Signore, rivivendo la storia della salvezza attualizzata nell'anno liturgico.

Le comunità parrocchiali sono perciò chiamate a una profonda rivoluzione pastorale: dovrebbero ogni anno lasciarsi rinnovare e quindi ringiovanire nello Spirito proprio dalla grazia dell'iniziazione cristiana dei propri figli, preparandosi a donarne i sacramenti, celebrandoli comunitariamente e ripristinando nel tempo successivo alla celebrazione l'antica prassi della mistagogia, la meditazione profonda cioè dei misteri celebrati. Anche gli scouts sono invitati a inserire in questo quadro la loro

catechesi il cui progetto unitario, approvato nel 1982, si apre proprio con la proposta ecclesiale dell'iniziazione cristiana e la delineazione di cammini di fede attraverso una spiritualità scout, intesa come modo particolare di essere cristiani, originalmente impegnati nel campo educativo.

Da qui, da questo rinnovamento interiore fondato sull'ascolto della Parola e su una consapevole vita liturgica, dovrebbe partire uno slancio missionario. Si pensa infatti a una missione da promuovere nel Centro Storico durante il 1994 in cui ricorrerà il nono centenario della dedicazione della basilica di San Marco: un'occasione per evangelizzare e rievangelizzare, secondo l'auspicio e l'impegno delle Chiese del Triveneto, riunite l'anno scorso ad Aquileia.

Ma una missione a Venezia potrebbe assumere, fin d'ora, un carattere peculiare e fruttificare per il mondo intero, se i cattolici veneziani si svegliassero e ci fosse tra l'altro la collaborazione dell'AGESCI veneziana e italiana. Milioni di persone vengono ogni anno a visitare molte delle cento chiese veneziane per contemplare opere d'arte in cui sono rappresentati nel segno della bellezza i grandi misteri della fede cristiana. In genere i visitatori non ne capiscono nulla, se non trovano qualcuno che ne spieghi il soggetto, la simbologia, la storia. Sarebbe, questo, un servizio di carità accogliente che arricchisce la stessa emozione estetica e nello stesso tempo schiude gli orizzonti del messaggio evangelico. Qualcosa si fa già a San Marco, nella basilica dei Frari e a Torcello. Molto di più si potrebbe fare. Con il vostro contributo di idee e di servizio si potrebbe finalmente realizzare il desiderio espresso dal Papa nel 1985 in piazza San Marco con queste parole, che sarebbero poi riecheggiate in successivi interventi del patriarca: "Venezia deve diventare una Chiesa della Pentecoste nella quale tutti si sentono interpellati dal Vangelo: la diocesi di Venezia ha una speciale vocazione missionaria. Molte diocesi mandano i missionari in altri Paesi. Per i veneziani c'è un altro modo per vivere la missionarietà: è il mondo che viene a Venezia e visita le sue chiese straordinariamente ricche di arte". E auspicava che la Chiesa veneziana fosse capace di "rendere ragione della speranza che custodisce dinanzi a quanti vengono così numerosi per motivi di studio, di lavoro o di turismo in questa vostra città, stupiti della sua storia, della sua bellezza e della sua umanità".

Dinanzi a Giona dunque si profila oggi un nuovo compito a Venezia: non minacciare la distruzione, ma annunciare che la bellezza può salvare il mondo.

Ancora una volta si offre a Giona la responsabilità di seguire la chiamata o di fuggire lontano.

** Testo della comunicazione letta al convegno nazionale dell'Agesci "Giona 1991" tenuto a Venezia il 15-17 novembre 1991.*



LA PRESENTAZIONE DEL LIBRO DI DON GERMANO RIFLESSIONI TEOLOGICHE A CONFRONTO

Alberto Gallas

La presentazione del volume di don Germano, avvenuta nella sede della Querini Stampalia, che lo ha visto all'opera in una delle sue molteplici attività, come consigliere e poi presidente della Fondazione, è stata un incontro, di quelli non troppo numerosi nel suo genere, in cui poco ha giocato l'ufficialità, e molto l'interesse, il ricordo e l'affetto per la figura e il pensiero dell'autore.

L'intervento di apertura, preceduto dal saluto del direttore Giorgio Busetto, è stato di Egle Trincanato, presidente della Fondazione, che ha ricordato l'"abnegazione" di don Germano nel suo lavoro per la Querini, e l'impegno a farne un punto d'incontro non solo per gli studiosi in senso stretto, ma per una più vasta cerchia di utenti e in particolare per i giovani.

Don Bruno Bertoli, presidente del Centro Pattaro, ha letto di seguito una lettera inviata per l'occasione dal Patriarca, il quale dispiaciuto di non poter presenziare causa un impegno preso precedentemente, ha voluto testimoniare ugualmente il suo ricordo di don Germano definendolo - in termini che chi lo ha conosciuto non farà fatica a condividere - "un credente che ha onorato la sua fede anche con la fatica del pensare, che ha amato con fedeltà gelosa l'*Ecclesia mater*, ed ha camminato con ostinata passione e con dolore su tutte le strade degli uomini, testimone d'un Dio che ama sempre".

Tre erano gli interventi previsti più propriamente intorno al volume. Il primo, di don Adriano Tassarolo, delle edizioni Dehoniane, ha individuato alcuni tra i temi principali del libro: la storicità della fede, la mondanità come regola dell'essere cristiani, il risalto dato, in dialogo con Moltmann, alla speranza e alla dimensione del futuro. Tassarolo si è soffermato anche sull'impegno di Pattaro per la chiesa locale, per la costruzione di un clima in cui tutti possano parlare e in cui si formi anzi la coscienza che tutti "devono" parlare, impegno non facile, anche per le difficoltà del rapporto tra don Germano e il Patriarca Luciani, per la sofferenza che il confronto, voluto nonostante tutto ostinatamente, generava nell'uno come nell'altro, finché l'elezione a papa non fece prevalere in Luciani la stima sul dissenso, inducendolo a chiamare Pattaro a Roma per averlo vicino col suo consiglio.

Ha parlato poi il pastore Renzo Bertalot, che negli anni in cui ha esercitato il suo ufficio a Venezia, presso la comunità valdese, ha avuto stretti contatti con don Germano. Del volume egli ha messo in evidenza anzitutto l'impegno di analisi e di ripensamento di una teologia in gran parte elaborata nell'ambito della tradizione tedesca, per mediarla e renderla accessibile a lettori di tradizione "latina". Il merito di Pattaro è di aver compiuto questo sforzo nel rispetto della "metodologia ecumenica", per cui ogni autore deve potersi "riconoscere" nella presentazione del proprio pensiero, anche quando l'interprete non appartenga alla sua medesima confessione. Questa mediazione, dal mondo germanico a quello latino, ha dato lo spunto a Bertalot per sottolineare l'importanza di una tradizione che non coincide né con quella della Riforma protestante classica, né con la Riforma e Controriforma

cattolica ispirata al concilio tridentino, ma che si richiama all'Umanesimo e al Rinascimento, a uomini come Pico della Mirandola, Lorenzo Valla e - anch'esso di origine nordica, ma orientato diversamente dai Riformatori - Erasmo da Rotterdam. Questa tradizione, cui le secolari controversie confessionali hanno tolto spazio e che hanno trascurato a favore di altre, ha molto da dire davanti alle mutate condizioni dell'Europa di oggi, e ad essa secondo Bertalot si dovrebbero attingere nuove energie, con quello stesso stile di apertura che Pattaro delinea presentando la storia come un appello, nella risposta al quale si esperisce la libertà dell'uomo.

Anche l'intervento di Massimo Cacciari ha messo al centro il problema della libertà, ma esso si è configurato non come una presentazione del volume, bensì come un dialogo con don Germano, a partire dal libro. Più che semplicemente riesporlo, vale la pena allora di raccogliere la provocazione, e interloquire.

Il grande termine di confronto che Cacciari ha scelto è stato Barth e la sua proposta teologica - la cosiddetta "teologia della crisi" o "teologia dialettica" - , proposta che ha segnato profondamente il pensiero teologico del Novecento a partire dal primo dopoguerra. Cacciari ha preso le mosse da questo tema perché è lo stesso don Germano ad aver fatto - non solo ne *La svolta antropologica* - del teologo di Basilea uno dei suoi principali interlocutori. Da lui egli ha raccolto la critica alle "sintesi empie", al connubio tra divino e umano sancito da quel modo di intendere la fede e di essere chiesa che interpreta la relazione tra la sfera religiosa e la realtà sociale e civile, come se esistesse una *continuità* tra il piano del vangelo e quello del "mondo". In questa reazione, Barth sottolinea, con forza polemica che diventa sovente unilateralità, la "diastasi", la "crisi", la "dialettica", che intersecano il rapporto tra Dio e l'uomo provocando uno *hiatus* incolmabile. E' la teologia che definisce Dio come il "totalmente altro", e che tra i suoi indiretti ispiratori conta una personalità non meno intensamente polemica, come Kierkegaard. Recependo questo tratto barthiano, don Germano ha cercato di arrivare ad un cattolicesimo 'purificato', e di elaborare una teologia capace di rispettare la divinità di Dio, da una parte, e la libertà dell'uomo in quanto responsabile del suo mondo, dall'altra. Ma, considerato esclusivamente in questa sua dimensione polemica, l'apporto di Barth può valere solo come correttivo, come strumento *destruens*; don Germano è troppo attento alla storia-storicità per non vedere che esso deve essere abbandonato, se si vuole affrontare il compito *construens* della riflessione teologica. Per questo, nel suo volume, gli accenni espliciti a Barth sono prevalentemente critico-negativi, anche se proprio Barth costituisce uno dei cardini su cui si impianta la sua teologia.

Questa lettura è stata sostanzialmente recepita da Cacciari, e insieme ad essa anche la critica di Pattaro a Barth: che cosa resta della storia, e con la storia, della politica, della cultura, del civile, nell'impegno del cristiano a condurre

un'esistenza conforme alla sua fede, se Dio è totalmente altro? Quel Dio che è totalmente altro, non è in fondo troppo uguale all'uomo se, proprio come l'uomo, resta determinato, *confinato* in un ruolo, in una qualità, in una funzione, sia pure quella della totale alterità? Non è egli dunque libero tanto poco quanto l'uomo, e pertanto incapace di liberare? Barth compie un errore logico, ha sostenuto Cacciari, quando dimentica che la totale alterità comprende necessariamente in sé la *communio*.

Fin qui Cacciari e Pattaro concordano nella loro critica a Barth. Ma questa convergenza è dovuta ad un comune fraintendimento. Poiché danno rilievo esclusivamente alle formulazioni critico-negative (per la verità quantitativamente preponderanti) con cui Barth scende in campo, sfugge ad ambedue che per il teologo di Basilea l'esser diverso di Dio, la sua totale alterità è alterità divina proprio perché e solo perché Dio è capace di essere l'uguale, con sé e con gli altri; e reciprocamente, solo perché Dio è totalmente uguale a se stesso (e altro dall'uomo) egli può essere diverso da se stesso (e uguale all'uomo) senza diventare altro da sé. L'essere di Dio è per Barth autonomo, indipendente, a sé stante, ma è contemporaneamente evento, relazione al tempo e agli altri (*L'essere di Dio è nel divenire* si intitola per l'appunto l'acuto commento alla dogmatica barthiana di cui è autore Eberhard Jüngel). Questa linea è vicina a Hegel il cui nome Cacciari ricordava assieme a quello del Cusano per il decisivo apporto dato allo sviluppo del pensiero dell'alterità di Dio; ma si distingue da Hegel, perché l'alterità, come la concepisce Barth, è piena solo in quanto indica la *possibilità* dell'essere diverso, e dunque la libertà di Dio. L'esser-per-altri di Dio non discende dalla dialettica del suo essere, che il pensiero filosofico avrebbe il compito di comprendere nella sua necessità, ma è evento contingente noto all'uomo solo in quanto si è realizzato ed è stato comunicato nella rivelazione; esso è irrevocabile perché ad esso Dio si è deciso, facendo corrispondere al proprio essere-in-relazione *ad intra* (il rapporto di amore trinitario tra Padre, Figlio e Spirito), l'essere-in-relazione *ad extra*, verso il mondo e l'uomo; ma non per questo, per il fatto cioè di essere irreversibile, tale essere-per-altri è necessario in radice. Questo pensiero viene invero sviluppato sistematicamente solo nella *Kirchliche Dogmatik*, dove Barth mostra come l'essere-per-altri non costituirebbe una relazione nuova offerta all'uomo se non fosse libero, e insiste, nel paragrafo 28, sulla definizione di Dio come "colui che ama nella libertà". Ma le sue premesse sono già riconoscibili chiaramente nelle opere giovanili, a patto che queste non vengano lette a partire dalla seconda edizione della *Lettera ai romani* (considerata normalmente in Italia l'opera prima di Barth, anche se pubblicata nel 1922), ma a partire dagli scritti precedenti, i veri *primi* scritti di Barth, come la conferenza di Tambach o i discorsi socialisti (tra i quali in primo luogo *Gesù Cristo e il movimento per il socialismo*, del 1911), assieme ai quali la seconda edizione della *Lettera ai romani* costituisce una tappa di un lungo itinerario. Solo se vista in questo itinerario, l'opera più fortunata di Barth manifesta il carattere di polemica contro la visione neoprotestantica e svela, oltre a quello negativo, anche l'intento positivo da cui è animata, quello di demolire bensì le cattive analogie e i cattivi legami, ma al solo scopo di individuare un nuovo legame tra Dio e

l'uomo, una nuova visione della rivelazione, che permetta all'uomo di essere uomo e a Dio di essere Dio, nella relazione reciproca. Per questo Bonhoeffer sosteneva che il Dio di Barth è "totalmente trascendente e totalmente immanente". Nella storia - afferma Barth a Tambach (1919) - esistono *similitudini, parabole* del "totalmente altro": queste formule paradossali, apparentemente contraddittorie, che ipotizzano un momento di convergenza tra diversità e somiglianza, mostrano che il problema non è quello di *abolire* l'analogia, ma di pensarla in termini che non compromettano la purezza dell'idea di Dio, il che comporta per Barth, in modo tipicamente calvinista, anzitutto il rispetto della sua signoria. Questo problema egli cerca di risolverlo spostando l'analogia dall'ambito dell'ontologia a quello dell'attualismo, facendo in modo cioè che l'analogia stessa sia pensabile non come un dato oggettivo, ma solo come un atto, un evento, come una realtà che l'uomo non può mai avere nelle sue mani, e che tuttavia nella storia lascia delle impronte, dà vita a delle linee, a dei segni; una realtà che deve essere sempre attesa e invocata, come la manna, che andava raccolta ogni mattina nuovamente, e non si lasciava accumulare e che tuttavia, nella fede, diviene dono quotidiano, continuo e certo.

Cacciari ha formulato poi una seconda obiezione di fondo, ancora sul tema della libertà, che colpiva questa volta tanto Barth che Pattaro, ed è quella della libertà della storia, dell'apertura del suo corso e del suo esito escatologico ad ogni soluzione, anche quella negativa del trionfo del non senso. Resta questa libertà, se la redenzione è già indefettibilmente decisa nella storia di Cristo coronata dalla sua resurrezione? se la promessa è anche "anticipazione"? All'uomo resta forse soltanto di "completare" la passione di Cristo, senza poter incidere sul segno dell'esito finale, già deciso sulla croce? L'obiezione coglie nel segno, perché per Barth, come per altro già per Kierkegaard e, credo, anche per Pattaro, la domanda di Lc 18,8 ("ma il figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?") riguarda la risposta degli uomini, che può essere negativa, ma non il senso della storia di Dio con l'uomo. La risposta più pessimista, quella di Kierkegaard (che su questo passo toma frequentemente negli scritti dell'ultimo periodo), consiste nel leggere la storia del cristianesimo come progressiva degenerazione dall'originario, dato che gli uomini spacciano per fede cristiana qualcosa che sempre più radicalmente si allontana da essa, ma ciò non toglie la permanente possibilità della conversione e, attraverso di essa, la permanente possibilità per l'uomo (per il "singolo", dice Kierkegaard) di decidere positivamente il proprio destino per l'eternità. La porta resta aperta, anche se nessuno dovesse oltrepassarla. La risposta alla domanda della libertà come rischio del non senso non può essere qui allora, mi pare, che quella di portare in sé come presente ciò che è già passato, cioè condividere l'esperienza dei discepoli di Emmaus, prima che essi riconoscano nell'ignoto viandante il Cristo, l'esperienza del disorientamento dopo la morte e prima della resurrezione; si tratta cioè, come diceva proprio Barth davanti alla crocefissione di Grunewald, di "far sosta" davanti alla croce prima di girar pagina e di contemplare la resurrezione. Questo è un punto critico, e forse il punto critico della fede cristiana, se essa vuole fondarsi coerentemente sulla storia di Gesù che ha salvato l'umanità condividendo di quest'ultima ogni do-

lore, e perciò - come potrebbe essere diversamente? - in primo luogo la disperazione, che è il dolore tipicamente umano. Ma qui mi pare emerga necessariamente la differenza del discorso del filosofo da quello del teologo. Pattaro ha mantenuto sempre aperto il confronto con ogni espressione della cultura, e anzitutto con la filosofia, ma il suo discorso è esplicitamente e coerentemente teologico, dunque, è un *actus reflexus* - e, sia detto a suo merito, lo è in modo più chiaro che in molti altri teologi - cioè un atto "secondo", a partire da una realtà prima, già presente, che è la realtà aperta dalla fede in quanto accoglienza della liberazione offerta agli uomini nell'evangelo. La *cura prior* del teologo non è quella di tener desta la domanda sulla *libertà*, ma quella di render conto di una *liberazione*

ricevuta (e sempre da ricevere) e di *conseguenza* interrogarsi sulla libertà, così come l'impegno di Anselmo di "erigere mentem ad contemplandum Deum" è proclamato dopo l'invocazione e la preghiera, che sono per lui tutt'altro che gesti retorici compiuti per riguardo alla propria qualifica professionale. Nella consapevolezza di questa differenza può avvenire il dialogo tra il teologo (credente?) e il filosofo (pagano?), che laddove spirito apologetico, proselitismo, narcisismo ed altri analoghi umani impedimenti siano se non debellati almeno portati a coscienza ed elaborati, può aprire grandi spazi d'intesa, ma che non può dimenticare la differenza nelle priorità determinata dalla cura che anima ciascuno e di cui ciascuno è chiamato a rispondere.



DALLA BIBLIOTECA

PROPOSTE DI LETTURA

FITZMYER JOSEPH A., *Luca teologo, aspetti del suo insegnamento*, Queriniana, Brescia 1991, pp. 192, L. 22.000.

La tradizione che riconosce nel discepolo di Paolo, di nome Luca, l'autore del terzo Vangelo e degli "Atti degli Apostoli" è sostenuta da fonti risalenti alla fine del II secolo. In particolare Ireneo afferma: "Luca ... compagno di Paolo ha esposto in un libro il vangelo predicato da lui..." (*Adv. haer.* 3,14,1).

Ma anche ulteriori informazioni ci vengono offerte da queste fonti, come quella che Luca fosse un collaboratore di Paolo, forse medico, e che padroneggiasse bene la lingua greca. Questi elementi non servono però a rafforzare il valore della tradizione, ma semmai la indeboliscono, in quanto che un lettore attento e non privo di un pizzico di creatività può averli ricavati dallo stesso Nuovo Testamento.

I passi che possono aver portato Ireneo e altri alla conclusione che l'autore degli Atti dovesse essere cercato tra i compagni di viaggio e i collaboratori di Paolo sono quelli dello stesso libro degli Atti, che la critica sinteticamente indica ormai come le "sezioni-noi": in questi passi (At 16,10-17; 20,5-15; 21, 1-18; 27,1-28,16) senza motivo apparente la narrazione cambia improvvisamente dalla terza persona alla prima persona plurale. Ad "essi" si sostituisce il "noi".

Sorprendentemente questi passi si riferiscono a viaggi per mare e formano quasi un itinerario senza interruzioni: da Troade a Filippi, da Filippi a Mileto, da Mileto a Cesarea, mentre l'ultimo parla del viaggio da Cesarea a Roma.

Anche la prova più forte nelle mani di quanti negano che l'autore del terzo vangelo e degli Atti possa essere quel Luca, collaboratore di Paolo, di cui si parla solo in alcune lettere paoline (Fil 24; Col 4,14; 2Tm 4,11) è interna allo stesso testo biblico. Il "Paolo" degli Atti è diverso dal "Paolo" delle lettere: diverso è soprattutto il suo linguaggio e la sua teologia. L'autore degli Atti insomma dimostrerebbe di non conoscere le lettere paoline.

Sui termini della questione dell'attribuzione lucana ritorna nel primo capitolo del suo libro del 1989, recentemente tradotto e pubblicato con ammirabile tempismo dalla Queriniana, Joseph A. Fitzmyer: *Luca teologo, aspetti del suo insegnamento*.

L'esegeta, professore emerito di studi biblici nell'Università Cattolica d'America, è noto anche al pubblico italiano per essere uno dei curatori del *Grande Commentario Biblico*

pubblicato, sempre dalla Queriniana, nel 1973 (l'originale è del 1969).

Ma l'attenzione che merita l'opera non è dovuta solo al valore e alla fama dell'esegeta, ma anche al fatto che l'autore è un noto studioso del Nuovo Testamento e del vangelo di Luca in particolare. Su questo ha pubblicato un commento ponderoso nella celebre collana Anchor Bible - di cui però nessun editore italiano si è ancora reso benemerito divulgatore -: *The Gospel according to Luke. Introduction, Translation and Notes* (AB 28, 28a), Doubleday, Garden City, NY 1981, 1985, pp. XXVI+1642.

Quale il rapporto allora tra le due opere su Luca? E' forse quella recente una riduzione a livello popolare e divulgativo del più voluminoso commento? Come lo stesso autore chiarisce nell'introduzione, gli otto capitoli in cui è suddiviso il libro non sono altro che, opportunamente riveduti, i testi di otto lezioni su argomenti lucani tenute all'Università di Oxford durante il secondo trimestre dell'anno accademico 1986-87. Si spiega così la caratteristica dell'opera, che alla serietà scientifica dell'approfondimento dei problemi unisce uno stile di esposizione agile ed immediato, tipico delle conferenze.

Ma accanto a questo pregio il lavoro di Fitzmyer vanta anche quelli, un po' rari nel settore, di evidenziare in modo sintetico i grandi temi dell'opera lucana sempre nella loro distinzione dalle altre parti del Nuovo Testamento, nonché di aggiornare senza pesantezze il lettore sui problemi oggi oggetto di dibattito e ricerca.

Come egli stesso riconosce: "... i dati del commentario sono spesso disposti in maniera frammentaria, considerata la struttura di un commento e delle note che esso contempla. Qui ho cercato invece un approccio più sintetico e globale ad alcune tematiche" (p.8).

Sulla questione della paternità lucana il nostro autore si schiera dalla parte della tesi tradizionale, ma, dopo una equilibrata ed esauriente esposizione delle prove a favore e contro di essa, accoglie anche l'argomento più consistente nelle mani degli avversari, cioè la mancata conoscenza da parte di Luca dell'opera di Paolo.

"Nel 1950 P. Vielhauer ha scritto quel suo articolo destinato a suscitare una così vasta risonanza: *Zum Paulinismus der Apostelgeschichte*, nel quale ha mostrato quanto quanto il Paolo degli Atti differisca dal Paolo delle lettere autentiche. Vielhauer ha elencato differenze di idee in quattro settori cruciali: la teologia naturale, la legge mosaica, la cristologia e l'escatologia. (...) Le sue conclusioni sono state accolte in linea generale e (...) grazie a ciò ci siamo resi conto che

l'immagine di Paolo in Atti differisce alquanto da quella dell'apostolo e della sua teologia quali si trovano nelle sue lettere autentiche" (p.13).

Ma allora come conciliare questa non-conoscenza con la figura tradizionale del collaboratore fedele? Fitzmyer avanza a questo punto l'ipotesi che Luca non fosse stato quel "... compagno inseparabile (di Paolo), come vorrebbe farci credere Ireneo, ma un suo collaboratore e socio saltuario" (p. 28), in maniera così da aver conosciuto e ammirato il grande apostolo, ma da essere rimasto poi sostanzialmente ai margini della sua attività. Come unico sostegno a questa ipotesi vengono portati proprio quei "misteriosi" passi che formano le sezioni-noi.

L'autore considera i tentativi di soluzione che fino ad ora sono stati dati al problema, in particolare quelli che considerano l'esistenza di un genere letterario dei viaggi per mare, il quale avrebbe richiesto l'uso di un "noi" narrativo (per la situazione del dibattito in corso e una bibliografia relativa si veda anche: S. Schneider, "Gli Atti degli Apostoli" in *Commentario Teologico del Nuovo Testamento*, Brescia 1985, I, pp. 124-132).

L'autore degli Atti avrebbe avuto a disposizione degli itinerari di navigazione o forse dei diari di bordo, eventualmente anche di apostoli, di cui avrebbe inserito dei passi nella sua opera; oppure si sarebbe adeguato con la propria prosa allo stile dei racconti di navigazione. Fitzmyer non trova soddisfacenti queste soluzioni e non vede quindi necessario rinunciare al contenuto storico di quei passi: se solo in quei brani si usa il "noi", ciò significa che solo in quei momenti Luca, l'autore dell'opera, era vicino all'apostolo Paolo.

E proprio l'esame attento delle località toccate in quei passi porta Fitzmyer a delineare la sua ipotesi: Luca ha accompagnato Paolo da Troade a Filippi nella metà del suo secondo viaggio missionario, cioè verso la fine del 50 d.C. Ha ripreso la compagnia di Paolo da Filippi a Mileto e poi verso Cesarea alla fine del terzo viaggio missionario probabilmente nella tarda primavera del 58 d.C. Ora "... il periodo 50-58 è precisamente il tempo in cui Paolo combattè le sue battaglie contro i giudaizzanti e le fazioni carismatiche di Corinto e nel quale scrisse la maggior parte delle sue lettere importanti" (p. 12). Così Fitzmyer riesce a spiegarsi il perché Luca non conoscesse il messaggio paolino.

Ma in questo modo il problema si complica: dov'era Luca in quel periodo di circa otto anni e cosa faceva?

Perché non avrebbe seguito per così lungo tempo Paolo? Egli suggerisce che, se Luca ha lasciato Paolo a Filippi e da lì riprende il viaggio, ciò potrebbe significare che Luca è rimasto a Filippi quale collaboratore e continuatore dell'opera paolina. L'autore si rende ad ogni modo conto come l'ipotesi sia piuttosto macchinosa e possa sembrare a qualche lettore non del tutto soddisfacente; e non si nasconde inoltre i nuovi interrogativi che essa viene a introdurre, come la mancanza di ogni evidente legame tra i contenuti della lettera ai Filippesi e il libro degli Atti.

La breve esposizione della via seguita su questa questione dal nostro esegeta ci ha forse lasciato intuire come la lettura di questo non riservi alla fine sorprese. Anche un lettore quasi digiuno di scienze bibliche non avrà quasi mai da riportare scossoni sgradevoli: Fitzmyer riesce ad aggiornare e insegnare sostenendo in modo equilibrato e rispettoso un patrimonio tradizionale.

Così come nella seconda conferenza-capitolo, "Problemi nei racconti lucani dell'infanzia", in cui si esamina la storicità dei racconti, dove l'esegeta mette in evidenza sia le concordanze-discordanze con i paralleli di Matteo che la loro struttura interna, ma anche e soprattutto esplora la loro

valenza teologica. Particolarmente interessante il lettore potrà trovare il secondo paragrafo del capitolo: "Il carattere e obiettivo di Lc 1,26-38: si tratta di una missione mariologica o di una identificazione cristologica?".

Tra i rimanenti capitoli, che offrono come dei percorsi ideali per leggere in modo trasversale l'intero vangelo di Luca (il terzo sul ruolo di Maria nella storia della salvezza lucana, il quarto su Giovanni Battista tra la storia e le diverse tradizioni sinottiche, il quinto sul discepolato come novità cristiana e in particolare nella tradizione lucana) si raccomanda la lettura degli ultimi tre.

Se il titolo del quinto è "Satana e i demoni in Luca-Atti", in effetti l'autore coglie l'occasione per affrontare due temi: il primo è quello dell'interpretazione della pagina sulle tentazioni di Gesù, mentre il secondo è quello di prendere posizione sulla discussa questione della divisione lucana in tre tempi di tutta la storia della salvezza.

Il primo si protrarrebbe da Adamo a fino alla vittoria di Gesù sul demonio nell'episodio delle tentazioni. La successiva vita pubblica di Gesù, contrassegnata dalla continua vittoria sui demoni, fino al momento della passione, costituirebbe il secondo. Il terzo infine si protrarrebbe da quel momento per tutta la storia della chiesa fino alla parusia: in questo la potenza del demonio può ancora vincere.

Per i più sensibili ai problemi ecumenici va consigliata la lettura del settimo capitolo su "Il popolo ebraico e la legge mosaica in Luca-Atti": si ripropone qui la questione se per Luca la chiesa sia "il nuovo Israele", che sostituisce il popolo dei figli di Abramo secondo la carne, oppure se la chiesa, che nasce giudaica ed è parte dell'Israele storico, sia l'Israele purificato e restaurato.

Fitzmyer confessa a questo proposito: "Ho scritto una volta come Atti faccia pensare veramente che il gruppo cristiano guardava a se stesso come al nuovo Israele (...), ma oggi dovrei riformulare l'espressione e parlare più adeguatamente dei cristiani come parte dell'Israele ricostituito" (p. 152, nota 18).

Nell'ultimo capitolo dal titolo: "Oggi sarai con me in paradiso (Lc 23, 43)", dopo aver esplorato il significato dell'episodio, l'esegeta affronta il problema del significato della morte in croce di Gesù al confronto con la teologia di Paolo. Pur riconoscendo la superiorità espressiva della teologia della croce paolina, Fitzmyer mette bene in luce la presenza degli analoghi concetti lucani all'interno della veste narrativa.

In modo analogo poi nel terzo paragrafo del capitolo vengono esaminati il significato per Luca della risurrezione e della ascensione di Gesù, nonché le analogie esistenti tra i termini di glorificazione, esaltazione, innalzamento, risurrezione e ascensione.

La mancanza del testo originale a fronte può in qualche caso far sorgere il dubbio se sia lo stile dell'esegeta, di solito limpido ed efficace, ad essersi intorpidito oppure ciò sia dovuto a una distrazione del traduttore o del copista; segnaliamo tra l'altro a p.16: "Eppure, anche contestando la datazione del Canone Muratoriano al secondo secolo, la tradizione del secondo secolo sulla paternità lucana del terzo vangelo e degli Atti, ridotta a quello che salvo di essa, non dipende soltanto da questo elenco canonico, poiché - indipendentemente da esso - c'è la testimonianza di Ireneo e di Tertulliano, ed esiste ora la prova del titolo, *euanghelion katà Lukan*, nel Papiro Bodmer XIV, pubblicato soltanto nel 1961."

A p. 76 esiste una contraddizione tra il testo e le note sui motivi attribuiti da Giuseppe Flavio al re Areta IV per la sua guerra contro Erode Antipa.

A proposito dell'episodio della purificazione del tempio (p.

82) si dice: "Identificando se stesso con Giovanni Battista, il predicatore-riformatore, Gesù avrebbe...", ma forse si voleva dire "Assumendo il ruolo di ..." o un'espressione equivalente.

Si cita At 4, 24-30 (p. 111) per dire come la preghiera e l'elemosina fossero due tratti della pietà ebraica adottati dai discepoli cristiani, ma altri passi sarebbero stati sicuramente più congrui.

A p. 129 si afferma: "Tre di questi passi che menzionano Satana si trovano in 4,13 e 22,3", ma certamente si voleva dire: "si trovano tra 4,13 e 22,3".

Infine a p.147 si trova: "...la legge d'Israele è anche segno di distruzione tra Giudeo e Non-giudeo"; è sperabile che si volesse dire "segno di distinzione".

Paolo Inguanotto

NOVITA' IN BIBLIOTECA

HANS JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1990, pp. XXXII-292, L. 45.000.

Mano a mano che, in questi ultimi anni, l'attenzione dell'opinione pubblica era richiamata, spesso per motivi tragici, sulla difficile situazione dell'ambiente, venivano avanzate da più parti richieste per approfondire le problematiche etiche relative allo sviluppo tecnologico e ai suoi costi. Molto lentamente, salvo qualche eccezione, con poco interesse, la filosofia ha partecipato alla discussione, nonostante la richiesta riguardasse i contenuti tipici della filosofia pratica, ovvero quella che è stata spesso considerata la più "vera" filosofia.

Hans Jonas - e questo volume in particolare - rappresenta una delle eccezioni più interessanti, e l'interesse consiste soprattutto nel fatto che, anziché limitarsi a proporre valori oppure soluzioni ai problemi, egli spinge la sua analisi fino a ricercare i motivi per i quali l'etica sembra non essere più in grado di orientare l'agire tecnico-produttivo dell'uomo. In questo modo Jonas si assume un compito genuinamente filosofico: quello di indagare quale pensiero stia alla base di tale impasse.

Innanzitutto, l'etica moderna è fondamentalmente antropocentrica: è cioè viziata dallo stesso "peccato originale" che colpisce la tecnica - in altre parole, la convinzione che l'uomo sia principio autosufficiente del giudizio di valore e sia perciò *faber ideatore* e costruttore non solo di un mondo di cose e di prodotti del lavoro artigianale e industriale, ma anche di un sistema di principi e di valori. Al fondo dell'etica moderna troviamo perciò l'immagine di Prometeo liberato che indica simbolicamente il dominio tecnico dell'uomo sul mondo e su se stesso.

In secondo luogo, l'etica moderna ha sempre pensato i concetti di diritto e di dovere come legati da una relazione di reciprocità, che rispecchia il presupposto di una comunità di soggetti etici titolari di diritti, in cui l'agire di ciascun soggetto individuale è sempre valutabile per rapporto all'esistenza e ai rapporti altrui. Ora, invece, lo smisurato sviluppo delle possibilità tecniche ha spezzato l'immediatezza di questa relazione: ci troviamo a chiederci se ciò che stiamo facendo ora possa avere qualche eventuale effetto catastrofico per le generazioni future e quali eventualità possano rendere effettivo o meno questo rischio. Ci troviamo perciò di fronte a due dati - soggetti non-ancora-esistenti ed effetti possibili

ma non-ancora-reali - che non rientrano nelle categorie concettuali dell'etica moderna.

Di fronte a ciò la filosofia deve, secondo Jonas, assumersi un impegno radicale: una nuova fondazione dell'etica. Per assolvere questo compito occorre innanzitutto una "euristica della paura": assumere l'ipotesi che l'umanità scompaia dalla terra per effetto delle conseguenze dello sviluppo come effettivamente possibile anche solo perché teoricamente non escludibile. In questo modo lo studio delle condizioni di possibilità di questa ipotesi dovrebbe condurre al rovesciamento della principale categoria etica: non si tratta più di prescrivere un agire, ma un non-agire; un'etica quietiva che prescrive di astenersi da tutto ciò che potrebbe avere come conseguenza, anche solo probabile, la catastrofe.

Ne nasce così l'imperativo etico fondamentale: "non si deve mai fare dell'esistenza o dell'essenza dell'uomo globalmente inteso una posta in gioco nella scommessa dell'agire". C'è un'evidente eco kantiana dietro a questa formula, ma, nell'impegno di fondazione che si è assunto, Jonas mette in gioco tutto il patrimonio classico della tradizione filosofica. Così Aristotele e Spinoza stanno sullo sfondo del problema successivo, quello di fondare l'imperativo etico: in un'epoca in cui l'esistenza dell'uomo non è più semplicemente un dato ma è drammaticamente rimessa in discussione, occorre "giustificare il dover-essere dell'uomo". Qui Jonas richiama la necessità di una fondazione ontologica dell'etica (ponendosi così controcorrente rispetto a gran parte del pensiero moderno): un'ontologia che si incentri sull'autoaffermazione dell'essere rispetto al nulla.

La domanda posta da Leibniz - "Perché esiste qualcosa e non piuttosto il nulla?" - conduce ad una risposta che scopre un nuovo senso dell'essere, in cui l'essere stesso diventa un valore, in quanto pone se stesso in assoluto come "migliore" rispetto al non-essere. L'analisi fenomenologica della natura e in particolare della struttura e della fisiologia (!) degli esseri viventi conferma che l'essere si manifesta attraverso una "pulsione originaria", una pulsione a perpetuare la sua presenza. Nei fenomeni della vita (vieppiù nell'uomo che ne è la forma più sviluppata) si manifesta il "lavoro teleologico" con il quale l'essere, ponendosi come fine assoluto, spinge la pretesa all'esistenza che sostiene tutti gli organismi viventi. Conservare l'esistenza della propria specie non è perciò per l'uomo solo uno scopo dettato dall'interesse immediato oppure inquadrabile in una visione utilitaristica, ma è il dovere che gli discende dall'affetto metafisico del mondo: un vero e proprio "comandamento ontologico"; sottrarsi ad esso, prima ancora che una colpa immediatamente morale perché mette in pericolo la vita altrui, significa una colpa metafisica, quella che il mondo classico ha sempre considerato come la *ybris* più grave: alterare l'ordine dell'essere. E' questa la responsabilità, metafisica ed etica insieme, che l'uomo deve assumersi.

A questa "dottrina dei principi" segue poi, nel volume, un'analisi critica delle forme politiche adeguate rispetto a questa nuova etica. E qui, in un'appassionata critica al principio dell'utopia - in particolare ad Ernst Bloch - Jonas lascia intendere che solo il platonico ritorno ad un platonico governo dei saggi potrebbe fornire qualche soluzione: una dichiarazione di sfiducia verso la tradizione democratica o una *extrema ratio* dettata dalla gravità del momento? Di sicuro Jonas constata che i sistemi politici storicamente esistenti, pur nella loro a volte inconciliabile diversità, stanno tutti dalla stessa parte rispetto alla catastrofe della biosfera, avendo ognuno la propria parte di errori e di colpe. Rimane che, se la democrazia nella tradizione occidentale si accompagna inestricabilmente all'immagine del Prometeo liberato, l'incombere della catastrofe impone ora di "mettere

le briglie" alla euforica galoppante avanzata scatenata da quella liberazione, di cui anche il marxismo è figlio. Da ultimo un'annotazione di particolare interesse per chi si interroga su questi temi da cristiano. Due accenni, brevi ma che si aprono su profonde prospettive teoriche, nei capitoli d'apertura e nella conclusione, pongono tutto questo discorso sotto il segno della secolarizzazione: la civiltà della tecnica è andata sviluppandosi parallelamente alla scomparsa del sacro e il vuoto etico denunciato da Jonas è dunque pienamente una situazione "secolarizzata". In una civiltà, come quella passata, in cui la religione fondava l'etica, il problema non si sarebbe neppure posto: se Dio governa il mondo, Prometeo sta in catene e il dover-essere dell'uomo non è in questione! Per questo, ora che si apre il pericolo mortale per l'umanità, il principio etico della responsabilità deve trovare un pendant in un nuovo senso del sacro, che proclami l'invulnerabilità dell'essere e che imponga un sentimento di "rispetto per l'essere", presente in ogni cosa, in ogni vita. L'uomo che riconosce questa sacralità dell'essere assumerà, come forma propria di questa "pietà" religiosa, la "cura" per un altro essere, soprattutto quando la sua invulnerabilità sia messa in discussione. Anche al di là delle assonanze con le parole di Heidegger - che tanto già interessano la teologia - queste tematiche sembrano contenere spunti preziosi in relazione all'attuale dibattito filosofico-teologico sulla secolarizzazione e sul superamento della onto-teo-logia.

Marco Da Ponte

ANNAMARIA RISPOLI FABRIS, *Icone su vetro nella pittura contadina transilvana. XVIII - XIX secolo*, Marsilio Editori, Venezia 1987, pp. 141, L. 60.000

Fatte oggetto di aste televisive e commercializzate in improbabili imitazioni, anche le icone devono ormai fare i conti con la diffusione consumistica. Formule iconografiche sedimentate attraverso i secoli, tese ad esprimere una originale esperienza religiosa, rischiano così di disperdersi nel chiacchiericcio diffuso prima ancora di venire comprese o assimilate come autonome testimonianze culturali. Tanto più appaiono meritori i testi che affrontano temi precisi, nitidamente definiti; dopo la loro lettura, le opere sono meno circondate da una astorica atmosfera di esotica sacralità ma ci concedono, in cambio, una esperienza più informata e consapevole.

Con questo suo *Icone su vetro nella pittura contadina transilvana*, Annamaria Rispoli Fabris raggiunge questo obiettivo fin dalle prime pagine. Le piccole lastre di vetro dipinto, prodotto artigiano di una popolazione costretta a

secoli di sottomissione, si offrono alla nostra esperienza con un impatto immediato che ci interroga e coinvolge. Il merito va, prima di tutto, alla introduzione storica; immergendoci nelle drammatiche condizioni sociali di produzione, avvicinandoci ai valori che questi oggetti rivestivano per un popolo angariato e costretto a secoli di analfabetismo, essa ci rende tanto più significative le ingenuità grafiche e le scelte coloristiche pur stilisticamente così coerenti. Possiamo scoprire con meraviglia - e l'autrice ce ne dà rapida ma puntuale indicazione (pp. 104-105) - quanto esse siano vicine ad ambiti estetici cui ci hanno ormai educato le correnti artistiche del nostro secolo; sono immediatamente riconoscibili, ma non meno toccanti, le suggestioni chagalliane (pp. 50-51).

Ancora più ricca è, tuttavia, l'esperienza offertaci dalle chiare note iconografiche che ci conducono, per esempio, a riconoscere negli astratti stilemi che si irradiano dal centro della croce una allusione ai quattro fiumi dell'Eden e nelle verdi espansioni trifogliate che ne concludono i bracci un diretto rapporto tipologico tra la croce di Cristo e l'albero di Adamo (pp. 90-93).

Su questo piano i suggerimenti e i possibili confronti con il patrimonio simbolico della nostra stessa tradizione figurativa si moltiplicano, tutti affidati alla avvertita attenzione di un lettore non frettoloso. Bisogna saper seguire la successione delle tavole - che molto correttamente ripropone le condizioni della fruizione devota seguendo le scansioni dell'anno liturgico - assimilando il coinvolgimento che ha guidato la ricercatrice. Esso ci viene rivelato a pieno nella scelta di chiudere il volume con una straordinaria interpretazione del "Giudizio universale" in cui la vita umana è rappresentata come il dilatato calvario di un popolo che sale una strada di emarginazione e storica persecuzione; nelle pagine precedenti egli ha spesso identificato la propria sofferenza con quella di Cristo, quando nelle scene della "Flagellazione" ha attribuito ai soldati la divisa dei Turchi invasori (pp. 84-85). In questa apocalittica pagina conclusiva, la rappresentazione si fa giudizio storico. Il dragone e la meretrice guidano verso la fiamma rigurgitata del biblico Leviathan una processione di atillati cittadini, di signore con tanto di ombrellino e orchestra di accompagnamento. I nostri contadini transilvani si sono invece inginocchiati davanti al Crocifisso per ricevere sulle spalle ognuno la propria croce e affrontare la ripida strada verso la dorata città celeste. Come ci insegnano le passate rivolte dei contadini transilvani e la recente storia polacca, in questo simbolo intensamente sovraddeter-minato una interiorizzata tradizione religiosa riesce a leggere anche la propria indipendenza politica e il proprio riscatto sociale.

Andrea Gallo

LETTORI A COLLOQUIO



Gentile Redazione del "Notiziario", da sempre ci siamo sentiti in sintonia con l'impegno ecumenico di don Germano Pattaro, nostro amato fratello e amico. Il "Centro di Studi Teologici" intitolato al suo nome ne ha raccolto la preziosa eredità, la biblioteca e soprattutto il suo pensiero, di cui cerca di proseguire l'indirizzo. Con sorpresa e preoccupazione quindi abbiamo letto nell'ultimo numero (Anno IV, n.2) l'articolo di Paolo Bettiolo "Sulla verità del Vangelo e l'unità della Chiesa". Nonostante la docta argomentazione dell'autore non pos-

siamo sottrarci al sospetto: a) che, per quanto si condanni l'eresia di Marcione, rimanga tuttavia una tendenziale svalutazione del Primo Testamento, tipica di molti nostri maestri teologici di una volta, eredi ancora di una tradizione ebraica antiggiudaizzante, per cui il Dio nei due Testamenti è sì lo stesso, ma contrapposto, e il Primo Testamento serve solo da sfondo al Nuovo Testamento. Qui basterebbe ricordare la parola di Gesù Mt 5,17 "Non sono venuto per abolire, ma per dare compimento". b) che dalla descrizione della Chiesa traspaia un modo di pensare statico, tipico del

mondo ellenistico, ma estraneo al pensiero biblico che è dinamico storico. c) che l'unità della Chiesa prospettata non sia altro che il modello tristemente noto di Cipriano "nulla salus extra ecclesiam", le cui caratteristiche sono uniformità, esclusivismo e quindi intolleranza. Queste osservazioni ci fanno capire, quanto sia arduo nelle nostre Chiese superare un certo modo di pensare superato da secoli, se non da millenni, di abitudine, e quindi quanto sia oggi indispensabile un coraggioso ripensamento della teologia, sulla base di un dialogo aperto con i fratelli ebrei e di un dialogo costruttivo ecumenico fra le varie tradizioni cristiane, pena la mancanza di credibilità.
I più cordiali saluti.

Frithjof Roch,
a nome anche di Jurg Kleemann

Ringraziamo gli amici della Chiesa luterana Frithjof Roch e Jung Kleemann per la fraterna confidenza che innanzitutto ci offre l'occasione di confermare, sgomberando il campo da ogni possibile equivoco, l'ispirazione ecumenica del Centro che, intitolato a don Germano Pattaro, è perciò istituzionalmente impegnato sulla strada dell'ecumenismo, come del resto è ampiamente documentato dall'apertura ecumenica sempre dimostrata dal "Notiziario". E, così sollecitati, siamo inoltre in grado di dissipare agevolmente e cordialmente le perplessità manifestate nella lettera.

a) Ci spiace moltissimo che l'articolo di Paolo Bettolo abbia dato l'impressione di svalutare il Primo Testamento. Probabilmente essa è dovuta all'assenza dell'avverbio "soltanto" nella frase che si dovrebbe leggere così: "la fede nell'uomo Dio suscitatore d'unità ora nel tempo del Regno e non più soltanto della promessa". E questo perché l'elezione d'Israele non è stata revocata nella sua funzione salvifica.

b) Non troviamo invece nell'articolo alcuna traccia di riferimenti alla filosofia greca o a quella ellenistica. Vi leggiamo solo richiami alla tradizione d'Israele nella confessione dell'unico Dio, che fonda l'unicità del popolo e la sua fede, e alla tradizione paolina della prima Chiesa cristiana in cui all'unico Signore corrisponde l'unica comunità vivificata dal suo Spirito: non c'è Chiesa di Pietro o di Paolo o di Apollo.

c) Ci pare infine che l'unità della Chiesa prospettata nell'articolo non abbia proprio nulla da spartire con l'uniformità, l'esclusivismo e l'intolleranza. L'Autore, come chiariva nella breve appendice, intendeva parlare dell'unità della Chiesa che si realizza nell'Eucarestia in cui sempre si raccoglie tutta l'assemblea dei battezzati e deprecava certe tendenze presenti nella Chiesa cattolica locale di "far selezione" dei partecipanti nella celebrazione eucaristica.

I problemi toccati nella lettera, comunque, potrebbero costituire argomento di un pubblico confronto: è anche nel dialogo libero, rispettoso e senza polemiche che si cammina insieme verso l'unità.



VITA DEL CENTRO

RIFLESSIONI IN MARGINE AL CORSO DI TEOLOGIA

CIELI NUOVI E TERRA NUOVA

Certamente tra le impressioni più forti che restano al termine del corso di teologia per una rilettura dei "Novissimi" vi è quella di una forte complessità, del tema e delle prospettive per affrontarlo. Non poteva, d'altra parte, che essere così: accanto alla dottrina "classica" in materia, si voleva, infatti, presentare la riflessione contemporanea, più attenta al confronto con tutta la pluralità di domande espresse dal nostro tempo.

Ma la pluralità sull'argomento ha radici assai più profonde, presenti già nella dottrina biblica - ampiamente presentata da don Romeo Cavedo - che, accanto alle immagini dei profeti, di una salvezza che si innesta nella storia degli uomini per salvarla e renderla davvero "Regno di Dio", scopre anche prospettive differenti. E' l'apocalittica, che presenta la necessità di una rottura, di una trasformazione radicale, perché l'azione innovatrice di Dio possa manifestarsi. Neppure la parola e le azioni di Gesù offrono un'immagine chiara del Regno, che resta attesa, dono che Dio liberamente offre ad ognuno ed all'umanità intera. Non va dimenticato, del resto, che Gesù non fa trattati di teologia: per parlare del Regno, in fondo, ha usato soprattutto le parabole e, d'altra parte, le Beatitudini, che pur offrendoci un'immagine della sua realtà, ci ricordano che il Regno trascende il nostro parlare.

Restano così distinte e, assieme, collegate le due prospettive su cui deve declinarsi la salvezza di Dio, quella personale e quella storica, che riguarda tutti gli uomini. Particolarmente ricca, in questo senso, è stata la presentazione che don Mario

Fini ha fatto della teologia di Metz, alla luce del capitolo ad essa dedicato nel testo di don Germano Pattaro *La svolta antropologica*. Metz ricorda con forza che la teologia non può privatizzare il cristianesimo, facendone una questione meramente individuale; è necessario invece aprire alla prospettiva della "speranza solidale nel Dio di Gesù Cristo", Dio dei vivi e dei morti, che prende sul serio e si fa carico di tutte le sofferenze della storia, specie quelle dei vinti, di cui spesso si perde persino il ricordo. La teologia, così, legge la fede dentro la storia, ma in una storia tenuta aperta dal futuro e dalla promessa di Dio, di cui facciamo memoria nel narrare la storia di Gesù, l'evento della sua morte e risurrezione.

Vicina a quella di Metz è la prospettiva del teologo evangelico Moltmann - delineata ancora da don Romeo Cavedo - che sottolinea in particolare l'importanza della croce, luogo di sofferenza che tocca, in profondità, l'essere di Dio; luogo in cui Dio stesso si coinvolge radicalmente nel cammino del mondo. Ma allora non è più possibile vedere il mondo e la storia come chiusi in sé, in una prospettiva statica: il dinamismo dell'estendersi del Regno riguarda tutti e tutto; è la creazione stessa che geme e attende il tempo del compimento. La speranza, come ha ben sottolineato il prof. Gianfranco Ferraresè - quella speranza che in Cristo ha saldo fondamento - diviene allora elemento imprescindibile della testimonianza cristiana, del messaggio che la comunità credente ha da offrire al mondo. D'altra parte Moltmann mette in guardia dal pensare come già compiute le promesse di Dio; il futuro è aperto: attendiamo ancora la rivelazione dei figli, attendiamo ancora la risurrezione dei corpi e la vittoria finale sulla morte, solo termine adeguato per la salvezza di Dio.

Ecco, allora, che ritrova spazio, in questo contesto, anche una riflessione più specifica proprio sull'esperienza e sul significato del morire, tema particolarmente caro alla dottrina

classica, ma che in questo quadro più ampio acquista un significato nuovo. Certo, non è nuovo l'annuncio fondamentale, quello della vittoria di Cristo sulla morte, fonte di gioia e di vita per tutti; tuttavia, come ha illustrato don Natalino Bonazza, vi sono oggi tentativi nuovi di comprendere meglio il nostro passaggio da questa vita all'"essere con Cristo" che ci prospettano le epistole paoline. Particolarmente significative sono, in questo senso le ipotesi di Boros, che vede la morte come istante privilegiato, per una scelta finale, che prende coscienza e riattualizza l'intera esistenza in un istante. Interessante anche la prospettiva di Rahner, il grande teologo tedesco, che delinea un modo nuovo di rapportarsi al mondo dell'"anima" dopo la morte, in una vita altra che ci viene da Cristo. In ogni caso, va sottolineata la grandezza e la prospettiva universale della volontà salvifica di Dio, che è per ogni uomo e per tutto l'uomo, nella sua unità vitale.

Orizzonti diversi, si diceva; eppure sembra di poter evidenziare alcune grandi direttrici comuni. In primo luogo

il desiderio, comune alle varie prospettive presentate, di una trattazione della morte che la strappi ad una prospettiva individualistica e spiritualistica. Si parla di morte, in teologia, sempre alla luce della promessa di salvezza di Cristo, che è, anche ed inseparabilmente, salvezza per l'uomo, per la storia e per il mondo. In questo senso, parlare della morte non significa dimenticare la concretezza del cammino in mezzo agli altri uomini; Teilhard de Chardin ricordava che la speranza cristiana deve anzi diventare fermento di vita e di impegno di giustizia. Accanto a questo l'esigenza di un dialogo e di un confronto costante col pensiero del nostro tempo, necessario per rendere credibile e comprensibile, anche in un mondo secolare, l'annuncio della speranza che il Vangelo ci offre.

Orizzonti ampi, non facili; il corso, del resto, voleva solo aprire delle prospettive, spunti di riflessione e di ricerca per il cammino di ognuno, per scoprire in modo più ampio le dimensioni della speranza che Cristo ci dona.

Antonella Bullo

NOTIZIE



RENZO FABRIS E IL DIALOGO EBRAICO - CRISTIANO

L'epoca in cui ci accingiamo a scrivere queste pagine non è né così prossima alla morte improvvisa di Renzo Fabris (avvenuta il 16 luglio scorso) da essere dominata solo dall'incredula emozione, né da essa sufficientemente lontana per poter ricostruire, con il sufficiente distacco, tutti gli aspetti di una personalità destinata a restare punto di riferimento imprescindibile per chiunque si accingerà in Italia a tracciare la storia del dialogo cristiano-ebraico e della riflessione cristiana sul popolo di Israele. La distanza intermedia in cui si collocano nulla però toglie al profondo rimpianto per un vuoto in definitiva davvero impossibile da colmare. Infatti anche nell'ipotesi, invero assai improbabile, che appaia qualcun altro capace, al pari di Fabris, di intervenire nel vivo delle questioni con tempestività instancabile, con equilibrata lucidità, con aggiornatissima documentazione, costui non potrebbe più, per definizione, presentarsi come un pioniere. Fabris invece lo fu, essendo stato tra i primissimi, a partire dagli anni immediatamente successivi alla chiusura del Vaticano II, a cogliere il significato complessivo della dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*.

Fabris non fu solo il primo presidente del SIDIC (*Sérvicé international de documentation judéo-chrétienne*), ma fu anche tra i primi ad avere l'intuizione, destinata a concretizzarsi in quasi trentanni di intensissima attività scritta e orale, della portata profondamente innovativa di *Nostra Aetate*. Caratteristica quest'ultima legata sia al fatto di essere suscitata dalla pressione della storia, sia alla constatazione di misurarsi con parole dirette tanto a fondare un nuovo modo di affrontare il rapporto con l'ebraismo, quanto ad incidere a fondo sull'identità stessa della Chiesa. Non a caso Fabris non si stancò mai di portare in evidenza il dato che la costruzione di un nuovo rapporto con il popolo ebraico ha richiesto da parte cattolica uno strappo di non poco conto, basti dire che, a differenza di tutti gli altri documenti conciliari, *Nostra Aetate n.4*, non ha potuto appellarsi ad alcun precedente insegnamento positivo conciliare, papale o tradizionale nei confronti degli ebrei. Lì si

stava entrando in un terreno del tutto nuovo, per questo un simile passaggio doveva riguardare la Chiesa *in toto*.

La chiarezza con cui è stata precocemente effettuata questa valutazione portò Fabris a comprendere rapidamente che per applicare realmente le indicazioni di *Nostra Aetate* si doveva, da un lato, cercare di calarle nella quotidianità e dall'altro tentare di andare oltre ad esse, e ciò non già per stravolgerle, ma al contrario proprio per recepirle pienamente. Quest'ultimo rilievo sarà ripreso più avanti; per ora indichiamo che al primo di questi due poli va ascritta la costante attività di polemista propria di Fabris, il quale si mostrò giustamente implacabile contro i pregiudizi così duri a morire ancora insiti nel modo di guardare agli ebrei. Antigiudaismo, popolo reietto, deicidio sul piano ufficiale sono termini ormai apertamente e definitivamente condannati, il loro influsso però è, purtroppo, tutt'altro che estinto; essi, attraverso metamorfosi più o meno grottesche, rispuntano a più riprese. L'occhio di Fabris fu attentissimo a cogliere al volo tutti i tentativi di dare una rinnovata credibilità a tali nefasti stereotipi, a denunciarli e smascherarli con la voce e con la penna. Un'attività non lieta, eppure indispensabile, come dimostra il fatto che essa dovette letteralmente prolungarsi fino all'ultimo.

Pur potendosi basare, anche in questo campo, su una ricchezza documentaria ineguagliata Fabris, a differenza di altre persone o gruppi mossi da intenzioni in una certa misura consimili, fu però ben consapevole di non potersi limitare all'aspetto della denuncia. Per recepire appieno lo spirito di *Nostra Aetate* bisognava impegnarsi anche nella ricerca. Alle spalle della dichiarazione conciliare vi sono gli avvenimenti, grandi e terribili, che il nostro secolo ha riservato al popolo ebraico, il documento non osò però menzionarli esplicitamente. Per rendere manifesto quanto era solo implicito e incerto Fabris iniziò allora a parlare di storia ebraica contemporanea. L'Israele assieme a cui bisogna camminare, infatti, non è solo quello antico o quello futuro, è anche quello presente. Non si possono perciò in alcun modo ignorare realtà come il sionismo, la Shoah, lo stato di Israele. Fabris dedicò a questi temi una costante attenzione, facendo per anni tesoro di ogni presa di posizione espressa da Chiese locali o da altre voci autorevoli affinché anche il vertice giungesse, infine, ad affrontare

senza reticenze simili ineludibili argomenti (fatto, parzialmente, avvenuto a partire dai *Sussidi* dell'85).

Il senso del costante ascolto della storia a lui proprio ha indotto Fabris a privilegiare lo scritto breve e immediato. Mentre gli articoli, le prefazioni, i contributi apparsi in svariate sedi sono moltissimi, non esiste infatti alcun suo libro di ampie dimensioni. Una delle ragioni di questa mancanza va attribuita proprio alla diuturna attenzione riservata alle cose che accadono. Ed è stata quest'ultima ad indurlo a privilegiare la forma breve e disseminata che ora renderà più lungo e paziente il necessario lavoro di raccolta della sua opera. Per questo, attualmente, un'elencazione di titoli risulterebbe in ogni caso irrimediabilmente parziale. Vi è poi un altro tratto caratteristico dello scrivere di Fabris: l'abbondanza delle citazioni. Le ragioni che lo indussero a tale scelta sono indubbiamente varie e su di essa hanno certo influito fattori legati alla formazione personale, eppure è ugualmente importante far notare come non esista praticamente alcuno scritto di Fabris in cui le citazioni non siano pressoché equamente divise tra autori ebrei e autori cristiani. Ciò naturalmente avveniva non già in base di un'aprioristica scelta programmatica, bensì per una ragione più profonda: le citazioni rappresentavano un modo effettivo per far entrare in dialogo ebrei e cristiani. Fabris non si riferiva tanto ai testi classici, si appellava piuttosto ad autori contemporanei (i quali in proprio potevano a volte citare i classici) e attraverso la sua mediazione quelle citazioni diventavano una vera e propria trama dialogica in cui ebrei e cristiani si trovavano fruttuosamente posti a confronto.

L'altro punto decisivo in cui bisognava essere fedeli allo spirito autentico della *Nostra Aetate* andando oltre alla sua lettera, si trovava nella presa di coscienza del fatto che il rapporto con Israele muta in profondità l'autocoscienza della Chiesa. In questo ambito va innanzitutto segnalata la lunga riflessione di Fabris affinché il superamento del proselitismo nei confronti di un popolo ebraico dotato di una permanente missione agli occhi di Dio e degli uomini, non coincidesse con un'abdicazione alla irrinunciabile testimonianza di Cristo richiesta alla chiesa. Tema improbo, sviluppato da Fabris riferendolo alle grandi certezze di fondo che ebrei e cristiani hanno un Padre in comune e che il superamento della loro divisione sarà affidato solo ai tempi messianici attesi, sia pure per vie diverse, tanto dai cristiani quanto dagli ebrei. Negli ultimi anni si era approfondita in Fabris la convinzione che un'importante chiave interpretativa a cui riferirsi, per indicare il modo in cui cristiani ed ebrei possono rapportarsi tra loro in questi tempi premessianici, fosse quello paolino della "gelosia" (uno dei non molti temi biblici a cui dedicò direttamente uno studio). In lui però il tema della "gelosia" era considerato bilateralmente: non solo i cristiani possono "ingelosire" gli ebrei, anche questi ultimi possono farlo nei confronti dei primi. Uno degli apporti più maturi del suo pensiero (cfr. *Notiziario* n. 3/4, 1989; 1/1990) consistette, significativamente, nell'indicare, proprio in virtù del riferimento indispensabile alla storia, come anche per gli ebrei il cristianesimo, via attraverso cui le genti sono giunte alla conoscenza del Padre comune, entrasse a far parte di diritto dell'autocoscienza ebraica, in quanto momento connesso alla missione universale di benedizione per le genti a cui è chiamato Israele. Dunque non sono solo i cristiani a doversi riferire agli ebrei, anche questi ultimi devono in qualche modo riferirsi ai primi, per questo gli uni e gli altri sono chiamati a "ingelosirsi" reciprocamente. Posizione quest'ultima di indubbia profondità e di grande respiro, anche se in essa traspare quel considerare la coppia "Israele-Chiesa" giudicata da certuni, maggiormente legati alla terminologia biblica, come uno dei limiti del pensiero di

Fabris.

Al termine di queste pagine è obbligo dire che se non è ancora giunto il tempo per giudicare storicamente il ruolo svolto da Fabris in favore del dialogo cristiano-ebraico e della riflessione cristiana sul popolo ebraico, è certo già il tempo sia per esprimere un profondo debito di riconoscenza nei suoi confronti, che per pronunciare per lui la grande espressione ebraica nei confronti di chi ci ha lasciato: "zikhrò le-verakhah", "la sua memoria sia in benedizione".

Piero Stefani

XXIX SESSIONE SAE

“CHI DITE CHE IO SIA?”

Sono ormai 29 anni che le Sessioni di formazione ecumenica del Segretariato Attività Ecumeniche (S.A.E.) - movimento laico ed interconfessionale fondato da M. Vingiani - sono un appuntamento fisso, un punto di riferimento per il dialogo tra i cristiani delle diverse confessioni e con il mondo ebraico. Anche quest'anno l'incontro, svoltosi come di consueto al Passo della Mendola, ha visto una partecipazione ampia (circa 550 persone), rappresentativa dell'intera realtà interconfessionale italiana, arricchita anche da esponenti del mondo ebraico, musulmano ed indù. Particolarmente stimolante il tema che, attraverso la domanda del Signore agli apostoli, intendeva porsi, in modo problematico, di fronte alla questione-Gesù.

Come ricordava nella relazione di apertura la presidente, M. Vingiani, l'argomento, complesso, ma anche estremamente ricco, non nasce come fatto isolato, ma si inserisce all'interno di un ciclo più ampio, a carattere specificamente teologico, che ha avuto inizio nel 1990 con la Sessione su "Parola e silenzio di Dio" (da segnalare gli Atti, usciti per le Edizioni Dehoniane Roma/Napoli) e che proseguirà anche nei prossimi anni. La scelta, infatti, è stata quella di porsi in sintonia con il lavoro su "Verso una professione comune di fede" che il Consiglio Ecumenico delle Chiese sta svolgendo sul Credo Niceno-Costantinopolitano, verificando convergenze e difficoltà ecumeniche alle radici della nostra fede.

Come ogni anno, le giornate della Sessione erano aperte da meditazioni bibliche, per articolarsi poi in relazioni, tavole rotonde, testimonianze e gruppi di studio e concludersi, verso sera con un momento liturgico (S.Messa, S.Cena, Vespro Ortodosso, ma anche liturgie ecumeniche libere e la presentazione del sabato ebraico). Già questo mostra la difficoltà di rendere ragione di tutta la ricchezza della sessione, in un riassunto che sarebbe forzatamente restrittivo, come pure di tentare una *reductio ad unum* della ricca varietà di prospettive espresse; meglio, piuttosto cercare di offrire alcune chiavi di lettura, alcune piste significative emerse in mezzo ai giorni.

Una prima, iniziale, ma tutt'altro che insignificante, è quella offerta dalla relazione di R. La Valle, attento ad individuare i nodi ed i cammini della ricerca di senso nel nostro tempo. Non si è trattato della rassegna di un sociologo, né di un'analisi filosofica. La Valle ha scelto, infatti, di tentare una lettura dei significati che emergono dall'esistenza di tre personaggi del nostro tempo, quasi ad affermare che non si dà alcun senso se non vissuto e testimoniato da un'*esistenza narrata*. Claudio Napoleoni, politico ed economista, Marianela Garcia, salvadoregna, martire assieme al suo popolo, Luigi Pintor, politico e saggista: personaggi diversi, ma accomunati da un'esistenza tutta donata, tutta vissuta per gli altri, per richiamare che "non vi è cosa più grande al

termine di una vita che chinarsi, perché un altro, cingendo il collo, possa rialzarsi (Pintor)".

E "narrativa" è stata anche la ricerca che si è indirizzata alla figura di Gesù, non per sminuire l'esigenza di scientificità (esemplare la relazione di R.Fabris, in questo senso), ma per evitare che essa lasci nell'ombra la verità che ci è offerta. Il primo dato, richiamato da numerosi relatori (rav.Kopciowski, E.Bianchi, P.Stefani), è quello dell'*ebraicità*: non è possibile vedere Gesù separato o contrapposto alla fede di Israele, che anzi per lui ha costituito l'ambiente vitale, ha dato forma al suo rapporto con Dio e alla sua preghiera. Il suo tono, talora polemico, con "i farisei", non eccede quello di una disputa tra le diverse scuole rabbiniche, né sembra possibile ricondurre alla figura del Gesù storico violazioni esplicite della Torah. Al contrario sembra realmente possibile affermare che il Dio di Gesù è lo stesso Dio di Abramo, padre di Israele.

D'altra parte, proprio attraverso la vicinanza ad Israele, emerge con forza la *singolarità* di Gesù, attraverso il suo modo di rapportarsi a chi gli è accanto, in primis alle donne (meditazione del past.Green), ma anche nella sua forte accentuazione escatologica: Gesù sembra essere stato l'unico ebreo dell'antichità che abbia annunciato la prossimità del Regno ed abbia chiamato ad una personale sequela della sua persona "per il Regno" (E.Bianchi). E d'altra parte, anche attraverso l'analisi delle reazioni dei suoi contemporanei appare chiara l'impressione forte suscitata da quest'uomo che viveva la propria esistenza in modo radicalmente donato, nell'obbedienza completa a Dio e nel servizio liberatore per i fratelli (Fabris). In questo senso la risurrezione si pone come conferma di questo stile di vita, di colui che ne è il soggetto, che diviene riferimento significativo per l'esistenza di tutte le genti.

Una tavola rotonda ha approfondito le diverse metodologie con le quali le confessioni cristiane hanno approfondito la figura di Gesù: attenta alla dimensione contemplativa e soteriologica l'ortodossia (p.Coman), più esplicito nella sottolineatura della distanza ermeneutica il protestantesimo, che richiama però con forza la necessità di un'affidamento totale nella fede (past.Rapisarda). Di particolare interesse il contributo del cattolico Molari, che ha rivendicato la necessità di una "cristologia epifanica", capace di una sottolineatura maggiore della storicità di Gesù, nella progressività e nella complessità di un reale cammino di fede, che proprio così rivela la particolarità assoluta di un rapporto con Dio forte e singolare.

Nella successiva tavola rotonda interreligiosa, sono state presentate invece le "reazioni" alla figura di Gesù da parte di un indù (Murthy), un musulmano (Fuad Allam), un ebreo (Luzzatto); comune la sottolineatura di un fascino e di un'attenzione tutta positiva, come pure l'affermazione dell'importanza di un confronto che scenda davvero in profondità. Insieme, è chiaro, interpretazioni diverse: accanto alla lettura di Luzzatto, che vede Gesù come un ebreo, all'interno del quadro complesso ed articolato dell'ebraismo dell'epoca, portatore di posizioni particolarmente radicali, ecco quella di Murthy, che evidenzia parallelismi ed analogie tra il messaggio e la persona di Gesù e la prospettiva indù. Problematica la posizione islamica: da un lato Gesù viene visto con rispetto ed affetto, come uno tra i grandi profeti, dall'altro forte e netto è il rifiuto di "associarlo" a Dio nella divinità.

Una sorta di bilancio, all'interno di una complessità di posizioni non sintetizzabili, lo troviamo in qualche modo all'interno della meditazione-relazione di Sartori. Già il titolo "Le relazioni di Gesù" esprime la prospettiva assunta: Sartori ha sottolineato la necessità di guardare con attenzione al modo in cui Gesù si rapporta a coloro che gli si avvicinano, alla sua capacità di costruire relazioni che superano schemi e contrapposizioni culturalmente stabilite, in un continuo andare "oltre", in un ampliamento costante. E' proprio in questa ricerca, costante ed approfondita dell'uomo che Gesù esprime e rivela l'altra sua relazione, fondante, che lo lega profondamente a Dio, come segno della Sua irrevocabile e stretta relazione all'umanità. E' una sfida per la ricerca delle chiese cristiane, è quasi un progetto per la prosecuzione del lavoro del SAE, che anche il prossimo anno proseguirà nell'approfondimento della tematica cristologica. Già fin d'ora, comunque, è possibile affermare che la domanda di Gesù è, ancora oggi, una sfida stimolante, che provoca ed interpella le chiese e, in modo diverso tutta l'umanità; costitutivo di identità, ma non per questo ostacolo ad un dialogo che sappia essere sincero e senza volontà di captazione.

Simone Morandini

IN MEMORIAM

Fra le tante persone che con don Germano ebbero occasione di interessare rapporti di affettuosa amicizia e consuetudine di lavoro comune, Iris Lazzeri Panfido ha occupato certamente un posto particolare, specie negli ultimi anni di vita di don Germano.

Iris gli fu vicina in più modi: nella cura redazionale, attenta e intelligente richiesta via via dalla composizione del manoscritto di *La svolta antropologica*; nell'offerta di una cordialità di rapporti umani ricca di accoglienza e convivialità.

Oggi, che anch'ella lo ha raggiunto nella casa del Padre, gli amici del Centro la ricordano con gratitudine e si stringono con affetto alle figlie e ai nipoti.

PER NEVE' SHALOM

Il giorno 26 settembre nella liturgia eucaristica presieduta da mons. Silvio Zardon abbiamo ricordato don Germano nel V anniversario della morte; durante la colletta sono state raccolte 502.000 lire e la somma è stata inviata, in memoria dell'amico Renzo Fabris, alla comunità di Nevè Shalom.

UN AFFETTUOSO GRAZIE

Un saluto affettuoso e un ringraziamento da parte di tutti gli amici e collaboratori del Centro Pattaro a Giovanni Falcomer che con il mese di dicembre conclude il periodo di servizio civile presso il Centro. Al nostro grazie aggiungiamo tanti auguri per i suoi progetti e il suo futuro.

NOTIZIARIO

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

Anno IV, n. 4
ottobre - dicembre 1991
Pubblicazione trimestrale
Registrazione
del Tribunale di Venezia
n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/70%

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
Maria Angela Gatti

Progetto grafico
Alberto Prandi

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. 041/5238673

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

SOMMARIO

	_____ Pag. 1		_____ Pag. 11
	LA CHIESA DI VENEZIA DAL CONCILIO VERSO IL FUTURO NEL SEGNO DI GIONA <i>Bruno Bertoli</i>		LETTORI A COLLOQUIO
	_____ Pag. 6		_____ Pag. 12
	LA PRESENTAZIONE DEL LIBRO DI DON GERMANO: RIFLESSIONI TEOLOGICHE A CONFRONTO <i>Alberto Gallas</i>		VITA DEL CENTRO CIELI NUOVI E TERRA NUOVA RIFLESSIONI IN MARGINE AL CORSO DI TEOLOGIA
	_____ Pag. 8		_____ Pag. 13
	DALLA BIBLIOTECA PROPOSTE DI LETTURA NOVITA' IN BIBLIOTECA		NOTIZIE RENZO FABRIS E IL DIALOGO EBRAICO-CRISTIANO "CHI DITE CHE IO SIA?" XXIX SESSIONE SAE

n. 1 settembre 1988 - Germano Pattaro
Parola di Dio e comunità dei credenti
Presentazione di Romeo Cavedo L. 5.000

n. 2 dicembre 1988
*Biblioteca - Catalogo per materie secondo la
Classificazione Decimale Dewey.
Sezione di Sacra Scrittura (220-229)*
Presentazione di Francesca Romanelli L. 10.000

CENTRO DI STUDI GERMANO  TEOLOGICI PATTARO

QUADERNI

I "Quaderni" sono in vendita presso la libreria
Studium (San Marco 337/c)

n. 3 dicembre 1988
*Biblioteca
Catalogo per autori e titoli della sezione
Sacra Scrittura (classi 220-229 CDD)*
Presentazione di Francesca Romanelli L. 10.000

n. 4 settembre 1989
*Per una bibliografia degli scritti di
don Germano Pattaro: un primo censimento*
A cura di Giovanni Benzoni L. 10.000

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

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è aperto da lunedì a venerdì dalle 9.30 alle 12.30 e dalle 16.00 alle 19.30. Con lo stesso orario è aperta anche la biblioteca sia per la lettura sia per il servizio di prestito.

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