

**UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE  
MILANO**

**Dottorato di ricerca in  
Studi umanistici. Tradizione e contemporaneità  
Ciclo XXVIII  
S.S.D. MSTO/07**

**Albino Luciani  
Patriarca di Venezia  
(1970-1978)**

**Tesi di dottorato di: Patrizia Luciani  
Matricola: 4110920**

**Anno Accademico 2014/2015**



UNIVERSITÀ  
CATTOLICA  
del Sacro Cuore

**Dottorato di ricerca in  
Studi umanistici. Tradizione e contemporaneità  
Ciclo XXVIII  
S.S.D. MSTO/07**

**Albino Luciani  
Patriarca di Venezia  
(1970-1978)**

**Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Cinzia Bearzot**

**Tesi di dottorato di: Patrizia Luciani  
Matricola: 4110920**

**Anno Accademico 2014/2015**

# Indice

<b>Introduzione</b> .....	<b>3</b>
Le ragioni della ricerca.....	3
Le fonti.....	10
Ringraziamenti.....	17
Abbreviazioni.....	18
<b>I. Lo stato dell'arte</b> .....	<b>19</b>
I.1 Una bibliografia ragionata.....	20
I.2 Le rilevanze storiografiche.....	40
I.2.1 Le difficoltà di analisi.....	42
I.2.2 Un episcopato controverso.....	45
I.2.3 La questione dell'obbedienza all'autorità.....	51
I.2.4 La questione della ricezione e attuazione del Concilio Vaticano II.....	60
I.2.5 La questione dello stile retorico.....	71
I.2.6 L'ipotesi interpretativa.....	78
<b>II. La biografia</b> .....	<b>85</b>
<b>III. Contro il «Concilio immaginario», il tentativo di trovare una via mediana</b> .....	<b>96</b>
III.1 Il rapporto con Paolo VI.....	116
III.2 Il rapporto con la CEI e con gli episcopati internazionali.....	136
III.2.1 La montinizzazione della CEI.....	136
III.2.2 La montinizzazione di Luciani.....	142
III.3 La Conferenza episcopale Triveneta.....	158
III.3.1 “Trema tutto il Veneto davanti a questi vescovi”.....	163
III.3.2 Il funzionamento della CET.....	177
III.3.3 Una Conferenza strutturata e propositiva.....	185
III.3.4 La pastorale per il mondo del lavoro.....	192
III.3.5 Il problema dei teologi.....	218
III.3.6 La pastorale delle comunicazioni sociali.....	232
III.3.7 La pastorale universitaria.....	238
III.3.8 Il problema della famiglia.....	241
III.3.9 Il problema dei movimenti.....	259
III.3.10 Ecumenismo e non credenti.....	267
III.3.11 La liturgia .....	269
<b>IV. Il clero: il prete Vaticano II</b> .....	<b>272</b>
IV.1 Il malcontento anche dei meno sospetti.....	282
IV.2 Un clero diviso.....	287

IV.3 Il mondo del lavoro.....	301
IV.3.1 I preti operai.....	316
IV.4 Il seminario.....	328
IV.5 Gli organi di partecipazione collegiale.....	335
IV.5.1 Il Consiglio presbiterale diocesano.....	336
IV.5.2 I Vicari episcopali.....	346
IV.6 Una teologia “sanamente coraggiosa”.....	349
<b>V. I laici.....</b>	<b>362</b>
V.1 Dissenso e contestazione.....	374
V.1.1 I gruppi (le comunità di base e i gruppi spontanei).....	379
V.1.2 I giovani della FUCI e della Comunità Studentesca.....	384
V.2 I nuovi movimenti ecclesiali.....	393
V.3 I tradizionalisti.....	405
V.4 Il mondo della politica.....	417
V.5 Il referendum sul divorzio.....	427
V.6 Comunicare con i laici: un giornalista sulla cattedra di S. Marco.....	437
<b>VI. L’ecumenismo.....</b>	<b>449</b>
VI. 1 Un pontificato all’insegna dell’ecumenismo.....	451
VI. 2 Un episcopato “slegato” dall’ecumenismo.....	457
<b>Conclusioni.....</b>	<b>469</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>474</b>
Sitografia.....	496
Documentari-filmati.....	497

### **Appendice (volume a parte)**

Nota metodologica.....	1
Sommario.....	2

## Introduzione

### *Le ragioni della ricerca*

La figura, l'operato e la personalità di Albino Luciani, poco frequentati negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso dall'opinione pubblica in genere e dalla storiografia in particolare, hanno incontrato nuova fortuna in questi primi anni del XXI secolo.

Ad accendere i riflettori sull'anonimo presule bellunese divenuto per 33 brevissimi giorni guida della Chiesa cattolica negli anni turbolenti del terrorismo in Italia è stato inizialmente il processo di beatificazione, che ha preso avvio nel 2002 e si trova ora nelle sue fasi conclusive di consegna della *Positio super vita et virtutibus* alla Congregazione per le Cause dei Santi. Non è da sottovalutare anche l'impatto che hanno avuto sull'opinione pubblica trasmissioni e miniserie televisive dedicate interamente ad Albino Luciani<sup>1</sup>. Si aggiunga che forse, sempre dal punto di vista dell'opinione pubblica, l'interesse per qualche papa del passato può essere nato da una sorta di "insoddisfazione per il presente", di fronte a due pontificati - l'ultimo periodo wojtyliano e il pontificato ratzingeriano - nei quali la carica papale sembrava aver perso credibilità e significatività: la brevità dell'esperienza di Luciani sul soglio pontificio offre in questo senso la possibilità di immaginare un pontificato "dei desiderata", del "wishful thinking" e, come ha fatto notare Giorgio Cracco, evocare Luciani diventa o l'occasione di "parlare contro" (contro la Curia romana, l'immobilismo delle strutture ecclesiali ecc.<sup>2</sup>) o l'espressione di un "mito gratificante ed estemporaneo, cui sarebbe toccato il compito di liberare l'umanità da non ben precisate paure e oppressioni<sup>3</sup>".

---

<sup>1</sup> Senza pretese di esaustività, ricordiamo al riguardo il filmato "Conspirancies on Trial: Pope John Paul I", prodotto da Discovery Channel nel 2007; il documentario *Giovanni Paolo I. Il Papa del sorriso*, prodotto da Raitre, serie *La Grande storia in prima serata* a cura di L. Bizzarri, nel settembre 2005, con la consulenza storica di A. Melloni (documentario trasformato poi in volume, cfr. Luigi Bizzarri, *Il Papa del sorriso. Giovanni Paolo, il Primo*. Roma: Rai Eri 2009); la miniserie televisiva *Papa Luciani, il sorriso di Dio*, discutibile dal punto di vista della ricostruzione storica, realizzata da Rai-fiction nel 2006 con l'attore Neri Marcoré nei panni di Albino Luciani. Channel 5TV, una delle principali emittenti televisive del Regno Unito, sta inoltre registrando 12 episodi di una serie dedicata a eventi storici dell'ultimo secolo che sono stati dibattuti e rimangono interlocutori, e uno degli episodi riguarderà Giovanni Paolo I.

<sup>2</sup> A questo proposito, segnaliamo a titolo esemplificativo che Corrado Augias nel suo *I segreti del Vaticano. Storie, luoghi, personaggi di un potere millenario* (Milano: Mondadori 2010, pp.84-103: 95) dedica un intero capitolo alla figura di Luciani, "campione della «Chiesa senza voce» che sempre ha accompagnato la storia del cattolicesimo. Una chiesa minoritaria, a volte tollerata, più spesso osteggiata dalle gerarchie, che non è mai riuscita ad avere una supremazia e che solo con Albino Luciani, e tanto brevemente, ha potuto arrivare al soglio di Pietro".

<sup>3</sup> Fanno parte di questo mito anche le immagini del "papa del cuore", "papa del sorriso", "papa dolce" coniate dalla pubblicistica devota. G. Cracco, *Dal Veneto al mondo: davvero*. In G. Vian (a cura di), *Albino Luciani dal Veneto al mondo*. Roma: Viella 2010, pp. 11-20:11-12 (d'ora in poi Vian 2010).

Dal punto di vista storiografico, come approfondiremo nel prossimo capitolo, l'attenzione su Luciani si è invece sostanziata negli stessi anni di una serie di ricerche, tesi di laurea, pubblicazioni e convegni promossi dall'Università di Venezia, dall'Istituto di Storia di Vicenza, dalla diocesi lagunare e dalla Fondazione Papa Luciani di Canale d'Agordo. La distanza temporale, ma anche culturale, dalle articolate e complesse vicende che coinvolsero l'Italia negli anni Sessanta-Settanta ha favorito infatti un nuovo approccio a quella conflittualità, un approccio più sereno e meno coinvolto nel dibattito, e ha fatto sentire l'esigenza di un confronto più obiettivo, puntuale e meno ideologico con la storia di allora, che pure continua ad avere così tanti addentellati con la storia di oggi<sup>4</sup>. Per quanto riguarda in particolare la diocesi di Venezia, le nuove indagini storiografiche hanno favorito l'emergere degli aspetti problematici dell'episcopato veneziano di Albino Luciani, in qualche modo offuscati e posti in ombra precedentemente a seguito della sua elezione a sommo pontefice.

Inoltre, dopo il discorso di papa Benedetto XVI alla curia cardinalizia, per la vigilia di Natale del 2005, sull'ermeneutica del Concilio Vaticano II, si è acuita la polemica già vivace in ambito ecclesiale, ma anche storiografico, sull'interpretazione del Concilio e si sono maggiormente imposti all'attenzione degli studiosi l'interesse specifico per la recezione del Vaticano II e la necessità di approfondimenti sulle chiese locali degli anni Sessanta-Settanta, prime attuatrici del Concilio<sup>5</sup>. La chiesa di Venezia, come vedremo, si presenta quindi come un caso di studio fondamentale e fortemente rappresentativo della recezione del Concilio in Italia, essendo non solo una delle più

---

<sup>4</sup> Di questo rinnovato interesse della storiografia e del mondo della cultura per gli anni Sessanta-Settanta e per i suoi riflessi sulla storia attuale ricordiamo solo qualche contributo recente, a titolo esemplificativo: Turina I., *Chiesa e biopolitica. Il discorso cattolico su famiglia, sessualità e vita umana da Pio XI a Benedetto XVI*. Mimesis: Milano-Udine 2013; Politi M., *La Chiesa del No. Indagine sugli italiani e la libertà di coscienza*. Milano: Mondadori 2009; Sciré G., *L'aborto in Italia. Storia di una legge*. Milano: Mondadori 2008; Vacca G., Rosati D., Sardo C., *L'anima della sinistra. Umanesimo, passioni e storia nel carteggio fra un vescovo e il leader del Pci*. Torino: Editori Riuniti Internazionali 2014; Tatò A., *Caro Berlinguer. Note e appunti riservati (1969-1984)*. Torino: Einaudi 2003; De Rosa G., *La storia che non passa. Diario politico, 1968-1989*, a cura di S. Demofonti, Milano: Soveria Mannelli 1999; Bettazzi L., *In dialogo con i lontani. Memorie e riflessioni di un vescovo un po' laico*, Reggio Emilia: Aliberti 2008; Asquer E., Casalini M., Di Biagio A., Ginsborg P. (a cura di), *Famiglie del Novecento*. Roma: Carocci 2010; Mieli P., *I conti con la storia. Per capire il nostro tempo*. Milano: Rizzoli 2013, pp. 7-58; Denis R. e Backes E. *Soldi. Il libro nero della finanza internazionale*. San Lazzaro di Savena: Nuovi mondi media 2004; Miccoli G., *La Chiesa dell'Anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*. Roma-Bari: Laterza 2011; Angelini G. e Macchi S. (a cura di), *Teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*. Milano: Glossa 2008.

<sup>5</sup> A titolo esemplificativo ricordiamo: Vian G., *Un vescovo tra continuità e mutamento. La linea pastorale a Venezia (1959-1969)* in Battelli G. et Al., *Giovanni Urbani. Patriarca di Venezia*, Venezia: Studium Cattolico Veneziano 2003, pp. 153-154; Faggioli M., *Enrico Bartoletti tra Concilio e post-Concilio: il primato dell'evangelizzazione e la "commissione donna"* «Rivista di storia della chiesa in Italia», 2(2001), pp. 471-500; Aa. Vv., *Un vescovo italiano del Concilio, Enrico Bartoletti 1916-1976*, Genova 1988, pp. 126-27, p. 144; Bolgiani F., *Una città e il suo vescovo. Torino negli anni dell'episcopato di Michele Pellegrino*. Bologna: Il Mulino 2003; Alberigo G., *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*. Milano: Marietti 1988; Galavotti E., Tonizzi F., Vian G., *Roncalli e Luciani da Venezia a Roma*, a cura di Bernardi G. Venezia: Marcianum Press 2012; Routhier G., Bressan L., Vaccaro L. (a cura di), *Da Montini a Martini: il Vaticano II a Milano, I: Le figure*, Brescia: Morcelliana 2012; Gheda P. (a cura di), *Siri, la Chiesa, l'Italia*. Genova: Marietti 2009; Varanini, Gian Maria e Zangarini, Maurizio (a cura di). *Verona e il Concilio Vaticano II. Chiesa e società*. Verona: Cierre Edizioni, Istituto veronese per la storia della resistenza e dell'età contemporanea 2015.

importanti sedi cardinalizie italiane, ma anche la realtà ecclesiale nella quale hanno operato ben tre futuri papi del Novecento, due dei quali strettamente collegati alle vicende conciliari e post-conciliari.

La figura di Luciani ha trovato nuova fortuna, inoltre, con l'elezione di Jorge Mario Bergoglio, nel 2013, al soglio pontificio. La somiglianza fra papa Giovanni Paolo I e papa Francesco è stata esplicitata infatti sui vari mezzi di comunicazione - stampa, blog, canali televisivi e radiofonici, riviste online – da osservatori sia italiani che stranieri, di diverse matrici culturali ed ecclesiali. Per avere un'idea della diffusione mediatica di tale accostamento è sufficiente una veloce panoramica sui risultati che si ottengono digitando “Bergoglio + Luciani”, oppure “Bergoglio + Luciani + IOR”, “Juan Pablo I + Francisco”, John Paul I + Francisco” e così via sui vari motori di ricerca disponibili in rete: si trovano contributi sull'argomento firmati da storici e giornalisti, così come impressioni di personalità dello spettacolo o di gente comune; sono interventi pubblicati su testate autorevoli, come su giornali scandalistici e di *gossip*, su mezzi di comunicazione locali, così come nazionali o internazionali, che fanno riferimento alle comunità di base e ai movimenti cristiani progressisti come all'ampia galassia dei tradizionalisti<sup>6</sup>.

Che si possano o meno delineare e configurare tratti comuni fra la personalità e le linee di governo pastorale di Giovanni Paolo I e di Francesco, questo è argomento che la storiografia potrà eventualmente dibattere ed affrontare in futuro, anche a fronte di una maggiore disponibilità di documenti d'archivio<sup>7</sup>; in questa sede preme soprattutto cogliere ciò che l'esposizione

---

<sup>6</sup> Esempi di queste categorie di interventi: Andrea Tornielli, *Papa Luciani e papa Bergoglio. 35 anni fa l'elezione di Giovanni Paolo I. I tratti comuni con papa Francesco*, «Vatican Insider», 24 agosto 2013; Marco Roncalli, *Una “sorpresa” chiamata Francesco*, «Vita e Pensiero» 2(2013); intervista a Patti Smith a cura di Ernesto Assante, «la Repubblica», 11 aprile 2013; Alberto Chiara, *Sulle orme di Papa Luciani. Lo spirito innovatore, il linguaggio colloquiale, i modi familiari: c'è molto Giovanni Paolo I nei primi gesti e nelle prime parole di papa Francesco*, [www.famigliacristiana.it](http://www.famigliacristiana.it), 19 marzo 2013; Giacomo Galeazzi, *Francesco come Luciani: Dio ama da madre*, «La Stampa», 10 giugno 2013; Nicola Rosetti, *La straordinaria somiglianza di Papa Francesco con Giovanni Paolo I. La loro semplicità e richiamo alla povertà hanno subito destato l'attenzione della gente*, [www.zenit.org](http://www.zenit.org), «Ancora Online», 18 Marzo 2013; Heiner Boberski, *Francesco I – è tutto un programma*, [www.wienerzeitung.at](http://www.wienerzeitung.at), 13 marzo 2013; Marta Moriconi, *Papa Francesco come Papa Luciani. Attacca lo Ior a poco più di un mese dalla sua elezione*, [www.intelligonews.it](http://www.intelligonews.it), 24 aprile 2013; Marco Fontana, *Papa Francesco potrebbe essere il successore di Papa Luciani?*, [www.ruvr.ru](http://www.ruvr.ru); *Papa Francisco: ¿Recogerá el manto de Juan Pablo I?*, «Denuncia/Anuncio», [www.Eclesialia.net](http://www.Eclesialia.net), 26 marzo 2013; Giacomo Galeazzi, *The Francis-John Paul I connection: God's love is like a mother's love*, «Vatican Insider», 6 ottobre 2013; *Padre Amorth: “Monti e Napolitano sono massoni e Papa Francesco farà la fine di Luciani”*, [www.articolotre.com](http://www.articolotre.com), 20 marzo 2013 e [www.bltzquotidiano.it](http://www.bltzquotidiano.it), 19 marzo 2013; Antonella Di Pietro, *IOR-Papa Francesco continua il lavoro di Papa Luciani*, [www.blogspot.it](http://www.blogspot.it), 24 aprile 2013; R.P., *Papa Francesco contro lo Ior, ci provò anche Albino Luciani*, [www.articolotre.com](http://www.articolotre.com), 27 aprile 2013. A titolo di esempio si vedano anche «Gente» 13(LII) del 26 marzo 2013; «L'Unità» del 19 marzo 2013; «La Repubblica» del 19 marzo 2013.

<sup>7</sup> A proposito di fonti, è interessante che lo stesso Padre Sorge, autorevole fonte orale per quanto riguarda la storia della chiesa cattolica italiana della seconda metà del Novecento, abbia sottolineato la somiglianza fra Luciani e Bergoglio nel corso dell'intervista rilasciatami il 19 febbraio 2014 con queste parole: “Albino Luciani è il precursore di papa Francesco. Perché quello che ha fatto Luciani quei pochi giorni è proprio quello che fa Francesco adesso. Il primo a non volere la tiara è stato Luciani. Perché Paolo VI l'ha presa. Poi l'ha venduta per dare i soldi ai poveri. Ma Luciani non l'ha voluta. Non ha voluto che si chiamasse “intronizzazione”. Non voleva la sedia gestatoria e l'hanno obbligato. Il card. Villot gliel'ha detto: lui è piccolino, è basso, e vuole andare a piedi. Non si vede. La gente viene dall'Africa, da lontano, e va via senza averlo visto. E' montato tre volte e poi è morto. Quindi, era di questa semplicità, questo amore

massmediatica di Luciani ci dice su di lui come personalità pubblica, sulla retorica che lo celebra, sull'immagine che i mezzi di comunicazione di massa hanno elaborato di lui. Un'immagine che, nel corso della tesi, vedremo confermata riguardo ad alcuni aspetti e invece ridefinita o decisamente ricalibrata rispetto ad altri. Avremo modo anche di evidenziare come possa esserci scarto e divergenza fra lo stile retorico consapevolmente costruito da Luciani e le scelte di governo pastorale effettuate.

L'area tematica nella quale pare possa essere inscritta l'analogia Luciani-Bergoglio si riferisce alla sfera della demitizzazione della figura papale<sup>8</sup>, il che significa in ultima analisi che gli osservatori evidenziano nelle due figure un cambiamento nel rapporto con il potere<sup>9</sup> proprio in un'epoca storica nella quale si celebra, come dice Mosés Naím, la "fine del potere"<sup>10</sup>, e quindi si aprono per le istituzioni possibilità di sviluppo nuove, ma anche il rischio di cadere nel caos organizzativo e nella paralisi. Questo tema sarà centrale in tutta la presente indagine, dal momento che il rapporto con l'autorità ricopre un ambito fondamentale per capire le dinamiche sia sociali che ecclesiali relative agli anni Sessanta-Settanta, ma anche per spiegare le tensioni e i mutamenti che hanno investito la chiesa cattolica nel confronto con la modernità in tutta l'epoca moderna e contemporanea.

Le caratteristiche che uniscono i due papi sarebbero legate alla gestione diretta del potere (maggior peso dato alla collegialità, importanza della povertà personale, predilezione per la "chiesa dei poveri", volontà di coerenza e trasparenza nella gestione finanziaria della Santa Sede), ma anche ad un cambiamento nella declinazione mediatica del potere, cambiamento che passa attraverso il linguaggio dei gesti, la scelta di un registro colloquiale e familiare, il rapporto empatico con la folla e con il singolo. I due papi appaiono poi accomunati dal profondo affetto per l'ordine dei gesuiti e dalla centralità data ai contenuti evangelici e ad alcune particolari espressioni bibliche nella predicazione e nella vita di fede<sup>11</sup>.

---

alla povertà. [...] Come possiamo far diventare la Parola di Dio Parola degli uomini. Martini l'ha fatto da grande biblista, con la scuola della parola ecc. Luciani invece l'ha fatto con la testimonianza, che sono due modi di far capire la Parola di Dio agli uomini del nostro tempo. [...] Luciani è stato il precursore di Papa Francesco. Lo vorrei proprio dire perché, avendolo visto da vicino..." (cfr. *Appendice* pp. 226-241: 228-229).

<sup>8</sup> Scriveva a questo proposito Giuseppe Alberigo nel 1979: Luciani "nella sua brevissima parabola ha fatto compiere passi decisivi al riavvicinamento del papato al popolo di Dio. Una funzione, che per secoli aveva avuto connotati principeschi e si era presentata come superiore a tutti i sovrani (il "triregno"), è stata smitizzata da Giovanni Paolo I nel giro di un mese in maniera così efficace e definitiva come nessuna costituzione apostolica sull'argomento avrebbe mai potuto fare. La semplicità dimessa di Papa Luciani, il senso profondo dei suoi limiti, che appariva sincero e sofferto e che certamente ha avuto nella sua morte la testimonianza più verace, ha fatto sì che la funzione papale si ripresentasse come umile servizio [...] Così come è sembrato vicino con lui il tempo di una fraterna corresponsabilità dei vescovi [...]" («Jesus», n.1, gennaio 1979, pp. 46-47).

<sup>9</sup> Cfr. Franca D'Agostini, *La lezione di Francesco sul Potere*, «La Stampa», 16 settembre 2013.

<sup>10</sup> Naím M., *La fine del potere. Dai consigli di amministrazione ai campi di battaglia, dalle Chiese agli Stati, perché il potere non è più quello di un tempo*. Milano: Mondadori 2013.

<sup>11</sup> Cfr. Paolo Rodari, *Per papa Francesco Dio ama gli uomini "come una madre"*, «la Repubblica», 10 giugno 2013; Giacomo Galeazzi, *Francesco come Luciani: Dio ama da madre*, «La Stampa», 10 giugno 2013. Angelo Scola (*Uno sguardo su Albino Luciani*. Siena-Venezia: Marcianum Press 2009, pp. 15, 33) fa notare che Luciani usò l'immagine di Dio "madre" già nella prima omelia in S. Marco, cfr. RDPV 55(1970), p. 26.



L'aspetto innovatore dei due pontificati e le implicazioni delle innovazioni con una concezione nuova dell'autorità papale, oltre che con una concezione ecclesiologica orientata verso le tante povertà del mondo, apparirebbe in maniera esemplare in rapporto alla teologia della liberazione: vengono così interpretati in maniera forse più radicale di quanto Luciani stesso intendesse, come vedremo, alcune sue prese di posizione sulla necessità del riequilibrio delle risorse a livello mondiale e l'apprezzamento per Luciani da parte dei vescovi sudamericani<sup>12</sup>, suoi maggiori elettori nel conclave che lo vide eletto; e si sottolinea la continuità attraverso l'apertura di Bergoglio verso discussi teologi della liberazione come Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff e verso un vescovo ideologicamente implicato come Oscar Arnulfo Romero<sup>13</sup>.

Molti *media* hanno visto insomma in papa Francesco una sorta di ritorno alla fiamma di temi e aneliti presenti nella chiesa di Giovanni Paolo I, o per lo meno nella lettura *ex-post* che ne è stata fatta; si riconosce infatti ad entrambi uno "spirito innovatore" di stampo conciliare, oltre ad una singolare affinità umana e pastorale fra i due. Per usare le parole dell'abate di Einsieden Martin Werlen<sup>14</sup> in un volume che qualcuno ha definito "preparatorio" al conclave del 2013, la chiesa di papa Francesco appare oggi come la possibilità di riscoprire il "fuoco sotto la cenere", di affrontare tutta una serie di problematiche e di "temi caldi" aperti e sdoganati dal Concilio Vaticano II e dal dibattito degli anni Settanta; temi che secondo la *vulgata* Luciani avrebbe voluto toccare con il suo pontificato, ma poi ricoperti dall'opera normalizzatrice dei pontificati wojtyliano e ratzingeriano. Come vedremo, temi quali il dialogo con il mondo, i diritti umani, le situazioni matrimoniali irregolari, l'elezione democratica dei vescovi, l'obbligo del celibato per i chierici, il ripensamento del ruolo dei cardinali e in genere dei consultori del papa, l'ordinazione presbiterale delle donne e il loro ruolo nella Chiesa, sono davvero tutti argomenti sui quali il patriarca di Venezia si interrogò

---

<sup>12</sup> Sulla stima dei cardinali del CELAM per Luciani, e sull'incontro di Luciani con loro al Collegio Pio Latino il 17 agosto 1978 si veda Paul Spackman, *God's Candidate. The Life and Times of John Paul I.* Leominster Herefordshire: Gracewing 2008, p. 123.

<sup>13</sup> Cfr. Aldo Maria Valli, *Perché ritorna la teologia della liberazione*, in «Europa», 13 settembre 2013; intervista a Leonardo Boff a cura di Marco Bardazzi, *Boff: "Con Francesco dialogo continuo anche se a distanza"*, in «La Stampa», 15 settembre 2013; intervista a Gustavo Gutierrez a cura di Serena Noceti, *Anche l'Europa deve imparare*, in «l'Unità», 17 settembre 2013; Serena Noceti, *Il vangelo dei poveri. Con Papa Francesco la rivincita della teologia della liberazione*, «l'Unità», 17 settembre 2013. «L'Osservatore romano» ha inoltre concesso un inedito spazio al volume del padre della teologia della liberazione, Gustavo Gutierrez, e dell'attuale prefetto della congregazione per la dottrina della fede, l'arcivescovo Gerhard Ludwig Müller *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa* (Edizioni Messaggero – Emi, un volume del 2004 ma uscito nel 2013 in traduzione italiana). Papa Francesco sembra legato più alla *teologia del pueblo* di Lucio Gera che non alla teologia della liberazione, rifiuta la dottrina marxista della lotta di classe e conosce il rischio di ridurre la chiesa a una sorta di agenzia sociale ("La chiesa non è una Ong", ha detto); tuttavia è indubbio che in altri tempi il giornale della Santa Sede non avrebbe dedicato tanta attenzione a Gutierrez. Infine, è stato papa Francesco a far ripartire il processo di beatificazione di Oscar Arnulfo Romero, che sembrava interessare poco, e forse anche imbarazzare, le alte gerarchie vaticane. A proposito di Romero, nella biblioteca personale dell'arcivescovo di San Salvador si è trovata l'opera di Luciani *Illustrissimi* tradotta in spagnolo (cfr. G. Cracco in G. Vian 2010, pp. 11-20:17).

<sup>14</sup> Cfr. Martin Werlen, *Fuoco sotto la cenere*. Bologna: Ed. San Paolo 2013. La "brace sotto la cenere" è un'immagine usata da Carlo Maria Martini nella sua ultima intervista; Martini si rifaceva in quell'occasione a Karl Rahner, che a sua volta aveva ripreso l'espressione da Tommaso Moro.

nel corso degli anni Settanta e che hanno acquisito un qualche statuto di legittimità nella Chiesa cattolica solo dopo il Vaticano II; tuttavia, c'erano allora vescovi che sostenevano posizioni molto più aperte di quelle di Albino Luciani, e risulta fuorviante, dal punto di vista della ricostruzione storica, l'operazione massmediatica dell'utilizzo di *desiderata* passati e categorie attuali per dedurre il tipo di pontefice che sarebbe stato in rapporto ai pontificati successivi.

Proprio questo tipo di riflessioni sulla costruzione retorica del Luciani-Giovanni Paolo I ha guidato una scelta preliminare all'indagine che qui presentiamo: di fronte a vari percorsi di ricerca che si potevano ipotizzare, abbiamo optato non per l'approfondimento di uno o due fatti, come vedremo, emblematici dell'episcopato veneziano, ma per un progetto più inclusivo, più completo, nel quale ci si è proposti di cogliere e descrivere storiograficamente, attraverso la documentazione disponibile, i tratti caratterizzanti l'episcopato e la personalità di Luciani. Si vedranno emergere i tentativi di mediazione, le aperture e le chiusure del Patriarca di Venezia, sulla linea dell'*obsequiosum silentium*, nei confronti delle espressioni del dissenso, ma anche della parte più conservatrice della Chiesa veneziana; e si approfondirà anche il suo operato a livello regionale, come presidente della Conferenza Episcopale Triveneta, e nazionale, come vicepresidente della Conferenza Episcopale Italiana, membro delle sue varie commissioni, nonché rappresentante italiano ai Sinodi dei vescovi degli anni Settanta.

L'episcopato veneziano di Luciani si presenta a questo sguardo decisamente più complesso e sfaccettato, e la sfida che si pone per il ricercatore è la difficoltà di trovare una linea interpretativa capace di mettere ordine nella complessità. Tuttavia, la comprensione di questo Luciani veneziano sottratto alla vulgata della memoria, espressione di molteplici e complessi fattori, al di là delle strumentalizzazioni massmediatiche, assume particolare interesse e diventa una chiave importante per inquadrare l'episcopato della Chiesa italiana degli anni Settanta e lo stesso breve pontificato; dunque, in prospettiva, i vertici della Chiesa cattolica *tout court* del periodo. Come il Luciani chierico e poi giovane sacerdote, in un precedente lavoro di ricerca<sup>15</sup>, era sembrato rappresentativo dei percorsi di formazione diffusi in tutta Italia prima del Concilio Vaticano II secondo il modello del "seminario serra"<sup>16</sup>, così il Luciani veneziano pare esemplificativo delle maggiori linee di tendenza diffuse fra l'episcopato italiano degli anni Settanta, in una chiesa postconciliare che, come

---

<sup>15</sup> Luciani P., *Un prete di montagna: gli anni bellunesi di Albino Luciani (1912-1958)*. Padova: Edizioni Messaggero 2003, pp. 49-156.

<sup>16</sup> Sul seminario-serra si vedano: G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*. Roma: Herder 1998, vol. II, pp. 786-828; M. Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento ad oggi*. Bari: Editori Laterza 1997; M. Guasco, *La formazione del clero: i seminari*. In Chittolini G. e G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali IX. La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*. Torino: Einaudi Editore 1986. Su Luciani "uomo del seminario", espressione dell'istituzione che lo formò, e dell'ambiente cattolico-clericale veneto in particolare, si veda G. Cracco, in Vian 2010, pp. 11-20:14-15.

ha fatto notare Andrea Riccardi<sup>17</sup>, fu segnata dal protagonismo dei vescovi molto più che l'era wojtyliana.

Perché si è scelto, dal punto di vista cronologico, di concentrare l'attenzione sugli anni fra il 1970 e il 1978? Ci si è limitati all'episcopato veneziano, senza includere quello cenedese, che pure è importante per capire l'approccio di Luciani al Concilio Vaticano II, sia per ragioni pratiche (l'area di ricerca andava delimitata dal punto di vista cronologico, pur con la consapevolezza che ogni operazione di periodizzazione è astratta e convenzionale), sia per ragioni più strettamente storiografiche: l'episcopato a Vittorio Veneto infatti, come vedremo nel prossimo capitolo, è stato maggiormente studiato, presenta una complessità meno marcata, ed ha carattere più decisamente locale. Per quanto riguarda il pontificato, la disponibilità delle fonti d'archivio è per ora troppo esigua perché si possa pensare ad uno studio monografico di stampo prettamente storico.

Ciò che Gian Luca Potestà ha fatto notare riguardo all'azione dell'arcivescovo Montini a Milano fra il 1955 e il 1963 vale anche per chi si approcci all'episcopato veneziano di Luciani: il ricercatore avverte subito l'esigenza di "connettere, per quanto possibile, il piano delle sue enunciazioni dottrinali a quello dello stile di governo, delle iniziative e decisioni da lui effettivamente assunte nella diocesi"<sup>18</sup>. C'è una sostanziale omogeneità nell'episcopato veneziano di Luciani, o si riscontra uno scarto fra gli accenti dottrinali e le cure pastorali? C'è continuità, dal punto di vista temporale, o si possono individuare delle discontinuità e dei cambiamenti significativi? Quali eventi segnano o spiegano l'eventuale discontinuità? Qual è il tema fondamentale delle preoccupazioni dottrinali e pastorali del patriarca Luciani? Mentre negli anni di Pio XII e poi ancora di Giovanni XXIII, sulla scorta anche dell'esperienza milanese di Montini, i vescovi italiani cercano di contrastare quello che chiamano "laicismo" con la fondazione di nuove chiese e la proposta di grandi missioni al popolo, quale soluzioni propongono i vescovi degli anni Settanta, e Luciani con loro, per fermare la "secolarizzazione" e i suoi effetti? Che idea ha del Concilio Vaticano II e su quali linee si muove per quanto riguarda la sua attuazione? Per quanto concerne il governo ecclesiastico e di curia, Luciani si pone in prospettiva di continuità col predecessore o modifica le posizioni-chiave dell'apparato di governo attraverso nuove nomine? Se lo fa, è mosso da un intento organico di riforma e di ammodernamento o solo da una cauta volontà di mettere ordine? Crea nuovi uffici diocesani? Quali settori della pastorale potenzia? Indice sinodi diocesani o visite pastorali? Come fa a conoscere i suoi preti? Come li forma? Che tipo di preoccupazioni lo muovono nei confronti del Papa? E nei confronti della collegialità all'interno della Conferenza Episcopale del Triveneto<sup>19</sup> e

---

<sup>17</sup> A. Riccardi, *Il potere del Papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*. Roma-Bari: Laterza 1993, p. IX.

<sup>18</sup> G.L. Potestà, *L'episcopato di G.B. Montini a Milano (1955-1963)*. In G. Alberigo, *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*. Milano: Marietti 1988, p. 91.

<sup>19</sup> D'ora in poi, CET.

della Conferenza Episcopale Italiana? Sul piano specificamente religioso, la sua pastorale ha un respiro ecumenico e universalistico o no? Quale visione ecclesiologicala forma il tessuto delle sue scelte nei confronti di sacerdoti e laici cattolici? Che tipo di laici sono quelli veneziani che collaborano con Luciani e nei quali il patriarca pone maggiormente la sua fiducia? E quale visione ecclesiologicala lo muove quando si rapporta ai cattolici del dissenso, alle comunità di base, agli emergenti gruppi e movimenti di Comunione e Liberazione, Neocatecumenali, Focolarini, Rinnovamento nello Spirito, alla FUCI e all’Azione Cattolica, ai movimenti tradizionalisti? Che tipo di rapporti lo collegano alla società (alle autorità civili, agli imprenditori, al mondo del lavoro ecc.) e al mondo della politica? Cosa pensa della questione sociale? Che idea ha del prete? Promuove un rinnovamento culturale, coinvolgendo nuove energie intellettuali? Che tipo di rapporto ha con la povertà evangelica e con la società del benessere? E, quindi, come si pone verso i problemi del terzo mondo e nel dibattito sul rapporto fra evangelizzazione e promozione umana? E che politica attua verso il mondo dei mass-media?

A tutte queste domande e suggestioni i prossimi capitoli cercheranno di dare una puntuale definizione e delle plausibili risposte.

### *Le fonti*

Il lavoro di ricerca è stato condotto sulla base della raccolta e dell’analisi di varie tipologie di fonti, che per chiarezza espositiva possiamo suddividere in fonti primarie e secondarie.

Per quanto riguarda le **fonti primarie**, il problema principale delle ricerche di storia contemporanea risulta essere la consultabilità o meno degli archivi.

L’archivio di principale interesse per la ricerca sull’episcopato veneziano di Albino Luciani è il suo Archivio personale conservato presso l’**Archivio Storico del Patriarcato di Venezia** e la prima difficoltà che si è dovuta affrontare è stata l’impossibilità di accedere a tale fondo personale, secretato perché non ancora catalogato, perché contenente materiale recente, e infine a causa del processo di beatificazione in corso. Sempre a causa del processo, anche gli atti di curia e i documenti riguardanti il governo pastorale di Luciani sono consultabili solo quando già pubblicati sul bollettino diocesano (*Patriarcato di Venezia. Rivista diocesana ufficiale per gli atti di curia*<sup>20</sup>) e sul settimanale cattolico diocesano *La Voce di San Marco*, sostituito nel 1975 dalla nuova rivista *Gente Veneta*.

---

<sup>20</sup> D’ora in poi RDPV.

E' stato necessario quindi dedicare molto tempo alla ricerca, alla raccolta e all'analisi di fonti primarie di altra provenienza e natura; e con soddisfazione è stato possibile sopperire almeno parzialmente alla mancanza di una fonte preziosa come può essere l'archivio personale di Luciani.

In primo luogo, è stato possibile accedere all'**Archivio Storico della Conferenza Episcopale del Triveneto**<sup>21</sup>, forse l'archivio che, fra quelli consultati, si è rivelato più ricco e articolato per quanto concerne l'indagine su Luciani. L'Archivio contiene tutto il materiale che i segretari della CET hanno nel tempo ritenuto utile conservare: documenti ufficiali, corrispondenza, articoli di giornale sui quali i vescovi si erano confrontati; ma anche il materiale che magari non pensavano di conservare, come fogli di lavoro, appunti sparsi utilizzati per redarre verbali, proposte personali, bozze ecc. Permette quindi di recuperare voci e opinioni molto spesso assorbite nella anonima ufficialità dei documenti conclusivi; in questo senso apre degli squarci anche nazionali, dal momento che il patriarca, relazionando sulle riunioni del Consiglio Permanente della CEI, riferisce le opinioni o le espressioni usate dai vari componenti del Consiglio stesso.

E' un archivio che sembra abbastanza integro, anche se non completamente. Sembra infatti mancare tutto ciò che riguarda la vendita della Banca Cattolica del Veneto al Banco Ambrosiano tramite lo IOR, nel 1972: l'Archivio non contiene il minimo accenno alla vicenda, ed è inverosimile che non ci fosse traccia alcuna nell'archivio dei vescovi del Triveneto, così toccati e danneggiati dall'affare di Marcinkus. Tuttavia non pare aver subito altre operazioni di "ripulitura".

E' un archivio ricchissimo, che parla dei rapporti fra i vescovi del Triveneto, delle correnti interne, degli equilibri, anche di simpatie e antipatie; del loro modo di lavorare in commissioni e sottocommissioni, un po' modellandosi sulla CEI di Urbani prima e di Bartoletti poi, ma anche un po' modellando quella stessa CEI attraverso la formulazione in sede regionale di proposte poi accolte in sede nazionale; è un archivio che parla dei rapporti dei vescovi del Triveneto con Roma, dei loro modi di vedere e analizzare i cambiamenti della società e la crisi della Chiesa; ci sono i loro dubbi sulla nascente Comunione e Liberazione, la loro difficoltà a comprendere la scelta socialista delle ACLI e a riposizionarsi nei confronti di questa associazione, traspaiono le preoccupazioni per il vertiginoso calo di iscrizioni all'Azione Cattolica e per la flessione nelle vendite della stampa cattolica, l'incapacità dei vescovi, ma anche lo sforzo, per uscire da posizioni consuete, tendenti al collateralismo con il partito cattolico, nei confronti della Democrazia Cristiana, del laicato, del rapporto Stato-Chiesa; vi si leggono la paura del Partito Comunista e la difficoltà a confrontarsi con la secolarizzazione e la modernità. L'archivio documenta anche lo sconforto e il disorientamento dopo la sconfitta referendaria del '74, e il confronto e la ricerca di soluzioni pastorali idonee alle varie situazioni contingenti in attesa della revisione del Concordato.

---

<sup>21</sup> D'ora in poi ASCET.

L'Archivio racconta insomma, davvero, una "fetta" di storia italiana da un particolare punto di vista, quello dell'episcopato triveneto, un episcopato particolarmente importante perché la sua azione non si fermava all'ambito regionale: la CET era infatti la Conferenza episcopale regionale italiana più numerosa e attiva negli anni Sessanta-Settanta assieme alla Conferenza episcopale Lombarda, fu il motore e il campo di prova di molte scelte portate poi dalla CEI a livello nazionale, ed aveva ascolto e peso sia in CEI che presso la Santa Sede.

L'Archivio, come vedremo, parla anche di Luciani: grazie al confronto fra il verbale finale breve e poco dettagliato, e gli appunti delle riunioni, precisi e prolissi, presi dal segretario per poi stendere il verbale, è possibile conoscere gli interventi del presidente e dunque le sue idee e quelle dei singoli vescovi sulle varie questioni, è possibile osservare il suo modo di guidare la CET e di portarne a termine la strutturazione secondo il modello organizzativo impostato da Urbani; le sue correzioni ai verbali e ai documenti da inviare alle Congregazioni romane tratteggiano un profilo di vescovo molto meno ingenuo di quanto si sia spesso detto; le letture che consiglia ai vescovi dopo la *débaclé* referendaria permettono di dedurre i suoi orientamenti politici ecc.

In secondo luogo, è stato possibile consultare i faldoni non ancora ordinati dell'**Archivio Storico della Democrazia Cristiana di Venezia**<sup>22</sup>, conservato presso gli Archivi Contemporanei di Storia Politica della Fondazione Cassamarca a Cà Tron di Roncade, in provincia di Treviso; in questo archivio è conservato vario materiale utile alla ricostruzione della temperie politica, con particolare riferimento alle crisi interne fra le correnti della DC. La documentazione conservata, e anche il significativo silenzio dell'archivio per quanto riguarda il patriarca, pare inoltre sostenere la tesi di una posizione defilata di Luciani nei confronti del mondo politico e il suo non collateralismo, almeno a livello ufficiale, nei confronti della Dc veneziana. Ne esce il profilo di una classe politica democristiana autonoma e matura, che non ha bisogno di essere sostenuta dalle autorità ecclesiastiche, né che vuole esserlo; si nota il deciso spostamento verso sinistra della DC veneziana e la spaccatura interna al Movimento Giovanile fra corrente maggioritaria di Sinistra e minoranza di Unità del partito in occasione del referendum.

Ivano Sartor, responsabile dell'archivio, ha inoltre rinvenuto nel Fondo personale mons. Crozzolin un autografo di Luciani che permette di dedurre il processo seguito dal patriarca nel costruire i suoi discorsi, attingendo al suo "Zibaldone" personale e adeguando il materiale, di volta in volta, ai diversi obiettivi e destinatari. E' verosimile e presumibile che nel fondo personale Luciani in Archivio patriarcale siano presenti molti di questi "zibaldoni" che Luciani si era costruito e che lui

---

<sup>22</sup> D'ora in poi ASDCV. Le buste visionate fanno parte del Fondo DC Castello Venezia e del fondo DC Provincia di Venezia.

stesso giovane prete consigliava di costruire ai catechisti ne *La catechetica in briciole*<sup>23</sup>. La modalità di produzione degli interventi di Luciani è confermata anche dal ripetersi di aneddoti e racconti simili nella produzione omiletica lucianea durante il ministero a Belluno, a Vittorio Veneto, a Venezia e a Roma, tanto che chi ha familiarità con i testi di Luciani potrebbe ricostruire molti dei contenuti di questi zibaldoni.

In terzo luogo, ha dato esito positivo e gratificante la consultazione dell'**Archivio Diocesano Tridentino**<sup>24</sup>, che oltre a contenere ampia documentazione riguardante le attività dell'Ufficio per la pastorale del lavoro del Triveneto degli anni Sessanta e Settanta, testimonia anche una inedita frequentazione e amicizia fra Luciani e mons. Gottardi fin dalla prima messa celebrata dal presule agordino nel 1935.

In quarto luogo, è stato possibile consultare l'**Archivio personale di don Germano Pattaro**, recentemente catalogato e reso consultabile agli studiosi, l'**Archivio del Duomo di Mestre**, fondo mons. Vecchi, l'**Archivio della Fondazione Papa Luciani di Canale d'Agordo**<sup>25</sup>, l'**Archivio storico generale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano**.

La ricognizione è risultata impossibile o ha dato esiti negativi per quanto riguarda il Fondo Gui e l'Archivio personale Giancarlo Zizola, di proprietà della Fondazione Sturzo di Roma, l'Archivio storico del Segretariato per le Attività Ecumeniche, l'Archivio dell'Istituto Paolo VI di Brescia, l'Archivio della Segreteria Arcivescovile di Montini a Milano, l'Archivio Diocesano di Padova per quanto riguarda le carte personali di mons. Girolamo Bortignon, l'archivio dell'Oratorio della Pace di Brescia per quanto concerne il fondo personale di mons. Manziana, l'Archivio personale Paolo Zolli presso il CISVe (Centro interuniversitario di studi veneti).

Sempre per quanto concerne le fonti primarie, gli archivi già menzionati e l'**Archivio della Fondazione Querini-Stampalia** di Venezia sono stati utili per consultare quando necessario la **stampa dell'epoca** (in particolare *Il Gazzettino*, *Il Corriere della Sera*, *Esodo*, *L'Unità*, *Il Manifesto*, *Aggiornamenti Sociali*, *L'Avvenire d'Italia*, *Il Sabato*, *Il Giorno*, *L'Osservatore Romano*).

---

<sup>23</sup> E' Luciani stesso ad utilizzare il termine "zibaldone" nel consigliare ad ogni catechista di "farsi uno zibaldone, ossia una raccolta propria di esempi, racconti, disegni [...] occorre avere a disposizione del materiale proprio [...] questo materiale va preparato un po' alla volta [...] E così si diventa ricchi di bel materiale", A. Luciani, *Catechetica in briciole, Opera Omnia* (d'ora in poi OO), vol. I, p. 35. La presenza nella biblioteca di Luciani di questi quaderni contenenti aneddoti, racconti, brevi storie tratti dalla letteratura o da biografie di santi e di personaggi storici, catalogati per temi, è testimoniata anche dalla breve biografia pubblicata in occasione della morte sulla rivista diocesana da un anonimo biografo che conosceva certamente il patriarca nella quotidianità, e che ipotizziamo possa essere il segretario veneziano mons. Senigaglia o più presumibilmente mons. Tramontin (cfr. cap. successivo); l'anonimo biografo scrive infatti, dopo aver parlato della *Catechetica in briciole* del 1948: "Cominciò allora a raccogliere scritti, appunti e ritagli, che hanno raggiunto le dimensioni di una vera e propria biblioteca", vd. *La vita e il breve pontificato del supremo pastore Giovanni Paolo I*, RDPV LXIII (1978), pp. 339-346: 339. Si veda anche Alfredo Cattabiani (a cura di), *Il magistero di Albino Luciani. Scritti e discorsi*. Padova: Ed. Messaggero 1979, p. 32.

<sup>24</sup> D'ora in poi ADT.

<sup>25</sup> D'ora in poi, rispettivamente, APGP, ADM e AFPL.

Parte della ricerca è consistita poi nella raccolta e nell'analisi di **testimonianze orali**, che aiutassero la ricostruzione e la comprensione non solo delle vicende legate alla figura di Albino Luciani, ma anche del clima di un'epoca, del contesto storico, sociale e culturale nel quale quelle vicende si sono svolte. Fra i tanti testimoni che si sarebbero potuti interpellare, si è fatta una scelta basata su due criteri: ci si è soffermati in prima istanza sugli ambienti umani che facevano riferimento agli aspetti meno indagati dell'episcopato veneziano (e dunque, come vedremo, al mondo della politica, del lavoro e del laicato con i suoi fermenti culturali<sup>26</sup>); in seconda istanza, all'interno di questi ambienti umani, in considerazione del fatto che essi erano accomunati dal loro essere stati spesso campo e occasione di contestazione ecclesiale, si è scelto di rivolgersi sempre sia a testimoni che avessero un approccio positivo con l'episcopato di Luciani, sia – e forse in percentuale maggiore – a testimoni che fossero espressione del dissenso, in senso lato, nei confronti dell'episcopato di Luciani. Dissenso poco indagato, forse proprio a causa dell'elezione al soglio pontificio, eppure così profondo e ampio all'interno del variegato ambiente veneziano da toccare non solo il laicato e il mondo dell'associazionismo, il clero e gli ordini religiosi, ma da giungere, come vedremo, fin nel cuore della curia e dell'episcopio. A questa categoria di testimoni si aggiungano quelli che si presumevano significativi per sondare qualche aspetto specifico dell'episcopato o che, a partire dai temi sopra citati, si sono rivelati funzionali ad approfondire altri aspetti quali le scelte di Luciani riguardanti la formazione del clero, il suo rapporto con il proprio clero in cura d'anime e i vertici della chiesa italiana<sup>27</sup>. Nei prossimi capitoli si utilizzeranno questi “testimoni privilegiati” per confrontare posizioni, per sostenere e avvalorare tesi, o per proporre interpretazioni sulla scorta della documentazione d'archivio e bibliografica; per quanto riguarda il testo integrale delle 22 testimonianze raccolte e la nota metodologica, rimandiamo all'*Appendice* del presente volume.

Una chiacchierata informale e imprevista con don Luigi Sonnenfeld a Viareggio, nella casa di don Sirio Politi capostipite dei preti operai italiani, è stata infine preziosa per la chiarificazione di alcune questioni e dinamiche riguardo ai preti al lavoro italiani.

L'occasione dell'intervista è stata utilizzata sempre anche per sondare l'esistenza di eventuali **archivi privati**, e questo approccio ha portato alla raccolta di materiale documentale spesso già conosciuto, ma a volte anche inedito e importante per lo studio sulla figura di Albino Luciani. L'esempio più significativo di questo materiale è una lettera rinvenuta nell'archivio privato di

---

<sup>26</sup> Per il mondo della politica, interviste a Marino Cortese, Anna Maria Miraglia, Aldo Montanaro e Gianni Rivi, esponenti della Democrazia Cristiana di Venezia. Per il mondo del lavoro, interviste ai preti operai Don Alfredo Basso, Don Gianni Manziaga, a Sergio Barizza, e, per l'Ufficio Triveneto per la Pastorale del lavoro, a Don Giuseppe Grosselli e a Don Luigi Stecca; per il laicato, interviste agli ex-fucini Giovanni Benzoni, Paolo Bettiolo, Fabio Brotto, Gabriella Cecchetto, Lucio Cortella, Giuseppe Goisis.

<sup>27</sup> Interviste a Don Carlo Enzo, Don Angelo Favero, Mons. Carlo Ghidelli, Renato Pescara, Leopoldo Pietragnoli, Don Sergio Sambin, Padre Bartolomeo Sorge.



Leopoldo Pietragnoli, giornalista veneziano<sup>28</sup>. La lettera venne scritta dall'allora presidente nazionale della FACI Mons. Tino Marchi, uomo di punta della Curia veneziana non solo a livello locale, ma anche a livello italiano, il giorno prima dell'elezione di Luciani a Papa e, come vedremo, elenca in maniera franca e puntuale i punti critici dell'episcopato di Luciani, portando argomentazioni valide e motivate. Lo scritto, lungo e dettagliato, va vagliato con senso critico, dal momento che potrebbe anche essere semplicemente la reazione di una Curia che si era sentita non capita o valorizzata dal patriarca. Ma aggiunge un tassello decisamente significativo alla ricerca storiografica su Luciani, raccontando aneddoti e punti di vista diffusi fra il clero veneziano anche ufficialmente fedele al patriarca.

Per quanto concerne le **fonti secondarie**, tutte fonti a stampa, è stata presa in considerazione in primo luogo la **bibliografia riguardante la Chiesa italiana** negli anni Sessanta-Settanta, per capire quali fossero le questioni in gioco nei vari frangenti e quali siano stati gli sviluppi anche negli anni successivi al pontificato di Giovanni Paolo I: quindi i temi generali del rapporto fra Chiesa e modernità e il tema del Concilio, nella cui attuazione si gioca la credibilità della Chiesa cattolica a livello internazionale, nazionale e a livello locale; ma anche i temi più specifici della nascita e lo sviluppo della CEI, della contestazione ecclesiale, dei preti operai, dell'*Humanae Vitae*, dei referendum sul divorzio e l'aborto, della revisione del Concordato ecc. E' stato poi necessario soffermarsi sulla bibliografia che riguarda **alcuni protagonisti** della Chiesa italiana degli anni Sessanta-Settanta, con i quali Luciani ha avuto dei legami (Paolo VI su tutti, ma anche mons. Bartoletti segretario della Cei, mons. Gottardi vescovo di Trento responsabile della pastorale del lavoro per il Triveneto, il card. Siri, padre Sorge) o dei quali Luciani ha raccolto le eredità (i patriarchi che lo hanno preceduto a Venezia e, in particolare, il patriarca Urbani, presidente della Cei in anni fondamentali per la sua strutturazione organizzativa e primo attuatore del Concilio nella diocesi lagunare).

Si è passata infine in rassegna la **bibliografia su Albino Luciani**, alla quale sarà dedicato l'intero prossimo capitolo riguardante lo stato dell'arte. All'interno della bibliografia lucianea rivestono un ruolo centrale anche gli **scritti e gli atti di governo** di Luciani, cioè la produzione omiletica e pastorale, per i quali si è svolta l'analisi dettagliata anno per anno della *Rivista diocesana ufficiale per gli atti di curia*, de *La Voce di San Marco*, di *Gente Veneta*, oltre che ovviamente dell'*Opera Omnia*.

Per concludere, il confronto fra gli scritti e le scelte pratiche di governo pone lo studioso in difficoltà perché Luciani, come probabilmente la maggior parte dei vescovi del periodo, non risulta facilmente catalogabile. Come si approfondirà in seguito, il patriarca su alcuni temi risulta essere

---

<sup>28</sup> Archivio privato Leopoldo Pietragnoli (d'ora in poi ALP), che ringrazio.

aperto al cambiamento, al passo con i tempi e con la maturazione di alcune istanze “progressiste” del concilio, come ad esempio riguardo alla necessità della promozione umana e del riequilibrio di risorse a livello planetario, o riguardo la divisione fra Stato e Chiesa; mentre su altri temi, come ad esempio la ricerca teologica, sembra propendere per idee che, pur nella consapevolezza dei limiti di questo tipo di categorie, definiremmo più “conservatrici” e rispondere comunque ad una formazione preconciliare; ancora, come vedremo, Luciani appoggia gli operai nelle loro rivendicazioni sindacali, ma con un paternalismo che i gruppi del dissenso cattolici criticano ritenendolo difensivo in realtà dello *status quo* e del sistema di potere esistente. Inoltre, a volte sembra esserci una discrepanza, anche profonda, fra le posizioni assunte da Luciani a livello teorico, con parole dialoganti, pastorali, di stampo conciliare<sup>29</sup> e le scelte pratiche di governo, spesso rigide e chiuse al confronto.

Ad esempio, negli scritti pubblici come anche negli interventi meno ufficiali Luciani sembra consapevole che i tempi della *societas christiana* di pacelliana memoria siano finiti; come vedremo, appoggia e contribuisce però a guidare la CEI nella campagna referendaria del '74 usando toni da scontro di civiltà. Sulla carta giustifica e capisce i giovani che protestano, che prendono strade non tradizionali; auspica che, fatta salva la posizione di preminenza del matrimonio, si trovi il modo di dare un qualche riconoscimento anche alle coppie di fatto; si fa comprensivo verso i motivi che possono portare al divorzio; nella pratica, chiude ogni contatto con i suoi fucini che votano contro l'abrogazione della legge sul divorzio perché lo recepisce come un *vulnus* all'autorità episcopale.

Il nodo storiografico ancora aperto sulla posizione ermeneutica di Luciani riguardo al Concilio - il suo essere in alcuni campi e per alcuni, soprattutto mass-media, un “progressista”, in altri campi e per altri, soprattutto coloro che lo hanno conosciuto, un “conservatore” - si complica quindi ulteriormente quando si prendano in considerazione gli scritti. Su questa sua “ambiguità” potrebbe essersi giocato almeno in parte il conclave, e si gioca la simpatia o l'antipatia che Luciani ha riscosso nei trentatré giorni di pontificato, e le varie interpretazioni storiografiche che hanno tentato di dare ragione della sua figura.

Nel corso della tesi ci si è proposti di superare lo scoglio interpretativo usando due criteri che sono sembrati coerenti e plausibili: il primo criterio si riferisce al tema dell'obbedienza all'autorità, fondamentale per Luciani fin dagli anni bellunesi<sup>30</sup>; mentre il secondo criterio, come vedremo, distingue e collega i termini “modernizzazione” e “modernità”. Ciò che discrimina dunque nel ministero di Luciani, ciò che determina le sue prese di posizione, a volte apparentemente

---

<sup>29</sup> Per il passaggio conciliare da un linguaggio normativo e giuridico a un linguaggio pastorale, propositivo, dialogico, si veda J.E. O'Malley, *Cosa è successo nel Vaticano II*. Milano: Vita e Pensiero 2010.

<sup>30</sup> Come dimostrato in P. Luciani, *Il primo ministero*, in Vian 2010 op. cit., pp. 53-66. Per gli anni veneziani si veda G. Bernardi, *L'amore alla Chiesa e la fedeltà alla sua disciplina nell'insegnamento e nella vita di Albino Luciani, papa Giovanni Paolo I*. «Marcianum» 7(2011), pp. 35-62.

contraddittorie, sarebbe in primo luogo l'interpretare una certa situazione, da parte del patriarca di Venezia, come un conflitto d'autorità, come un pericolo per il principio indiscutibile dell'obbedienza all'autorità; in secondo luogo, una certa propensione della Chiesa romana, e in essa del vescovo Luciani, all'apertura verso la modernizzazione associata alla chiusura verso la modernità nei suoi presupposti antiautoritativi, retaggio in ultima analisi dell'intransigentismo cattolico ottocentesco<sup>31</sup>.

### *Ringraziamenti*

Ringrazio innanzitutto Gian Luca Potestà, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, per la competente e franca opera di supervisione durante questi tre anni di dottorato, non solo sulla presente tesi, ma anche sulle altre attività di studio e di ricerca svolte.

Ringrazio poi tutti i testimoni intervistati, per la loro disponibilità e simpatia, per aver condiviso con me contatti e amicizie, per aver accettato di ritornare con la memoria a episodi ricchi di entusiasmo giovanile, ma spesso anche sofferti, del loro passato. In ordine alfabetico, ringrazio Sergio Barizza, Don Alfredo Basso, Giovanni Benzoni, Paolo Bettiolo, Fabio Brotto, Gabriella Cecchetto, Lucio Cortella, Marino Cortese, Don Carlo Enzo, Don Angelo Favero, Mons. Carlo Ghidelli, Giuseppe Goisis, Don Giuseppe Grosselli, Don Gianni Manziega, Anna Maria Miraglia, Aldo Montanaro, Renato Pescara, Leopoldo Pietragnoli, Gianni Rivi (+), Don Sergio Sambin, Padre Bartolomeo Sorge, Don Luigi Stecca. Fra loro un ringraziamento particolare va a Leopoldo Pietragnoli, per l'aiuto più volte e generosamente prestatomi come profondo conoscitore dei protagonisti e della realtà veneziana socio-ecclesiale... e alla moglie Renata per la calorosa ospitalità.

Ringrazio anche altri testimoni, veneziani e non, che mi hanno aiutato a ricostruire singoli episodi e contesti: Paolo Canal, Antonio Diano del CISVE di Venezia, Stefano Gennarini, Elsa Malfi, Alvise Marchiori, Fabio Marino, Don Ezechiele Pasotti, Marco Sambruna, Paul Spackman, Silvana Venditti, don Luigi Sonnenfeld.

Per quanto riguarda gli archivi consultati, ringrazio per la disponibilità e la cortese professionalità in modo particolare Simone Scremin, segretario aggiunto della Conferenza Episcopale del Triveneto; Ivano Sartor e Andrea Turcato della Fondazione Cassamarca; Loris Serafini, segretario della Fondazione Papa Luciani di Canale d'Agordo; Mons. Pierantonio Gios (+) dell'Archivio Storico della Diocesi di Padova; il dott. Maurizio Romano dell'Archivio Generale dell'Università del Sacro Cuore di Milano.

---

<sup>31</sup> Per una sintesi chiara e snella sulla formazione di Luciani e sui suoi collegamenti con un impianto educativo e ecclesiologico ottocentesco, si rimanda a Gian Luca Potestà, *Albino Luciani, dal Veneto al mondo*. «La Rivista del Clero Italiano», anno XCII, 12(2011), pp. 873-881:874.

In ambito accademico, fra i tanti incontri e confronti che mi hanno aiutato e stimolato, segnalato letture, oltre che messo in contatto con persone e realtà utili alla ricerca, ringrazio: Enrico Galavotti della Fondazione Giovanni XXIII di Bologna; Marco Rizzi, Francesca Campigli e Celeste Valenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano; padre Andrea Mandonico della Pontificia Università Gregoriana di Roma; Lucia Ceci dell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata; Giovanni Vian, Raffaella Perin e Valentina Ciciliot dell'Università Cà Foscari Venezia; Laura Pettinaroli dell'*Institut Catholique* di Parigi; Elena Mazzini dell'Università degli Studi di Firenze; mons. Claudio Giuliadori, Assistente Ecclesiastico Generale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

A Giuseppe, Francesco e Anna dedico questo lavoro, per ringraziarli della loro pazienza e della loro sempre stimolante presenza.

### **Abbreviazioni**

**AAS** = Acta Apostolicae Sedis

**ADM** = Archivio del Duomo di Mestre

**ADT** = Archivio Diocesano Tridentino, Trento

**AFPL** = Archivio Fondazione Papa Luciani, Canale d'Agordo

**ALP** = Archivio privato Leopoldo Pietragnoli, Venezia

**APGP** = Archivio personale don Germano Pattaro, Fondazione Pattaro, Venezia

**ASCET** = Archivio Storico della Conferenza Episcopale del Triveneto, Zelarino

**ASDCV** = Archivio Storico della Democrazia Cristiana di Venezia, Cà Tron di Roncade

**BVV** = Bollettino Diocesano di Vittorio Veneto

**CEI** = Conferenza Episcopale Italiana

**CELAM** = Consiglio Episcopale Latino Americano

**CET** = Conferenza Episcopale del Triveneto

**GV** = Gente Veneta

**OO** = Albino Luciani, Opera Omnia

**SAE** = Segretariato per le Attività Ecumeniche

**RDPV** = Rivista Diocesana del Patriarcato di Venezia

**VSM** = Voce di S. Marco

# **I.**

## **Lo stato dell'arte**

## I.1 Una bibliografia ragionata

La figura di Albino Luciani è stata oggetto, in particolare in questa ultima decina di anni, di numerose pubblicazioni e contributi. Un papa in qualche modo dimenticato, lasciato in ombra dall'abbagliante carica carismatica del suo successore Karol Wojtyła, sembra “riscoperto” dopo la sofferta vecchiaia e la morte di Giovanni Paolo II, forse in seguito all'apertura del processo di beatificazione e alle celebrazioni per il trentennale dell'elezione al soglio pontificio<sup>1</sup>; forse in base al diffuso bisogno, nel mondo cattolico ma non solo, di un “primato del religioso sul politico” di cui, secondo Cesare Alzati, Luciani sarebbe stata la “vivente espressione<sup>2</sup>”; forse, come già evidenziato nell'introduzione, in forza del suo “papato incompiuto<sup>3</sup>” e di ciò che quindi, su di esso, è possibile immaginare<sup>4</sup>.

Tuttavia, le opere su Albino Luciani caratterizzate da un approccio storiografico criticamente avvertito sono numericamente scarse, anche se qualificate, e recenti: i volumi o gli articoli che trattano la vicenda umana di Albino Luciani da un punto di vista strettamente scientifico si riducono a una ventina di titoli compresi gli elaborati accademici di diversa tipologia (tesi di laurea del vecchio ordinamento, tesi di magistero o di specializzazione, tesi di dottorato).

La letteratura esistente è sostanziata invece da una grossa mole di testi che sono stati scritti con intenti devozionali o agiografici, dal taglio “sentimental-divulgativo”: questa letteratura celebrativa, apologetica, popolare, o legata all'interpretazione complottistica della morte di Luciani, è nella sua trama fondamentale poco utile al ricercatore; per la gran parte, inoltre, i contenuti si ripetono da un libro all'altro. Ogni volume contiene però una qualche informazione nuova, un'intervista, un ricordo, una fonte originale: è l'apporto personale di ciascun autore alla descrizione della figura di Luciani. Per questo motivo, anche la letteratura devozionale o sensazionalistica, pure poco affine al lavoro dello storico, non può essere completamente tralasciata nello studio sistematico della figura di Albino Luciani.

Inoltre, dalla lettura e dall'analisi delle varie biografie esistenti risulta evidente come siano andate perdute nella letteratura successiva agli anni Novanta molte informazioni che erano presenti nelle primissime biografie degli anni '78-'79: il testo che infatti, a ragione, è ritenuto fondamentale per lo studio di Luciani è la biografia di Regine Kummer (*Albino Luciani, Papa Giovanni Paolo I. Una vita per la chiesa*. Padova: Edizioni Messaggero) che risale al 1988 e che, a riprova della nuova

---

<sup>1</sup> Sembra essere stato meno stimolante per la produzione letteraria, invece, il centenario della nascita.

<sup>2</sup> Cesare Alzati, *Giovanni Paolo I. Una svolta decisiva per il pontificato romano di fine Novecento*. In G. Vian, *Dal Veneto al mondo...*, op. cit., pp. 505-508: 507.

<sup>3</sup> G. Cracco, in Vian, *Dal Veneto*, op. cit., pp. 11-20:18.

<sup>4</sup> In una sorta di “revisionist process”, per dirla con Peter Hebblethwaite (*The Year of Three Popes*. Glasgow: Collins 1978 p. 139).

fortuna incontrata in questi ultimi anni dal presule bellunese, ha conosciuto una nuova edizione nel 2008. Il volume, datato, ma ancora valido, è una biografia completa di stampo cronachistico: non si trova nel testo un'interpretazione critica della figura di Luciani, poiché il lavoro risente nell'impostazione generale della storia personale della studiosa, storica protestante convertita al cattolicesimo anche in seguito all'incontro con la figura di Giovanni Paolo I; e il criterio interpretativo fondante nell'ultima parte del libro non è accettabile in sede storiografica, dal momento che l'autrice presenta le vicende di Luciani facendole ruotare attorno alle premonizioni di suor Lucia, la veggente di Fatima<sup>5</sup>; tuttavia, nel suo complesso il volume presenta una ricostruzione storica precisa e dettagliata. Tutti gli studiosi che si sono avvicinati al tema lo hanno fatto a partire dalla biografia tedesca, che però aveva operato delle scelte rispetto alla biografia precedente, tralasciando i contributi più critici sulla figura di Luciani e verosimilmente dando per assodati e conosciuti i testi che l'avevano preceduta. Le biografie che si sono succedute negli anni Novanta e, in modo più massiccio, dopo il Duemila, si appoggiano decisamente alla Kummer, approfondendo talora un tema, talora un periodo della vita di Luciani, ma tralasciano quindi completamente i testi precedenti.

E' sembrato dunque necessario soffermarsi anche sulle prime biografie di Luciani, che riguardo ad alcuni argomenti specifici – come ad esempio il tentativo da parte del patriarca Luciani di fondare un'emittente televisiva regionale cattolica – sono state stimolanti per la ricerca e il reperimento di fonti.

Il presente capitolo intende avere carattere di esaustività solo per quanto riguarda la produzione strettamente storiografica; per quanto concerne le altre tipologie bibliografiche si forniranno solo alcune indicazioni a titolo esemplificativo<sup>6</sup>.

### *Prima del 1988*

Per quanto riguarda i testi precedenti alla biografia di Regine Kummer, è sembrato utile citare ed utilizzare innanzitutto due biografie scritte nell'immediato dell'elezione e morte di Giovanni Paolo I, che non hanno statuto storiografico ma che, come dicevamo, contengono suggestioni e piste di ricerca andate perdute nelle biografie successive: *Il magistero di Albino Luciani. Scritti e discorsi* a cura di Alfredo Cattabiani (Padova: Ed. Messaggero 1979) e *Il papa buono che sorrideva* di N. Valentini e M. Bacchiani (Milano: Sperling e Kupfer Ed. 1978). Il volume di Cattabiani, un intellettuale di formazione cattolica, raccoglie scritti e discorsi pronunciati nei nove anni veneziani

---

<sup>5</sup> Sulla questione se suor Lucia avesse predetto a Luciani il breve pontificato, ritorna in modo definitivo, parlando con suor Lucia stessa, Tarcisio Bertone con Giuseppe De Carli, *L'ultimo segreto di Fatima* (Bergamo: RCS 2010, pp. 76-84).

<sup>6</sup> Per una raccolta aggiornata e completa della letteratura su Luciani si rimanda alla biblioteca della Fondazione Papa Luciani di Canale d'Agordo.

che sono reperibili anche nell'*Opera Omnia*, ma contiene una *Nota del Curatore* (pp. 43-47) e una introduzione di Francesco Saverio Pancheri (*Un papa inedito*, pp. 9-42) interessanti perché, nonostante ci sia stata certamente contaminazione fra l'introduzione di Pancheri e il libro di Valentini-Bacchiani pubblicato l'anno prima, riportano esperienze dirette dei due scrittori con il Luciani "giornalista". Il volume scritto a due mani da Valentini e Bacchiani è invece una biografia breve, ma molto precisa e dettagliata per essere stata scritta a pochi mesi dalla elezione e morte di Giovanni Paolo I. Ha il pregio di raccogliere molti pareri e testimonianze "a caldo", nell'immediatezza degli eventi; e di dare una visione affatto agiografica di Luciani (anzi, vengono riportate, sul periodo veneziano e romano, le critiche e le riserve dell'opinione pubblica sul governo di Luciani e sul suo modo di presentarsi). Questo, unitamente al fatto che pochi anni dopo è stata pubblicata la biografia della Kummer, ha fatto sì, probabilmente, che il testo sia fra i meno citati e ricordati, mentre andrebbe probabilmente rivalutato<sup>7</sup>. La sezione finale è occupata da una scelta di brani scritti di Luciani, che con un'operazione discutibile vengono però presentati sotto forma di intervista a Luciani.

Risalgono poi agli anni Ottanta due brevi voci biografiche. La prima è la voce di dizionario *Giovanni Paolo I* composta da Silvio Tramontin per il *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia 1860-1995* (a cura di G. Campanini e F. Traniello, *II, I protagonisti*. Casale Monferrato: Marietti 1997, pp. 255-256). La data di pubblicazione dell'opera (1997) è la data di stampa dell'ultimo volume, il volume V, di aggiornamento; il testo di Tramontin risale invece alla prima pubblicazione del vol. II del *Dizionario*, nel 1982. Infatti Tramontin in bibliografia scrive che "non esiste ancora una seria biografia di Luciani e neppure una pubblicazione che comprenda tutti i suoi discorsi, salvo quelli del breve pontificato" (p. 256). In questa scarna biografia si ripercorrono le tappe salienti della vita di Luciani evidenziando l'assoluta fedeltà al papa e il cattolicesimo rigoroso. La voce segue quasi pedissequamente un profilo biografico comparso senza firma sulla «Rivista Diocesana del Patriarcato di Venezia» alla morte di Luciani (*La vita e il breve pontificato del supremo pastore Giovanni Paolo I* in RDPV 63(1978), pp. 339-346), riportando anche un'identica imprecisione riguardo al primo ministero come cappellano e all'insegnamento nelle scuole statali da parte di Luciani. Varie considerazioni sul profilo anonimo apparso sulla rivista fanno pensare che l'autore fosse un veneziano - la biografia, sintetica nelle prime tappe della vita di Luciani, si dilunga di più sull'esperienza lagunare e, poi, romana - e che conoscesse il patriarca nella sua quotidianità. Per tutti questi motivi, ipotizziamo che l'autore anonimo del profilo del 1978

---

<sup>7</sup> I capitoli dedicati all'esperienza veneziana sembrano essere stati fonte fondamentale per la trattazione dell'episcopato lagunare da parte di Lucio d'Orazi, in un testo di dieci anni successivo (*Impegno all'umiltà. La vita di Papa Luciani*. Roma: Logos 1987).



sulla rivista diocesana sia Silvio Tramontin, che avrebbe utilizzato nel 1982 la stessa biografia come base per la sua voce di dizionario.

La seconda voce biografica è una scheda di J. Comby (*Scheda su Giovanni Paolo I. In Per leggere la Storia della Chiesa*. Roma: Borla 1988, II, p. 186), brevissima, ma forse interessante proprio per questo poiché, vista l'esiguità dello spazio, l'autore ha dovuto fare delle scelte discriminanti. Uno dei collegamenti che già Comby ha ritenuto necessario fare per quanto riguarda il periodo veneziano è fra la vicinanza di Luciani al mondo del lavoro e il suo atteggiamento negativo verso i preti operai, tema che come vedremo diventerà una delle problematiche storiografiche principali nello studio dell'episcopato veneziano.

Per quanto riguarda l'episcopato a Venezia, va ricordato in primo luogo l'articolo di Antonio Niero *A Venezia. Gli anni del patriarcato* pubblicato sul numero unico di «Gente Veneta» *Papa Luciani, 1912-1978. Itinerario di una vita* nel 1979 (pp. 12-26); la collocazione, una rivista diocesana divulgativa e non scientifica, non rende ragione all'autorevolezza dello storico veneziano e delle sue osservazioni.

In secondo luogo, è fondamentale il tentativo di interpretazione del periodo 1953-1983 a Venezia fatto da Germano Pattaro nel 1984 (*Riconciliazione e comunità tra gli uomini*. «Esodo» 6(1984), pp. 5-38), che non nasconde le difficoltà pastorali dell'episcopato veneziano di Luciani e pone al centro la questione interpretativa, la necessità cioè di affrontarne lo studio in maniera scientifica e ponderata. Il teologo considera causa della chiusura al dialogo la sostanziale carenza di cultura teologico-ecclesiale dei diversi interlocutori, ancorati ciascuno alle proprie pregiudiziali; chiusura che risulta emblematica, secondo il teologo veneziano, nelle esperienze – quali l'apertura “missionaria” della FUCI verso gli universitari, la comunità studentesca di San Trovaso, i preti operai - tese a instaurare un nuovo rapporto con i fermenti culturali, sociali e politici in atto nel paese e che si stavano manifestando anche nel territorio veneziano. Pattaro nota come queste esperienze non vennero colte dalla comunità diocesana, neppure come possibilità di confronto, e furono quindi relegate ai margini e fatte oggetto di interventi d'autorità per garantire l'ordine nella comunità ecclesiale; anche altre esperienze, come i tentativi di rinnovamento dell'AC con la scelta religiosa, o il rinnovamento nella liturgia, furono accompagnati secondo il contributo di Pattaro da ostilità e incomprensioni.

#### *Fra il 1988 e la svolta del Duemila*

Per quanto riguarda gli anni Ottanta e Novanta, gli anni cioè che precedono il rinnovato interesse per la figura di Albino Luciani, vanno senz'altro ricordati tre contributi importanti dal punto di vista storiografico.

Innanzitutto, gli scritti di Albino Luciani, dalla produzione più “personale” alla produzione non solo omiletica legata al suo ministero, vennero raccolti in modo accurato nell’*Opera Omnia* (Albino Luciani. *Opera Omnia*. Padova: Edizioni Messaggero 1988-89, voll. 9.), un pregevole testo della fine degli anni Ottanta, da tempo fuori edizione, curato da Giorgio Fedalto. Sebbene con l’avanzare della ricerca storiografica sia stata evidenziata da più studiosi la necessità di una nuova edizione dell’*Opera Omnia* riveduta e ampliata, e auspicabilmente corredata di apparato critico, la raccolta rimane tutt’ora un punto di riferimento imprescindibile, sicuro e sostanzialmente affidabile per chi voglia accostarsi allo studio degli scritti di Albino Luciani e della sua figura. Anche l’*Opera Omnia*, come la biografia scritta da Regine Kummer e altri volumi di cui daremo conto in questa sintesi bibliografica, è stata edita dalle Edizioni Messaggero di Padova: il legame personale e significativo, privilegiato, fra questa casa editrice e Luciani ebbe origine e ragione proprio negli anni di cui ci occuperemo in questa tesi.

In secondo luogo, Antonio Niero pubblicò nel 1990 sulla «Rivista del Clero Italiano» (LXXI, gennaio 1990, pp. 18-36) l’articolo *Il postconcilio nel patriarcato di Venezia (1965-1978)*; l’intervento faceva parte di una serie di contributi sulla recezione del Concilio nelle Chiese italiane avviata sul fascicolo 10/89 della rivista (pp. 642-661). In questo pezzo lo storico della diocesi di Venezia passa in rassegna, su base documentaria, le diverse articolazioni del patriarcato - quali gli organismi di partecipazione, il seminario, la riforma liturgica, i movimenti - evidenziando le acquisizioni avvenute, in particolare per quanto riguarda la riforma liturgica, ma anche le difficoltà e fatiche incontrate nell’attuazione del concilio. Come ha fatto notare Vian<sup>8</sup>, Niero denuncia il rischio di un’attuazione elitaria del concilio da parte di alcuni settori della chiesa cattolica veneziana e, facendo propria una lettura minimalista del concilio, giudica le nuove proposte e prospettive di quegli anni come poco aderenti alla prospettiva conciliare. Il *focus* sui movimenti – termine usato in senso lato - risulta tuttavia originale all’interno della produzione storiografica su Luciani anche recente: la lettura del contributo di Niero apre quindi piste di ricerca in seguito a lungo dimenticate e tralasciate dalla storiografia, come ad esempio tutta la questione della presa di posizione di Luciani nei confronti dei Lefebvriani, e il tentativo di approfondire la ricostruzione offerta dall’articolo si è rivelata, nella presente ricerca, valida e feconda.

In terzo luogo, va ricordata la tesi di laurea di Cinzia Fontanive *Preparazione scolastica e culturale in Albino Luciani: Giovanni Paolo I* difesa presso l’allora Facoltà di Magistero dell’Università di Padova nel 1997 sotto la direzione del prof. Giorgio Fedalto, curatore dell’*Opera Omnia*: con ottica disciplinare pedagogica e attingendo sia a documentazione d’archivio che alla produzione di

---

<sup>8</sup> G. Vian, *Sposa e pastore*, op. cit., p. 14.

Luciani, l'autrice si è proposta di ricostruire il percorso formativo e le letture di Luciani durante gli anni del seminario.

Nel presente lavoro di tesi non sono stati utilizzati, se non con un breve riferimento, i due discussi volumi di Camillo Bassotto *“Io sono il ragazzo del mio Signore”* (Venezia: Arti Grafiche Venete 1998) e *“Il mio cuore è ancora a Venezia”* (Musile di Piave: Adriatica 1990<sup>2</sup>). L'autore ha avuto certamente una lunga e assidua confidenza con Luciani, e forse si può ritenere il laico veneziano più vicino a Luciani per sintonia di vedute e interessi; tuttavia, come ben ha fatto notare Pietragnoli<sup>9</sup>, suscita perplessità sia l'utilizzo dell'“io narrante” attribuito al patriarca stesso sia il metodo non filologico nell'utilizzo di testimonianze e di fonti, che pure Bassotto aveva studiato con serietà per dieci anni. La questione è stata discussa a livello ufficiale poiché alcune pagine di Bassotto vennero riproposte dalla rivista del Centro Pattaro in occasione del 30° anniversario dell'elezione di Luciani al soglio pontificio<sup>10</sup>: erano le pagine che contenevano la testimonianza orale di don Germano sul suo rapporto con Luciani, testimonianza che il teologo veneziano avrebbe consegnato oralmente a Bassotto e che Bassotto avrebbe “trascritto”. Questa “testimonianza” suscitò forti critiche a Venezia, tanto che dovette intervenire il direttore responsabile della rivista, Leopoldo Pietragnoli, in apertura della seconda parte; sulla questione intervenne anche Giovanni Vian nella rubrica “Lettori in dialogo<sup>11</sup>”.

### *Un rinnovato interesse*

I primi quindici anni del nostro secolo presentano un rinnovato interesse per la figura di Luciani, soprattutto dal punto di vista scientifico.

I primi contributi con approccio strettamente storiografico alla figura di Albino Luciani sono frutto di un interesse di Giovanni Vian, storico del cristianesimo dell'Università Cà Foscari di Venezia. Sono suoi infatti la voce *Giovanni Paolo I* sulla prestigiosa *Enciclopedia dei Papi* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani 2000, vol. III, pp. 674-681); la voce *Giovanni Paolo I, papa* per il Dizionario Biografico degli Italiani (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani 2001a, vol. 56); e il libro *Sposa e pastore. Oltre vent'anni di chiesa veneziana (1978-2000)* (Bergamo: Servitium Editrice 2001b). Quest'ultimo volume, che fa parte della collana Quaderni di Sant'Erasmus, si occupa di un arco temporale successivo a Luciani; lo studio dell'attuazione del Concilio nell'episcopato di Marco Cè è però portato avanti in un'ottica

---

<sup>9</sup> Leopoldo Pietragnoli, *In ricordo di Camillo Bassotto*. «Appunti di teologia. Notiziario del Centro di Studi Teologici Germano Pattaro» 3(2003).

<sup>10</sup> *Papa Luciani nel ricordo di don Germano. Prima parte*. «Appunti di teologia. Notiziario del Centro Pattaro di Venezia» 4(2008), pp. 1-5 e *Papa Luciani nel ricordo di don Germano. Seconda parte*. «Appunti di teologia. Notiziario del Centro Pattaro di Venezia» 1(2009), pp. 1-5.

<sup>11</sup> *Lettori in dialogo*. «Appunti di teologia. Notiziario del Centro Pattaro di Venezia» 2(2009), p. 13.

comparativa con l'episcopato precedente e quindi il libro risulta importante anche per la ricerca storica su Luciani. Vian evidenzia un cambiamento, nel passaggio da Luciani a Cè, fra uno stile autoritario risultato fallimentare e uno stile più "testimoniale e paterno", si sofferma su continuità (ad esempio l'ottica ecclesiocentrica dei rapporti chiesa-società, la dipendenza formativa del laicato dal clero) e discontinuità (ad esempio il rapporto con il clero, la scelta dei collaboratori, la maggiore centralità pastorale data al riferimento biblico, il maggior coinvolgimento dei laici). Vian, in sintonia con la lettura di Pattaro di cui già si è detto, riflette anche sul fatto che sul superamento delle tensioni interne alla compagine ecclesiale influì senz'altro il diverso atteggiamento di Cè, che aveva come primo obiettivo proprio il sanare le rotture precedenti, ma contribuì anche e soprattutto un cambiamento generale del clima ecclesiale, così che si realizzò non tanto un superamento dei problemi, un confronto su di essi (in particolare per quanto riguarda i preti operai) quanto un silenzioso accomodamento.

L'università, non solo di Venezia, si è fatta poi promotrice di studi su Luciani che intendevano approfondire con un approccio rigorosamente storico e limitatamente ad alcune parentesi cronologiche e tematiche la figura di Albino Luciani.

In Patrizia Luciani, *Un prete di montagna. Gli anni bellunesi di Albino Luciani (1912-1958)*, pubblicata dalle Edizioni Messaggero di Padova (2003, 2007<sup>2</sup>) ma frutto di una ricerca di laurea<sup>12</sup> ci si è posti l'obiettivo di ricostruire e interpretare la formazione e il primo ministero di Albino Luciani, fino alle soglie dell'esperienza episcopale.

Valentina Ciciliot (*Il caso Montaner (1967-1969): un conflitto politico tra chiesa cattolica e chiesa ortodossa*, tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di Laurea in Storia, Università Cà Foscari di Venezia, relatore Giovanni Vian, a.a. 2003-2004) si è occupata della ricostruzione del caso Montaner, interpretato in chiave di conflitto di autorità in primo luogo all'interno della Chiesa cattolica, in secondo luogo fra confessioni cristiane diverse, in terzo luogo fra schieramenti politici opposti, in una commistione non sempre facilmente districabile fra elementi sociali, politici ed ecclesiologici<sup>13</sup>.

Cristian Lisetto, con la tesi di laurea magistrale *Albino Luciani nei suoi rapporti con le missioni del Terzo mondo* (Facoltà di Lettere e Filosofia, Università Cattolica Sacro Cuore di Milano, relatore

---

<sup>12</sup> Rielaborazione della tesi di laurea del vecchio ordinamento *Un prete di montagna. Gli anni bellunesi di Albino Luciani (1912-1958)*. Facoltà di Lettere e Filosofia, Università Cà Foscari di Venezia (relatore G. Vian, correlatore M. Isnenghi), a.a. 2001-02.

<sup>13</sup> Il caso di Montaner si è rivelato intrigante infatti, oltre che per la ricerca storica, anche e forse di più per la sociologia della religione: cfr. Giordan Giuseppe. *Conversion as opposition*. In G. Giordan (ed.), *Conversion in the Age of Pluralism*. Leiden-Boston: Brill 2009, pp. 243-262; Chies Patrizio. *La conversione come protesta*. Tesi di laurea, relatore Enzo Pace, Università di Padova 1988; Resenterra, Mario. *Marginalità sociale e marginalità religiosa: la comunità ortodossa di Montaner*. Tesi di laurea, relatore Enzo Pace. Università di Padova 1982; Nardi Antonio. *Disgregazione del sistema politico religioso di una comunità locale nella pedemontana veneta*. Tesi di laurea, Università di Trento 1973.

Gian Luca Potestà, a.a. 2007), ha approfondito invece la concezione ecclesiologica sottesa alle scelte del vescovo Luciani a Vittorio Veneto in campo missionario.

Il testo che tuttavia presenta un netto avanzamento della ricerca storiografica su Luciani è frutto di un convegno voluto dall'Istituto Storico di Vicenza a Canale d'Agordo-Vicenza-Venezia dal 24 al 26 settembre del 2008, in occasione del trentennale della morte di Luciani<sup>14</sup>. Il massiccio volume curato da Giovanni Vian *Albino Luciani dal Veneto al mondo* (Roma: Viella 2010), che raccoglie i contributi presentati al convegno, è diventato il testo fondamentale per chi voglia studiare Albino Luciani. Il volume raccoglie i contributi di 22 studiosi<sup>15</sup> che si erano già confrontati in precedenza con la figura di Luciani o che sono stati invitati a farlo per l'occasione a partire dalla propria prospettiva e tematica di studio. L'obiettivo del convegno e del volume, obiettivo pienamente raggiunto, era di offrire un contributo a quello che il curatore chiama il passaggio "dalla memoria" individuale e collettiva di Luciani, diffusa e poco oggettiva, "alla storia", cioè alla ricostruzione il più possibile accurata e puntuale dei fatti e, di conseguenza, a delle ipotesi interpretative fondate. Come fa notare Giovanni Vian, alle spalle di ciascun contributo si intravede un tentativo di interpretazione di Luciani, e con lui di una più vasta stagione di storia della Chiesa e del cattolicesimo, ma mentre queste interpretazioni appaiono convergenti per quanto riguarda il periodo bellunese e cenedese, a volte divergono per quanto concerne gli anni dell'episcopato veneziano e del pontificato, non ancora indagati a sufficienza dal punto di vista critico. Questa difficoltà nell'interpretare l'esperienza veneziana e romana, che Vian fa risalire alla mancanza di un numero adeguato di fonti documentarie disponibili<sup>16</sup>, e che forse è da imputare anche alla complessità del periodo storico in cui quell'esperienza si dispiegò, sta alla base delle motivazioni che hanno dato origine alla presente tesi di dottorato. Un ulteriore stimolo per la nostra ricerca viene da un augurio che Giorgio Cracco, organizzatore del convegno assieme a Giovanni Vian, formula in apertura del volume: proseguendo i lavori aperti dal convegno, la presente tesi di dottorato vorrebbe riuscire a sfatare il pregiudizio di fondo della dicotomia tra "l'umile e mediocre prete di montagna" e "l'altezza della carica cui fu innalzato"<sup>17</sup>. Il che non vuol dire, va da sé, dovere o volere accertare l'eccezionalità o meno di Luciani, ma semplicemente dimostrare come l'ascesa al soglio pontificio

---

<sup>14</sup> Coordinatori ed organizzatori del convegno: Giorgio Cracco, Alberto Melloni, Giovanni Vian, Annibale Zambarbieri.

<sup>15</sup> Nell'ordine, Giorgio Cracco, Giovanni Vian, Loris Serafini, Patrizia Luciani, Valentina Ciciliot, Marcello Malpensa, Gianni Bernardi, Enrico Galavotti, Giorgio Fedalto, Cosimo Damiano Fonseca, Fulvio De Giorgi, Giancarlo Zizola, Annibale Zambarbieri, Massimo Faggioli, Roberto Morozzo della Rocca, Gianni La Bella, Maurizio Pegrari, Philippe Chenaux, Alberto Melloni, Niela Buonasorte, Cesare Alzati, Federico Ruozi. Il volume contiene anche la testimonianza offerta al convegno dall'allora patriarca di Venezia Angelo Scola, poi raccolta in volume assieme a altri interventi su Luciani pronunciati da Scola in varie occasioni (cfr. Angelo Scola, *Uno sguardo su Albino Luciani*. Siena-Venezia: Marcianum Press 2009. Il volume, che mira a "pacificare la memoria veneziana" su Luciani, contiene argomentazioni per giustificare le scelte impopolari di Luciani che, seppur forse valide in ambito ecclesiale, non riescono a convincere lo storico).

<sup>16</sup> G. Vian, *Albino Luciani: dalla memoria alla storia*. In G. Vian, *Dal Veneto*, op. cit., pp. 21-31:21.

<sup>17</sup> G. Cracco, in Vian, *Dal Veneto*, op. cit., pp. 11-20:17.

non sia stata frutto di casualità, bensì di una storia ben precisa, di impegni, incarichi e rapporti precedenti. Il convegno del 2008 ha aperto un cantiere di lavoro per lo storico ricco di spunti, interrogativi e suggestioni, non solo nella sua sezione dedicata ai “temi e problemi aperti”, ma in ogni singolo contributo. Non ci soffermeremo in questa sede sui vari interventi presenti nel volume degli atti e sugli interrogativi aperti da ciascuno, in quanto avremo modo di far riferimento ad essi in modo puntuale nei prossimi capitoli; ricordiamo solo i due contributi, di Giovanni Vian *L'episcopato veneziano di Albino Luciani* e di Gianni Bernardi *Il patriarca Luciani e la formazione dei preti*, che dal punto di vista cronologico si sono concentrati sul periodo veneziano che andremo a studiare.

Le numerose pubblicazioni su Albino Luciani che si sono succedute dopo il 2008, e soprattutto la loro tipologia scientifica e non divulgativa, dimostrano come il convegno abbia decisamente stimolato la ricerca storica e scientifica su questa figura.

L'anno del convegno è stata data alle stampe dalla casa editrice Gracewing, con la particolare formula “*print on demand*”, la prima biografia completa<sup>18</sup> su Luciani in lingua inglese *God's Candidate. The Life and Times of John Paul I* scritta da Paul Spackman (Gracewing: Leominster Herefordshire 2008). L'autore non ha lavorato direttamente sulla documentazione disponibile in Italia allo studioso di Luciani, ma si rifà soprattutto a biografie edite precedentemente o a letteratura di carattere divulgativo<sup>19</sup>; inoltre presenta alcune notizie imprecise risalenti al testo di Hebblethwaite del 1978. Ha però il pregio di attingere ad alcune fonti in lingua inglese per nulla visitate dagli studiosi di Luciani (come ad esempio il volume di Andrew Walby *Küng Disputed Thruth: Memoirs*<sup>20</sup> nel quale si trova riferimento all'archivio privato di Hans Küng relativamente a uno scambio epistolare con Luciani); ha il pregio di affrontare alcuni temi prima tralasciati o poco frequentati dalla letteratura italiana, come ad esempio l'ecumenismo; suggerisce infine alcune linee

---

<sup>18</sup> Si tratta di una biografia completa, anche se quasi la metà del volume è dedicata in realtà al pontificato.

<sup>19</sup> In particolare, Spackman sembra ispirarsi al volume di Peter Hebblethwaite (1978, già citato, pp. 70-145): si trovano infatti nel volume di Spackman citazioni di molti aneddoti ricordati da Hebblethwaite; la linea di lettura del rapporto di Luciani con la politica a Vittorio Veneto e delle motivazioni che avrebbero spinto Luciani a non partecipare al Convegno su Evangelizzazione e promozione umana del 1976 è identica fra i due autori; infine, il titolo scelto da Spackman per la sua opera è lo stesso che aveva in bozza il volume di Hebblethwaite (cfr. Hebblethwaite p. vii). Il volume di Hebblethwaite si occupa dei tre papi che si susseguirono nel 1978, ma mentre sul pontificato di Paolo VI era possibile dilungarsi a lungo, degli altri due pontificati l'autore aveva poco materiale narrativo, nel caso di Luciani per la brevità dei 33 giorni, nel caso di Wojtyła perché era appena cominciato il pontificato. Quindi di entrambi i pastori si tratta a partire dall'esperienza precedente, Venezia per quanto concerne Luciani, Cracovia per quanto riguarda Giovanni Paolo II. A Luciani sono dedicati quattro capitoli: *The August Conclave*, *Albino Who?*, *Patriarch of Venice*, *The Thirteenth Day Pope*. Sull'abitudine dei romani a chiamare Luciani Giampaolo e sulla volontà di scegliere il nome Giampaolo anziché Giovanni Paolo I, si vedano, oltre a Spackman e Hebblethwaite, anche Sorge, *La traversata. La Chiesa dal Concilio Vaticano II a oggi*. Milano: Mondadori 2010.

<sup>20</sup> Andrew Walby, *Küng Disputed Thruth: Memoirs*. London: Continuum 2008, 2 voll.

interpretative originali<sup>21</sup>, che magari in sede storiografica si potranno contestare e confutare, ma con le quali e sulle quali in ogni caso ci si potrà confrontare e interrogare.

E' del 2009 il libro di Renato Donazzon *Papa Luciani. Il Papa degli umili* (Treviso: Piazza Editore 2009). L'autore, operaio alla Zoppas, sindacalista, protagonista delle lotte operaie degli anni '60 nel coneglianese, eletto nel 1970 al consiglio Regionale del Veneto nelle liste del PCI e riconfermato nel 1975, deputato in Parlamento nel 1983 e poi riconfermato nel 1987, parte dal presupposto, fondato, che "si è fatto spesso cenno alla preoccupazione e cura [di Luciani] per i temi sociali più scottanti, ma questo aspetto è rimasto solo abbozzato, senza spingere più a fondo l'analisi della sua portata e delle sue implicazioni" (p. 25). Donazzon non ha pretese storiografiche e la questione affrontata dal suo volume rimane quindi un nodo storiografico aperto. Attraverso la propria esperienza personale e la propria conoscenza di Luciani riesce tuttavia a ripercorrere la presenza diretta del vescovo di Vittorio Veneto fra lavoratori della fabbrica e della campagna, emigranti, organizzazioni sindacali e imprenditoriali ritenendola un tratto distintivo del percorso umano, religioso, spirituale di Albino Luciani. Mette in luce inoltre, da testimone, come il nesso fra solidarietà, giustizia e pace sociale sia stato centrale nelle dinamiche che hanno scosso le lotte politiche, sociali e sindacali negli anni Settanta.

Del periodo bellunese si interessa invece la tesi di laurea triennale di Adriano Lorenzi, *Albino Luciani a Belluno, negli anni del secondo dopoguerra*, discussa all'Università Cà Foscari di Venezia nel 2010 sotto la guida di Giovanni Vian. Il testo è corredato dalla riproduzione di un interessante e pungente dattiloscritto ad opera di Dino Neri<sup>22</sup> sulle vicende della DC bellunese nel 1958: in questa riflessione critica proposta sottoforma di commedia compare anche un "Mons. Vicario", personaggio che rappresenta esplicitamente Albino Luciani e le cui posizioni e azioni sono verosimilmente quelle realmente tenute nel delicato frangente politico dall'allora Vicario generale della Diocesi di Belluno e Feltre Luciani.

Per una disamina sugli Archivi Storici principali che interessano lo studioso di Albino Luciani, può essere utile consultare il contributo di Loris Serafini, *La figura di Albino Luciani attraverso la ricerca archivistica*, in *Curiosando in Archivio...*, a cura di Nadia Giacomini (Vittorio Veneto: Archivio Diocesano 2010, pp. 33-39). Nello stesso volumetto (pp. 41-49) Valentina Ciciliot si è occupata de *L'episcopato di Albino Luciani a Vittorio Veneto (1959-1970)*, riassumendo le linee principali del più corposo contributo presentato nel volume degli atti del convegno del 2008.

---

<sup>21</sup> Ad esempio leggendo un'apertura maggiore di Luciani a Vittorio Veneto, una chiusura e una maggior soggezione di fronte all'aspetto formale del proprio ruolo a Venezia, una nuova libertà e un ritorno all'apertura precedente nel pontificato.

<sup>22</sup> Dino Neri, *De bello (e de brutto) electorali 1958*.

A Pierantonio Gios (*Il contributo di don Albino Luciani alla «Ratio studiorum» dei Seminari di Belluno e Feltre*, «Studia Patavina», 58(2011), pp. 45-84) va il merito invece di aver ritrovato, nelle sue ricerche all'interno del Fondo Personale di mons. Girolamo Bortignon a Padova, una preziosa documentazione riguardante il processo redazionale della *Ratio Studiorum* dei Seminari di Belluno e Feltre<sup>23</sup> pubblicata nel 1946: attraverso il puntuale e serrato confronto del materiale documentario ritrovato Gios dimostra il fondamentale apporto dato da Luciani, allora vicerettore, alla stesura finale della Ratio. E, indirettamente, tratteggia le basi sulle quali si fondò il rapporto di stima e devozione reciproca fra Luciani e Bortignon, rapporto destinato a durare per oltre un trentennio, decisivo nel condizionare le tappe successive del servizio ecclesiale di Luciani, eppure ancora poco studiato dalla storiografia.

Uno dei primi contributi orientati esplicitamente a proseguire i lavori del convegno del 2008 è l'articolo di Gianni Bernardi *L'amore alla Chiesa e la fedeltà alla sua disciplina nell'insegnamento e nella vita di Albino Luciani, papa Giovanni Paolo I* pubblicato su «Marcianum» nel 2011<sup>24</sup>. L'autore, ripercorrendo interventi fatti da Luciani come vescovo di Vittorio Veneto e patriarca di Venezia, individua come aspetto fondante del ministero di Luciani l'amore per la Chiesa e l'importanza data all'obbedienza ad essa e alla sua disciplina, anche in tempi problematici e complessi per la Chiesa stessa.

Sempre nel 2011 Gian Luca Potestà (*Albino Luciani, dal Veneto al mondo*, «La Rivista del Clero Italiano», anno XCII, 12(2011), pp. 873-881), presentando il volume degli Atti del Convegno del 2008, offre una sorta di biografia critica di Luciani che non vuole essere completa, ma che delinea una sintetica visione d'insieme focalizzando alcuni aspetti rilevanti. L'autore individua nei rapporti di Luciani con la DC e con il mondo cattolico collaterale al partito un nodo storiografico non ancora sufficientemente approfondito nello studio della figura di Albino Luciani.

Al volume degli atti del convegno si è ispirato Marco Roncalli quando si è accinto all'opera *Giovanni Paolo I. Albino Luciani* (Milano: Edizioni San Paolo 2012) dalla quale gli studiosi di Luciani non potranno più prescindere. In essa Roncalli ha ricostruito la traiettoria umana e spirituale di Luciani avvalendosi della letteratura esistente e di vari archivi personali, rendendo così fruibili al grande pubblico i progressi e le conquiste della storiografia. L'opera rivela aspetti nuovi sulla figura che stiamo trattando, ma ha anche il pregio di riassumere l'esistente e di ricostruire con dovizia di particolari, con precisione e con collegamenti storici ad ampio raggio il percorso luciano seguendo il filo rosso della produzione omiletica e pastorale. E' inoltre originale e molto significativo, per quanto riguarda la trattazione della figura del patriarca Luciani, l'apporto di vari archivi personali

---

<sup>23</sup> «Ratio studiorum» dei seminari di Belluno e Feltre. Belluno: Tipografia Vescovile 1946.

<sup>24</sup> Gianni Bernardi, *L'amore alla Chiesa e la fedeltà alla sua disciplina nell'insegnamento e nella vita di Albino Luciani, papa Giovanni Paolo I*. «Marcianum» 7(2011), pp. 35-62.



come l'Archivio di don Divo Barsotti, l'Archivio di mons. Ettore Malnati e l'Archivio di Mons. Loris Francesco Capovilla: attraverso questa nuova documentazione Roncalli fa emergere in maniera più chiara quelle criticità del patriarcato veneziano di Luciani che la memoria collettiva ufficiale non contemplava e che la ricerca storica, priva della documentazione necessaria, faticava a dimostrare.

Nel 2012 la rivista «Marcianum» ha pubblicato gli atti del convegno annuale dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "S. Lorenzo Giustiniani" svoltosi il 9 e 10 marzo dello stesso anno presso l'Auditorium del Seminario Patriarcale di Venezia; il tema del convegno era il ministero episcopale di Luciani in relazione alla partecipazione e all'attuazione del Concilio (*La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II, Atti del Convegno ISSR S. Lorenzo Giustiniani (Studium Generale Marcianum), Venezia 9-10 marzo 2012*, «Marcianum» VIII 2(2012), pp. 285-428). Vi si trovano innanzitutto una relazione di Agostino Marchetto sulle "Prospettive ermeneutiche conciliari" che presenta una puntuale rassegna critica delle principali e più recenti prese di posizione ermeneutiche, misurandone la vicinanza o meno con la posizione della "riforma nella continuità" indicata da papa Benedetto XVI<sup>25</sup>. Gli altri saggi si occupano invece in modo esclusivo della figura del vescovo Luciani, fra l'esperienza cenedese e quella veneziana: Bartolomeo Sorge e Francesco Taffarel presentano una riflessione sull'approccio di Luciani al Concilio Vaticano II a Vittorio Veneto e a Venezia a partire dalla conoscenza personale di Luciani; Leopoldo Pietragnoli sulla scia di quanto affermato da Giorgio Fedalto nell'introduzione all'*Opera Omnia*<sup>26</sup>, sostiene e dimostra che la "pastorale dell'avvenimento" connotò ampiamente l'episcopato veneziano di Luciani, caratterizzandone l'approccio pastorale<sup>27</sup>; Franco Posocco, in un contributo che andrà senz'altro approfondito e valorizzato a fronte di una maggior disponibilità documentaristica, affronta un tema inusuale nello studio di Luciani, ma pertinente, come possono essere le iniziative di Luciani nei confronti dell'arte sacra negli anni bellunesi e vittoriosi, attestando una sensibilità personale di Luciani che si rivelò importante quando la stagione di rinnovamento inaugurata dal Concilio comportò una sensibile apertura della Chiesa all'arte contemporanea<sup>28</sup>. Infine, Gianni

---

<sup>25</sup> Il saggio rappresenta uno sviluppo e un aggiornamento del bilancio presentato dallo stesso autore nel libro *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia* (Città del Vaticano: LEV 2005). Nel capitolo terzo avrò modo di approfondire l'argomento.

<sup>26</sup> Giorgio Fedalto, *Premessa*, in OO I, p. 10, sostiene che "l'ampia raccolta di scritti di questo periodo lo rivela [Luciani] come il pastore dell'immediato, del quotidiano, a contatto con i problemi esistenziali delle classi sociali, delle differenti età della vita".

<sup>27</sup> Così che, sostiene Pietragnoli, Luciani si presenta come un "parroco" sulla cattedra di S. Marco, e sarà chiamato "parroco del mondo" con l'elezione al soglio pontificio, pur non avendo mai egli ricoperto questo ruolo (Leopoldo Pietragnoli, *Il patriarca Luciani e la "pastorale dell'avvenimento"*, in *La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II. Atti del Convegno Venezia 9-10 marzo 2012*, «Marcianum» VIII(2012), pp. 387-405: 403).

<sup>28</sup> Marco Da Ponte, *Introduzione*, in *La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II. Atti del Convegno Venezia 9-10 marzo 2012*, «Marcianum» VIII(2012), p. 287. Posocco inserisce nell'interesse artistico di Luciani anche l'interesse per la cinematografia, quello per la letteratura, quello per la musica e quello per la natura; ricorda inoltre che presso il seminario di Belluno sono custodite le dispense del corso seminariale di Arte Sacra usate da Luciani docente in

Bernardi offre un prezioso ed importante contributo allo studio della pastorale e della catechesi nel ministero episcopale di Luciani a Venezia<sup>29</sup>, al quale dal punto di vista storiografico va fatta una critica e riconosciuto un merito: per quanto riguarda la critica, l'intervento propone una ricognizione della pastorale e della catechesi di Luciani a partire dall'analisi delle rilevanze nella produzione omiletica di Luciani, ma evitando il confronto con le ricadute pratiche e gli atti di governo; il merito consiste invece nell'aver focalizzato il *vulnus* del 1974 attraverso un'appendice ad esso esclusivamente dedicata<sup>30</sup>. Nel ricostruire i fatti del 1974 Bernardi, collegandoli opportunamente al tema dell'obbedienza, fa riferimento a documentazione "custodita in un archivio privato", di cui non si dice altro: mentre parte di questa documentazione si è dimostrata reperibile anche nell'Archivio della CET, per i documenti che non abbiamo avuto modo di consultare faremo unicamente riferimento al contributo di Bernardi. L'autore apre inoltre nuove piste di ricerca sull'episcopato veneziano di Luciani sostenendo che sarebbe necessario approfondire l'impegno pastorale di Luciani verso l'AC, verso la riflessione sulla donna e per la donna nel clima di neo-femminismo degli anni Settanta e verso la valorizzazione della domenica; aggiunge che meriterebbero particolare attenzione anche la nomina dei tre vicari episcopali del 27 luglio 1978 e la presenza del patriarca ai convegni di studio e di aggiornamento "promossi dalla diocesi ma talvolta 'faticosi' per certi contrasti e dissensi." Nel prosieguo della tesi cercheremo di inquadrare anche queste questioni.

Sempre nel 2012 è uscito un volume collettaneo a cura di Gilles Routhier, Luca Bressan e Luciano Vaccaro sulla recezione del Vaticano II a Milano<sup>31</sup>, nel quale il contributo di Giovanni Vian sulla prima attuazione del Concilio a Venezia offre la possibilità di un confronto fra esperienze locali significative a livello nazionale; lo storico veneziano in *Recezione del Concilio a Venezia: Urbani, Luciani e Cè*<sup>32</sup> non si occupa unicamente degli anni veneziani di Luciani, ma amplia la prospettiva ad uno studio comparativo fra gli episcopati di Urbani, di Luciani e di Cè. Dovendo offrire una panoramica generale, Vian sceglie come linee di studio principali alcuni aspetti dell'episcopato roncalliano a Venezia che la storiografia ha in misura maggiore o minore ritenuto anticipazioni del

---

seminario e alcuni dattiloscritti di Luciani contenenti notizie sull'arte sacra della Valbelluna, dei quali si auspica la pubblicazione. Cita anche un'altra fonte non conosciuta fino ad ora, e cioè il carteggio intercorso tra Luciani e Augusto Murer sul finire degli anni Sessanta e poi all'inizio degli anni Settanta a proposito del crocifisso in bronzo di Murer che Luciani ricevette in dono dal Consiglio Comunale di Vittorio Veneto nel 1969 e donò a sua volta a Paolo VI nel 1972. Franco Posocco, *Albino Luciani e l'arte sacra*, in *La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II*. Atti del Convegno Venezia 9-10 marzo 2012, «Marcianum» VIII(2012), pp. 407-428: 410-411.

<sup>29</sup> Gianni Bernardi, *La pastorale e la catechesi nel ministero episcopale di Albino Luciani a Venezia*, in *La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II*. Atti del Convegno Venezia 9-10 marzo 2012, «Marcianum» VIII(2012), pp. 341-386.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 374-386.

<sup>31</sup> Gilles Routhier, Luca Bressan, Luciano Vaccaro (a cura di), *Da Montini a Martini: il Vaticano II a Milano*. Brescia: Morcelliana 2012.

<sup>32</sup> *Ibidem*, vol. I. *Le figure*, pp. 183-198.

pontificato e quindi, in qualche modo, anche del Vaticano II: l'importanza della Bibbia, il problema dell'unità della Chiesa, il rapporto tra fede e politica (tra Chiesa e istituzioni civili); a questi temi si aggiungono quelli della riforma liturgica, della formazione e della catechesi, degli strumenti di partecipazione alla vita diocesana, più dibattuti e controversi in sede storiografica rispetto alla continuità o meno fra episcopato e pontificato roncalliano. Per quanto concerne l'episcopato veneziano di Luciani, su tutti questi aspetti il contributo di Vian non ha pretesa di esaustività, bensì di suggerire suggestioni e riflessioni da approfondire attraverso uno studio monografico.

Sulla questione della continuità tra ministero patriarcale e ministero pontificio per quanto concerne Luciani e Roncalli si interroga anche, e dando forse maggior centralità alla problematica, il libro di Enrico Galavotti, Giovanni Vian e Fabio Tonizzi curato da Gianni Bernardi *Roncalli e Luciani. Da Venezia a Roma* (Venezia: Marcianum Press 2012). Il volume è la pubblicazione degli interventi di un incontro di studio promosso dallo Studium Cattolico Veneziano e dalla Scuola Grande Arciconfraternita di San Rocco tenutosi a Venezia, nella prestigiosa Sala del Capitolo della Scuola Grande, il 28 ottobre 2008, in una data simbolica: il 2008 era infatti la ricorrenza del cinquantesimo anniversario dell'elezione di Roncalli al soglio pontificio, e la trentesima dall'analoga elezione di Luciani. Mentre per quanto riguarda Pio X la bibliografia ha evidenziato come la linea pastorale dell'*Instaurare omnia in Cristo* scelta da pontefice sia stata la continuazione della linea seguita in tutti gli incarichi ecclesiastici precedenti<sup>33</sup>; e mentre la letteratura roncalliana ha dimostrato il perdurare dello stile e delle problematiche pastorali tra i due periodi della vicenda umana e cristiana di Roncalli, la questione si fa più complessa quando si tratti di affrontare la figura di Giovanni Paolo I, a causa del brevissimo pontificato ma anche a seguito della difficoltà di inquadrare univocamente l'episcopato veneziano. Per questo due degli interventi hanno scelto di approfondire in ottica comparativa aspetti come il dialogo ecumenico e il rapporto con il mondo del lavoro, sui quali la letteratura roncalliana si era già interrogata e la letteratura lucianea risultava invece deficitaria. Giovanni Vian, nel suo *I patriarchi Roncalli e Luciani e il dialogo ecumenico*<sup>34</sup>, affronta uno dei campi nei quali le novità fra pre e post Vaticano II furono maggiori, con il passaggio da una sostanziale chiusura nei confronti delle altre Chiese cristiane (considerate scismatiche o eretiche) al riconoscimento della loro importanza nel mistero della salvezza: la ricostruzione cronologica che offre, pur risentendo di un elemento di debolezza evidenziato dall'autore stesso - il fatto di non potersi soffermare a lungo sull'episcopato di Urbani - mira a rivisitare l'atteggiamento dei vertici

---

<sup>33</sup> Insegnamento catechistico, devozione eucaristica e al S. Cuore, cura di poveri e malati, educazione cristiana dei giovani, vigilanza sull'integrità della fede e sulla formazione del clero, cfr. Enrico Galavotti, Giovanni Vian e Fabio Tonizzi, *Roncalli e Luciani. Da Venezia a Roma*. A cura di G. Bernardi. Venezia: Marcianum Press 2012, pp. 19-21.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 59-79

della Chiesa cattolica veneziana nei confronti dell'ecumenismo fra marzo 1953 e agosto 1978<sup>35</sup>. Fabio Tonizzi invece, nel suo *I patriarchi Roncalli e Luciani e i problemi del mondo del lavoro*<sup>36</sup> si propone di stendere solo una traccia utile per approfondire la “questione sociale” all'interno degli episcopati di Roncalli e Luciani, sottolineando come il confronto sia difficile in quanto i due patriarchi operarono in periodi molto diversi e la bibliografia e i documenti a disposizione, dal punto di vista della quantità, si presentano decisamente sbilanciati a sfavore di Luciani.

Un approccio letterario e non storico caratterizza la tesi di dottorato di Stefania Falasca, vicepostulatrice della causa di beatificazione di Luciani, dal titolo *Sermo humilis e referenze letterarie negli scritti di papa Luciani: il caso di “Illustrissimi”*, discussa nel 2012<sup>37</sup>. L'autrice si sofferma su una tematica centrale della figura di Luciani anche dal punto di vista storiografico, analizzando lo stile retorico semplice e umile dell'autore di *Illustrissimi* e risalendo al bagaglio culturale e letterario di Luciani, al suo patrimonio di letture, attraverso i continui riferimenti a scritti e autori disseminati nelle sue *Lettere ai Grandi del passato*; stile retorico e riferimenti letterari che caratterizzano in modo decisivo il volumetto in questione, ma anche tutta la produzione omiletica luciana. Falasca ne deduce una vastità di letture e una preparazione culturale che ritiene pari, se non superiore, a quella di Giovanni Battista Montini, che mantenne invece sempre, anche nella produzione epistolare quotidiana, e fin dalla giovinezza, un registro linguistico forbito e colto<sup>38</sup>.

Con un taglio disciplinare collegato invece non alle scelte stilistiche di Luciani, ma alla recezione di quelle scelte durante il breve pontificato da parte dei mass-media, è stato pubblicato nel 2012 con il patrocinio della Fondazione Papa Luciani di Canale d'Agordo il volume di Luca Antonucci *Papa Luciani, un lampo di stupore. Trentatré giorni “rivoluzionari” nelle cronache di sei quotidiani dell'epoca* (Ferrara: Este Edition 2012)<sup>39</sup>. Antonucci ha analizzato circa novecento articoli

---

<sup>35</sup> Vian aveva già approfondito lo stesso argomento, ma prendendo in analisi un arco di tempo più ampio, in G. Vian, *Dal conflitto al dialogo. I rapporti tra le Chiese cristiane a Venezia nell'età contemporanea* (in Luzzatto Voghera, Gadi e Vian, Giovanni (a cura di). *Storia della vita religiosa a Venezia. Ricerche e documenti sull'età contemporanea*. Brescia: Morcelliana 2008, pp. 151-188). Dello stesso Vian si veda anche *La Chiesa cattolica e le altre Chiese cristiane* (in Isnenghi, Mario e Woolf, Stuart (eds.). *Storia di Venezia. L'Ottocento e il Novecento*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana 2002, t. I, pp. 649-709).

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 81-107.

<sup>37</sup> Stefania Falasca, *Sermo humilis e referenze letterarie negli scritti di papa Luciani: il caso di “Illustrissimi”*, tesi di dottorato, Facoltà di Lettere, Università di Roma Tor Vergata (relatore A. Gareffi), a.a. 2011-12. Che l'approccio sia letterario e non storico lo si nota già dal titolo, che attribuisce al pontefice Luciani un testo scritto invece da Luciani nel '74, quando era ancora vescovo.

<sup>38</sup> Si vedano a questo proposito Giovan Battista Montini-Paolo VI, *Carteggio I 1914-1923*. Ed. Xenio Toscani con la collaborazione di R. Papetti e C. Vianelli. 2 voll. Brescia – Roma: Istituto Paolo VI – Edizioni Studium 2012 e quanto sostenuto in Patrizia Luciani, *Una vocazione familiare: Giovanni Battista Montini nel Carteggio 1914-1923*. «Annali di Scienze Religiose» 6(2013), pp. 271-287: 272-273.

<sup>39</sup> Il volume è la rielaborazione della tesi di laurea *Papa Luciani: un lampo di stupore : i 33 giorni del rivoluzionario pontificato di Giovanni Paolo I nell'interpretazione di sei quotidiani italiani* discussa all'interno del Corso di laurea in Comunicazione pubblica, della cultura e delle arti presso l'Università degli Studi di Ferrara nell'a.a. 2006-2007 (relatore Sergio Gessi, correlatore Mario Miegge). Sui 33 giorni di pontificato hanno scritto anche Giulio Nicolini (*Trentatré giorni: un pontificato*. Bergamo: Velar 1984), Ivan Marsura (*Giovanni Paolo I. Il sorriso dell'umile. Il*

pubblicati tra il 25 agosto e il 5 ottobre 1978 da sei testate di diversa matrice ideologica e culturale<sup>40</sup>; a fronte della prevedibile differenza di vedute, di posizioni e di reazioni, tutte significative comunque per comprendere il clima di un'epoca e lo sviluppo della memoria collettiva, l'autore individua un comune denominatore nello stupore di fronte allo stile comunicativo del nuovo papa, al suo "lessico innovativo", alla sua avversione per il protocollo, alla rinuncia al *plurale maiestatis*, alla tiara e alla sedia gestatoria. L'indagine chiude su un aspetto che pare sempre più fondamentale per capire la figura di Luciani, valutare la sua fortuna presso il grande pubblico, come anche il sarcasmo e la delusione di altri: il suo oscillare, con atteggiamenti e pronunciamenti giudicati contrastanti dagli osservatori, tra "conservatorismo" e "progressismo". Infine, all'estate 2015 il volume più recente su Albino Luciani è quello di Giorgia Menegolli, *Il maestro di papa Luciani. La figura e l'opera pastorale di don Filippo Carli a Canale d'Agordo tra il 1919 e il 1934* (Belluno: Tipi Edizioni 2014), rivisitazione dell'elaborato presentato per la tesi di licenza all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Belluno nel 2009<sup>41</sup>. Il libro si occupa di don Filippo Carli, il parroco che accompagnò Albino Luciani negli anni del seminario, ma mette in luce attraverso l'analisi della produzione omiletica di Carli e di Luciani la continuità fra i due per quanto riguarda tre aspetti: la volontà di semplicità ed efficacia nella predicazione, l'attenzione agli umili e ai poveri, l'obbedienza e la lealtà verso la Chiesa. Sostiene quindi "dati alla mano" una continuità che la storiografia aveva in più occasioni evidenziato, ma non ancora riscontrato in modo documentato.

### *Di storia, ma non solo...*

Esiste poi tutta una ricchissima letteratura non storiografica, i cui volumi si situano in un *continuum* che va dalle ricostruzioni il più possibile fedeli alla storia, ma rese godibili e fruibili per un pubblico vasto, alle raccolte di discorsi "a tema", alle edizioni più fantasiose, originate dalla letteratura sensazionalistica e da quella propriamente romanzesca.

Sono libri che hanno poco a che vedere con la scientificità della ricerca storiografica, però testimoniano la grande fortuna editoriale della figura di Luciani, l'interesse generale che Giovanni Paolo I ha suscitato con la sua vita, e con la sua morte. E ciò che la memoria collettiva ha voluto trattenere ed elaborare, oppure ciò che ha voluto dimenticare, di lui. Qualche riflessione da parte del lettore, comune o storico che sia, viene stimolata dunque anche da questo tipo di letteratura. A volte

---

*pontificato, i discorsi, gli scritti e i ricordi di chi gli è stato accanto*. De Bastiani 2012), E. Marcucci e C. Napoli (*Giovanni Paolo I papa per 33 giorni*. Bologna: Cappelli editore 1978).

<sup>40</sup> *Il Corriere della Sera* di stampo moderato, *Il Giornale nuovo* di stampo conservatore, *La Repubblica* di carattere progressista, *L'Unità* per la linea della sinistra, *L'Osservatore romano* e *Avvenire* per l'area cattolica.

<sup>41</sup> Menegolli Giorgia, *Predicazione di don Filippo Carli nella Pieve di Forno di Canale dal 1919 al 1923*, tesi di Diploma di Scienze Religiose. Belluno, Istituto di Scienze Religiose San Gregorio Magno (relatore Centa Claudio), a.a. 2008-2009.

essa contiene anche qualche testimonianza personale, o si presenta come raccolta di testimonianze orali.

Un esempio di libro che si pone a un estremo di questo *continuum*, l'estremo che cerca di tenere conto dei progressi della ricerca storiografica, è il volume di Loris Serafini *Albino Luciani. Il Papa del sorriso* (collana *I Testimoni*, Padova: Ed. Messaggero 2005) pensato per un pubblico selezionato quale quello dei bambini. Si tratta infatti di una biografia divulgativa, ma abbastanza precisa. Ha il pregio di contenere una ricostruzione storico-sociale molto dettagliata, anche se "pittoresca", dell'infanzia e di Canale d'Agordo, della cui storia, oltre che della storia di Albino Luciani, l'autore è un esperto.

Stefania Falasca ha curato il volume di testimonianze *Mio fratello Albino. Ricordi e memorie della sorella di Papa Luciani* (Roma: Trenta Giorni 2003): il libro, che contiene anche un reportage fotografico, riporta le interviste fatte dall'autrice al fratello e alla sorella di Luciani. Ha il pregio di raccogliere i ricordi dei fratelli, già diffusi, ma disseminati in vari testi, interviste, articoli di giornale<sup>42</sup>. Nelle ultime pagine è possibile leggere un'intervista dell'autrice al Card. brasiliano Aloisio Lorscheider, figura storica della Chiesa latinoamericana; era il cardinale più giovane presente nel conclave che elesse Luciani e a Lorscheider stesso, allora presidente del CELAM, Giovanni Paolo I confidò di aver dato il suo voto.

Emilio Silvestrini tratta in particolare un episodio specifico della vita di Luciani nel suo *Albino Luciani e l'Humanae Vitae. Breve profilo di un Vescovo, poi Romano Pontefice con il nome di GIOVANNI PAOLO I il "Papa del sorriso"* (Milano: Ancora 2003), arricchendo la riflessione con la propria competenza teologica.

Chi volesse leggere una biografia fedele alla ricostruzione storica, ma di facile e agevole lettura, troverebbe soddisfazione nel libro di Andrea Tornielli e Alessandro Zangrando *Papa Luciani. Il Sorriso del Santo* (Casale Monferrato: Ed. Piemme 2003). Caratterizzata dal linguaggio discorsivo e accattivante di due giornalisti professionisti, è una snella biografia ed ha inoltre il pregio di essere piuttosto completa e oggettiva, pur essendo scritta per il grande pubblico e non potendo, chiaramente, approfondire ed entrare nel merito delle questioni. Il ricorso a tanti aneddoti sulla figura di Luciani concorre a rendere il volume godibile per un pubblico vasto.

Moltissimi sono i volumi di stampo, oltre che divulgativo, devozionale, ricchi di aneddoti agiografici sulla vita: ricordiamo solo a titolo esemplificativo le biografie di Giulio Nicolini *Papa*

---

<sup>42</sup> E' chiaro che le testimonianze vanno vagliate con senso critico e poi confrontate con la documentazione disponibile. A questo riguardo, a volte la sorella Antonia riferisce come propri ricordi personali episodi ed eventi dei quali lei non poté essere diretta testimone, perché troppo piccola o perché non presente: si tratta di ricordi del fratello Edoardo, riportati in varie interviste precedenti.

Luciani (Gorle: Velar 1995) e di Giordano Stella *Papa Luciani. Il profeta dell'umiltà* (Milano: Gribaudi 2004).

Ci sono poi testi scritti da persone che, in seguito al loro incontro con la figura di Giovanni Paolo I, hanno fatto scelte radicali di vita: è il caso di *Giovanni Paolo I, The smiling Pope* (Napoli: Istituto Editoriale Europeo 1987) scritto da una anonima monaca carmelitana che deve il suo ingresso in monastero all'incontro con la figura di Luciani, o di *The Smiling Pope: Life and Teaching of John Paul I* (2004), scritto dai coniugi Raimond e Laretta Seabeck fondatori nel 1988 dei Servi missionari di Giovanni Paolo I, consacrati laici che si dedicano al sostegno delle missioni.

Proseguendo su questo *continuum*, possiamo collocarvi testi che pubblicano scritti di Luciani più o meno conosciuti, ma hanno introduzioni che possono avere una qualche significatività, anche in riferimento al contesto nel quale sono state scritte. In particolare, la biblioteca della Fondazione Papa Luciani a Canale d'Agordo contiene numerose traduzioni di *Illustrissimi. Lettere ai Grandi del passato*<sup>43</sup>: le lettere del patriarca Luciani hanno avuto grande fortuna soprattutto dopo l'elezione a papa, sono state tradotte in settanta lingue nel mondo, e per la *vulgata* sono diventate una caratteristica della figura di Luciani<sup>44</sup>.

Ci sono poi testi, precedenti o successivi all'*Opera omnia*, che pensando ad un pubblico ben preciso riportano gli scritti più o meno conosciuti di Luciani attorno a un determinato tema - di solito la figura di Maria, l'esperienza missionaria, la formazione del sacerdote, le religiose, i laici<sup>45</sup> - oppure usandoli come preghiere, riflessioni, illustrazioni di testi magisteriali o biblici<sup>46</sup>; a volte le

---

<sup>43</sup> Si vedano ad esempio: Igino Giordani nella *Prefazione* alla prima edizione di Albino Luciani, *Illustrissimi. Lettere del Patriarca*. Padova: Ed. Messaggero 1976, pp. 5-10; John Cardinal Wright, *Foreword*. In Albino Luciani, *Illustrissimi. Letters from Pope John Paul I*. First American Edition, Translated from the Italian by William Weaver. Boston-Toronto: Brown and Company 1978, pp. vii-xii; Angelo Beghetto, *Introduction* in Albino Luciani, *Illustrissimi. Letters from Pope John Paul I*. First American Edition, Translated from the Italian by William Weaver. Boston-Toronto: Brown and Company 1978, pp.xv-xvi; Basil Hume, *Preface*. In Albino Luciani, *Illustrissimi. The Letters of Pope John Paul I*. First English Edition, translated by Isabel Quigly. London: Collins 1978; Giovanni Maria Vian, *Postfazione. Il Patriarca scrittore*. In Albino Luciani, *Illustrissimi. Lettere ai grandi del passato*. Padova: Edizioni Messaggero 2012, pp. 325-330; Loris Capovilla, "Una stella e un cuore puro", *Albino Luciani Gran Sacerdote – Pastore universale*. In Gaetano Meaolo (a cura di), *La catechesi mariana di Papa Luciani*. Padova: Edizioni Carroccio 1987, pp. 5-12; Ugo Sartorio, *Postfazione. Il breve sorriso di un piccolo-grande Papa*. In *Uno scricciolo diventato Papa. Giovanni Paolo I. Opera teatrale in tre tempi* di Luigi Francesco Ruffato. Padova: Edizioni Messaggero 2012, pp. 97-106.

<sup>44</sup> Bruce Marshall, nel suo romanzo *Un sicario per Giovanni Paolo* (si veda poco sotto), immagina un "sant'uomo smarrito" che vorrebbe scrivere ancora, a tale o a tal'altro personaggio storico.

<sup>45</sup> Es. Albino Luciani, *Un vescovo al concilio, lettere dal Vaticano II*. Roma: Ed. Città Nuova 1983, con le lettere di Luciani dal concilio alla diocesi di Vittorio Veneto che hanno come tema i laici; Albino Luciani, *Ave Maria. Gedanken zur Mutter des Herrn*. Graz: Verlag Styria 1996; Bertetto, Domenico. *Il magistero mariano di papa Giovanni Paolo I*. «La madre della Chiesa. Rivista delle Figlie della Chiesa» Roma: Cor unum 1979, pp. 130-139; Francesco Taffarel (a cura di), *Giovanni Paolo I, scritti missionari*. Padova: Edizioni Carroccio 1991; Giordano Tollardo (a cura di), *Albino Luciani, Il buon samaritano. Corso di Esercizi spirituali*. Padova: Ed. Messaggero 1982<sup>3</sup>; A. Luciani, *Testimonianza di Cristo. Discorsi alle religiose*. Padova: Edizioni Messaggero 1981.

<sup>46</sup> Es. Enrico Salmaso. *Preghiera quotidiana insieme con un Salmo o un Cantico nel ricordo devoto di Giovanni Paolo I il "Papa del sorriso"*. Vicenza: Tipografia I.S.G. 1981; Gaetano Meaolo (a cura di), *La catechesi mariana di Papa Luciani*. Padova: Edizioni Carroccio 1987; *Un mese di maggio con Papa Luciani*. Vittorio Veneto: Dario De Bastiani

pubblicazioni sono frutto della collaborazione di Luciani a quella determinata rivista e il tutto viene corredato da una dettagliata biografia<sup>47</sup>.

Infine, si trovano in commercio quelli che potremmo catalogare come “testi sul complotto”, libri sensazionalistici tra storia e memoria, ma decisamente sbilanciati a favore della memoria. Lo studioso di Luciani non può tralasciarne la lettura, se non altro perché, in qualsiasi situazione si trovi a parlare di Luciani, la domanda sulla morte è quasi una domanda di rito.

La teoria del complotto ha il suo fascino: gli aspetti inspiegati della morte di Luciani, che ha messo in subbuglio gli stessi conclavisti, hanno sempre eccitato le fantasie di scrittori e registi innamorati della teoria del complotto. E' famosa in questo senso la sequenza del “Padrino parte III” di Coppola in cui si vede il papa ucciso da una tisana avvelenata.

Il capostipite di tale fortunata letteratura è il famoso libro pubblicato da David Yallop nel 1984 *In God's name* (London: Jonathan Cape LTD) e uscito l'anno successivo in Italia (*In nome di Dio? La morte di Papa Luciani*. Salerno: Pironti Editore) secondo il quale la morte di Luciani sarebbe il frutto di un complotto della curia vaticana, in mano alla massoneria e ostile ai cambiamenti pensati dal nuovo papa. A riprova dell'interesse suscitato ancora oggi dalle ipotesi cospirazionistiche, si ricorda che Sergej Shkarovskij, dell'Università Statale di Management di Mosca, è uno dei primi vaticanisti ad aver messo nero su bianco nel 2012, nel suo libro “33 giorni in Vaticano” (ed. Segno) l'ipotesi che Luciani non sia deceduto per morte naturale<sup>48</sup>.

Vari autori, meno convincenti e fortunati di Yallop, hanno disapprovato le sue conclusioni e cercato di confutare le sue ipotesi. Il primo in ordine di pubblicazione è Victor Willi che ha pubblicato *Im namen des Teufels?* nel 1987 (Christiana Verlag). Un magistrato, Lucio D'Orazi, ha tentato l'impresa con *In nome di Dio o del diavolo? La morte di Papa Luciani* (Roma: Logos 1988).

Lo stesso Vaticano, consapevole del danno d'immagine causato dal volume di Yallop, incoraggiò John Cornwell a dare una risposta alle tesi di Yallop; dalle sue indagini è uscito nel 1989 il volume *A Thief in the night*, (USA: Penguin Books 1989, trad. it. *Un ladro nella notte*, Napoli: Pironti editore 1990), sicuramente un volume diverso da ciò che si poteva aspettare Roma, sia per quanto riguarda la conclusione che per quanto riguarda la tipologia testuale, scivolata più del previsto nella narrativa.

---

Editore 1992; Giuseppe Militello, *Papa Luciani ci insegna a pregare. Commento agli atti di fede, speranza e carità*. Milano: Ed. Paoline 2012.

<sup>47</sup> Es. Nello Castello (a cura di), *Così parlò Papa Luciani come Vescovo e Cardinale, biografia e antologia delle sue idee e dei suoi discorsi*. Padova: Editrice Il Carroccio 1978; Francesco Taffarel (a cura di), *Papa Luciani. Un pensiero al giorno*. Padova: Ed. Messaggero 1990; N. Faldon e G. Sartori (a cura di), *Il “nostro” papa Luciani. Così scrisse per noi. Così abbiamo scritto di lui*. «Quaderni de L'AZIONE nn. 1 e 2». Vittorio Veneto: TIPSE 1979.

<sup>48</sup> Segnalo anche Schraûwen L. *Le mystère Jean-Paul I, Pape pour quelques jours. Un Règne Ephémère*. Alleur : Marabout Editions 1995; Thierry J.J. (pseud.). *Lettres de Rome sur la singulier trépas de Jean-Paul I*. Paris: Pierre Belfond 1981; Thierry J.J. (pseud), *La vraie mort de Jean-Paul Ier*. Paris : Jean-Cyrille Godefroy 1983 ; Jesùs Lòpez Sàez, *Se pedira cuenta: muerte y figura de Juan Pablo I*. Madrid: Origenes 1990; Id., *El día de la cuenta*. Madrid: Editorial Mediterráneo 2002.



La teoria del complotto, gli intrighi di palazzo, le informazioni non chiare e contraddittorie della prima ora, i giochi di potere avevano trovato posto comunque nella letteratura ben prima di Yallop: è del 1980 il simpatico romanzo di Bruce Marshall, *Un sicario per Giovanni Paolo* (Milano: Longanesi) che con una satira lieve percorsa di ironia e di humor propone una garbata disquisizione sui mali veri o presunti della Chiesa, un *divertissement* tutto impregnato di cultura ecclesiastica e curiale, immaginando che la morte di Luciani sia stata un errore dato che con lui sarebbero dovuti morire altri centoundici cardinali.

Dopo *The company* di Robert Littell (Penguin Press 2002), nel quale si immagina che il papa sia stato ucciso dal Kgb, che attraverso lo Ior e il banco Ambrosiano faceva passare sui conti occidentali un'enorme quantità di dollari con l'obiettivo di travolgere la valuta americana<sup>49</sup>, l'ultimo romanzo sulla questione è *The Last Pope* di Luis Miguel Rocha (England: G. P. Putnam's sons 2008)<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup>La storia è completamente inventata, ma un agente della Cia avrebbe detto a Littell che era una vera fortuna che i russi non avessero inventato quel piano durante al guerra fredda (cfr. R. Po., *Papa Luciani? Venne ucciso dal Kgb*, «Corriere della Sera», 11 febbraio 2004).

<sup>50</sup> Per completare con leggerezza questa rassegna sulla inedita fortuna della figura di Luciani in ambito letterario e artistico, ricordiamo solo a titolo esemplificativo la pièce teatrale *Uno scricciolo diventato Papa. Giovanni Paolo I. Opera teatrale in tre tempi* di Luigi Francesco Ruffato (Padova: Edizioni Messaggero 2012) e la canzone *Wave* di Patti Smith, che ha dedicato a Luciani anche l'intero album nel quale la canzone è inserita.

## I.2 Le rilevanze storiografiche

L'analisi della bibliografia è servita a focalizzare i nodi storiografici ancora aperti nello studio di Luciani e ad individuare l'arco di tempo che necessita di un maggiore approfondimento. Per quanto riguarda il secondo aspetto, la periodizzazione, risulta chiaro come i periodi ancora controversi e interlocutori siano l'episcopato veneziano e il pontificato romano; ritenendo che la disponibilità documentaristica sia ancora troppo ridotta e riduttiva per poter affrontare lo studio del papato di Giovanni Paolo I, è stata facile e consequenziale la scelta di approfondire il ministero patriarcale. Questa scelta è sostenuta anche dalla consapevolezza, che è andata via via maturando fra gli storici, che studiare l'episcopato veneziano di Albino Luciani significa studiare uno dei protagonisti della Chiesa italiana degli anni Settanta, e quindi studiare i vertici della Chiesa italiana in un periodo fondamentale per capirne le successive dinamiche interne, ma anche internazionali<sup>51</sup>. Inoltre, essendo l'episcopato veneziano il periodo più prossimo all'elezione al papato dello stesso Luciani, approfondire le scelte e i dilemmi che lo caratterizzarono permette in qualche modo di immaginare e ipotizzare dei possibili sviluppi del pontificato: l'operazione, poco storiografica di per sé, è sostenuta dalla continuità fra l'episcopato veneziano e il papato evidenziata dalla storiografia per altri due autorevoli e significativi pontificati come quelli di Giuseppe Sarto-Pio X e Angelo Roncalli-Giovanni XXIII<sup>52</sup>.

Per quanto riguarda i problemi storiografici ancora aperti, essi possono essere raggruppati attorno ad alcuni grandi nodi tematici. In primo luogo, sono ancora da approfondire i rapporti fra Luciani e il mondo della politica, cioè i suoi legami e le sue scelte nei confronti della DC e delle associazioni collaterali al partito, negli anni della "scelta socialista" delle ACLI, del compromesso storico e del terrorismo politico a livello nazionale, dello storico passaggio a Venezia da amministrazioni a guida democristiana ad amministrazioni di sinistra. Una DC locale *sui generis*, come vedremo, con una storia di avanguardia per quanto concerne il dialogo con il Partito Socialista e il Partito Comunista, e che doveva le proprie componenti più radicali e progressiste proprio al nucleo giovanile cittadino dell'AC che negli anni Cinquanta era stato seguito da assistenti diocesani preparati e autorevoli, che ebbero poi ruoli importanti a livello ecclesiale nazionale. Che tipo di atteggiamento ebbe Luciani per quanto riguarda i rispettivi campi di azione dell'amministrazione politica e religiosa? In che contesto si situano le sue decisioni? Come possono essere valutate in rapporto alle decisioni e agli atteggiamenti di altri vescovi coevi? Se ci fu presa di distanza dalle questioni prettamente politiche,

---

<sup>51</sup> Come fa notare Zambarbieri (in Vian 2010b, p. 314), studiare come Luciani si avvicinò ai cambiamenti della teologia durante e dopo il Vaticano II ci aiuta a comprendere non solo Luciani, ma lo sviluppo del cattolicesimo durante la seconda metà del Novecento.

<sup>52</sup> Per quanto riguarda Pio X, cfr. Vian 1998, cap. III; per Giovanni XXIII, cfr. Galavotti- Vian-Tonizzi 2012 .

come ad esempio dalla scelta dei candidati per le liste elettorali del partito cattolico, quale ne fu la ragione? E come si spiegano gli interventi di Luciani che vanno nella direzione dell'appoggio preelettorale alla democrazia cristiana? Si può parlare di cambiamento del collateralismo fra chiesa e DC nell'episcopato lucianne? E cosa ci dice il confronto fra il piano delle scelte locali di Luciani con quello delle sue esposizioni mediatiche nazionali? Ci fu diffidenza da parte di Luciani verso un partito cattolico dalle aspirazioni autonomistiche e poco omogeneo come quello veneziano? O fu il partito ad essere diffidente verso il nuovo patriarca, estraneo a tutta una storia politica e di appartenenza che invece Urbani, veneziano, aveva conosciuto dall'interno? Queste ed altre domande non hanno ancora trovato una risposta univoca nella letteratura esistente.

Il secondo nodo storiografico aperto è il complesso rapporto del patriarca Luciani con il mondo del lavoro, cioè con gli imprenditori, gli operai, le lotte sindacali, i problemi di Mestre e Marghera, ma anche con le figure ecclesiali che si occupavano di questi temi, cioè con gli operatori della pastorale del lavoro e i preti operai. Quale visione del mondo del lavoro è rintracciabile negli interventi di Luciani? E quale idea di Chiesa egli cerca di realizzare attraverso le sue scelte? Cosa determinò lo scontro e la rottura con i preti operai veneziani? Inoltre, la storiografia non si è ancora soffermata adeguatamente sulla proposta che l'Ufficio di Pastorale del lavoro del Triveneto portò avanti sotto la guida di Urbani prima e di Luciani poi: una proposta di pastorale del lavoro piuttosto all'avanguardia nel panorama italiano, anche se si inseriva in un'ottica pastorale tradizionale, e che venne presa a modello dalla Chiesa italiana, in particolare dopo la "scelta socialista" delle ACLI.

Il terzo nodo storiografico non adeguatamente approfondito riguarda le scelte del patriarca Luciani nei confronti dei nuovi fermenti culturali, vivaci sia all'interno del laicato che del clero: si tratta quindi di approfondire non solo le questioni relative alla Fuci e alla Comunità Studentesca di S. Trovaso, ai cattolici del dissenso, ai nascenti movimenti e aggregazioni ecclesiali, agli strumenti di comunicazione diocesani, ma anche a problematiche molto più "interne" quali la scelta del corpo docente del seminario e l'istituzione di nuovi organismi diocesani. Per quanto riguarda il laicato, con che ottica Luciani affrontò la crisi dell'AC, la nascita delle comunità di base, i nuovi movimenti quali Comunione e Liberazione e Neocatecumenali? E come affrontò la crisi del suo clero, oltre che in generale della figura del prete? Come si pone la sua azione rispetto alle scelte precedenti di Giovanni Urbani?

Un ulteriore tema che necessita di approfondimento è quello di Luciani e l'ecumenismo, un tema come abbiamo visto poco o per nulla frequentato dalla letteratura italiana prima del convegno del 2008, se non in termini generali di storia del patriarcato, e diventato di interesse della storiografia italiana recente con i due contributi già citati di Giovanni Vian (2012a e b). La letteratura in lingua inglese presenta una maggiore attenzione per la problematica dei rapporti fra le chiese cristiane, ma

è lontana dall'essere esaustiva e documentata sull'argomento. Il tema dell'ecumenismo è collegato al rapporto con le altre religioni o meglio - problema più sentito dal Luciani veneziano - alla tematica della libertà religiosa, questione spinosa in vista della revisione del Concordato.

Rimane poi aperto l'interessante nodo del rapporto fra Luciani e Paolo VI, che allo stato attuale della possibilità di consultazione degli archivi non sembra approfondibile, ma sul quale, alla luce dei documenti consultati durante la presente ricerca, risulta possibile fare delle ulteriori considerazioni e plausibile porsi delle domande.

Infine, risulta trasversale ai temi ancora da approfondire e presi in oggetto l'operato di Luciani all'interno della Conferenza Episcopale del Triveneto e della Conferenza episcopale italiana.

Come vedremo in seguito, questi nodi storiografici individuati sono accomunati dal fatto di essere stati negli anni Settanta campo e occasione di espressione della contestazione ecclesiale, e quindi del confronto sul valore dell'autorità/obbedienza nella Chiesa. Si collocano inoltre nell'ampio filone degli studi su ricezione e attuazione del Concilio in Italia.

### *1.2.1 Le difficoltà di analisi*

L'individuazione dei nodi storiografici ancora aperti nello studio dell'episcopato veneziano di Luciani risulta più agevole di quanto non si presenti invece, al passaggio successivo, la loro analisi: essi presentano infatti un continuo intreccio di piani diversi sia dal punto di vista disciplinare che dal punto di vista strettamente tematico.

Gli anni Settanta intersecano infatti in modo cruciale, come forse nessun altro periodo storico contemporaneo<sup>53</sup>, questioni sociologiche, politologiche e culturali con questioni più strettamente storiografiche, teologiche ed ecclesiologiche. Si intrecciano inoltre possibili piani di analisi diversi: dalla relazione intercorsa tra centro e periferia, all'intreccio fra reti umane diverse, al rapporto fra vertice e base, fra tradizione e cambiamento<sup>54</sup>, al confronto fra piano ecclesiale con il piano politico e sociale, al tema della continuità/discontinuità ecc.

Dal punto di vista tematico, è facile notare come la classificazione in nodi storiografici che abbiamo tentato non sia rigida e definitiva, ma si presenti come una specie di maglia nella quale ogni intreccio ha connessioni e collegamenti con gli altri. I preti operai, ad esempio, che abbiamo inserito

---

<sup>53</sup> La commistione fra retorica religiosa e politica durante il Risorgimento italiano, per esempio, è stata analizzata fra gli altri da G.L. Potestà in *Profetismo, martirio, santità. Modelli e conflitti del Risorgimento* (In A. Bianchi (a cura di), *Storia, civiltà e religione in Italia. Studi in occasione del 150° anniversario dell'unità nazionale*. Milano: Vita e Pensiero 2014, pp. 199- 212). E sono innumerevoli gli studi che si occupano di tale argomento rispetto alla Grande Guerra, al fascismo, alla Seconda guerra mondiale. Tuttavia gli anni Settanta sembrano avere, in quanto a complessità, una propria singolarità in forza del moltiplicarsi degli attori sociali in causa.

<sup>54</sup> Sul binomio si veda l'interessante volume Shils, Edward (2012), *Tradizione e carisma*, (a cura di Carlo Prandi), ed. Morcelliana, Brescia.

poco sopra nell'ampia tematica del mondo del lavoro, e quindi in una riflessione di carattere sociale e politico, sono anche strettamente connessi con il problema della crisi della figura del prete e dei nuovi fermenti diffusi nel clero dopo il Concilio Vaticano II, quindi con un'area tematica strettamente ecclesiologica; le questioni che muovevano i laici cattolici e il dibattito ecclesiale negli anni Settanta non sono a sé stanti, ma hanno una ricaduta, e spesso un'origine, di carattere politico. La revisione del rapporto fra Chiesa e mondo portata avanti dal Vaticano II ha insomma implicazioni ecclesiologiche, ma a livello italiano ha ripercussioni anche fortemente sociali e politiche, in un intreccio difficile da districare e da inserire in categorie semplificative.

Queste difficoltà di carattere generale si sommano alle difficoltà particolari causate da un episcopato veneziano lucianneo controverso e difficile da interpretare, nel quale la linea pastorale risulta difficilmente definibile. Lo stesso Giovanni Vian, uno degli studiosi che come abbiamo visto più ha approfondito il tema<sup>55</sup>, sottolinea come l'episcopato veneziano di Luciani si presenti complesso e di non facile decifrazione, a meno che non si voglia cadere nella facile ma fuorviante dicotomia di progressista/conservatore.

Il vescovo di Vittorio Veneto Albino Luciani fece il suo ingresso nella sede episcopale di Venezia, conosciuta come una diocesi non facile da governare<sup>56</sup>, l'8 febbraio 1970: il primo approccio con la Serenissima, in una giornata di nebbia e freddo, per desiderio di Luciani senza i consueti fasti degli ingressi patriarcali tradizionali<sup>57</sup>, sembra in qualche modo prefigurare il periodo complesso e "grigio" che la diocesi di Venezia, come del resto anche la Chiesa montiniana e l'Italia degli anni di piombo, si troverà ad affrontare. Luciani era certamente consapevole della difficoltà del compito che gli era stato affidato: lo dimostra l'inusuale frequenza con la quale celebra la messa quotidiana "Pro me", cioè per le sue intenzioni personali, nel periodo che precede l'elezione patriarcale<sup>58</sup>.

I primi commenti all'ingresso del nuovo patriarca e alle parole, semplici e tipiche del *sermo humilis* lucianneo, rivolte alla diocesi nella sua prima omelia nella basilica di San Marco mostrano già *in nuce* la frattura interna alla diocesi di fronte alla figura e alle scelte di Luciani.

E' una frattura che si presenta in primo luogo fra un ambiente culturale raffinato, che poco si sente rappresentato da questo vescovo dalle umili origini montanare, e il mondo dei semplici fedeli, che invece riconoscono da subito in lui il pastore vicino al suo popolo.

---

<sup>55</sup> G. Vian, *L'episcopato veneziano di Albino Luciani*, in G. Vian 2010a, p. 121.

<sup>56</sup> "The popular image is of Venice in the sun, full of tourists; during the winter it is much quieter and subject to floods, fogs and snow. A city of endless, fascinating contrasts indeed – and, as a diocese, one acknowledged to be difficult to control" (Spackman 2008, p. 70)

<sup>57</sup> In omaggio alla scelta di povertà e di umiltà che ha da sempre caratterizzato Luciani. Ma Niero (1990 p. 28) sostiene che Luciani stesso confidava che l'ingresso era stato fatto "all'insegna della demagogia pauperista".

<sup>58</sup> Dal 21 novembre 1969 al 7 febbraio 1970 celebra con questa intenzione ben 40 volte, con un triduo nei tre giorni precedenti l'ingresso a Venezia. Cfr. Registro delle messe, AFPL.

In secondo luogo, è frattura fra una componente ecclesiale progressista (quella che Luciani definirebbe “fautrice del Concilio Vaticano III<sup>59</sup>”), che chiede alla Chiesa nuove aperture nel rapporto con la modernità anche in base alle attese suscitate dal concilio Vaticano II - di fronte a temi sempre più scottanti quali il divorzio, l’aborto, la questione morale e sessuale, la questione operaia, ma anche a temi interni alla Chiesa cattolica, quali la nuova liturgia, il ruolo del sacerdote, il laicato, il celibato sacerdotale, il primato della collegialità dei vescovi sull’autorità papale - e una componente ecclesiale ancorata maggiormente al passato o, quantomeno, più rispettosa del Magistero e dell’Istituzione (fino ad arrivare ai lefebvriani e al gruppo che continuerà, nonostante i divieti patriarcali, a celebrare la Messa in latino nella chiesa di San Simeone piccolo: i “fedeli del Concilio Vaticano I”, per dirla con Luciani). Questa frattura è la divisione interna alla Chiesa che Luciani percepisce già prima della fine del Concilio e dell’ingresso a Venezia, tra un “riformismo radicale” da una parte e i “conservatori ad oltranza” dall’altra, con i vescovi chiamati a mediare tra le due tendenze<sup>60</sup>.

In terzo luogo, è la frattura fra un laicato che si sposta sempre più, anche politicamente, su posizioni di sinistra, leggendo nel messaggio cristiano un netto appello alla libertà, all’uguaglianza, alla lotta al capitalismo, alla lotta di classe (quelli che dicono, secondo l’espressione di Luciani, “*Ubi Lenin, ibi Jerusalem*”<sup>61</sup>) e il laicato conservatore che chiede invece alla gerarchia un supplemento di autorità e, spostandosi a destra, non accetta le rivendicazioni degli operai, degli studenti, il ruolo di mediazione che Luciani stesso assume fra mondo operaio e mondo dirigenziale.

Questa divisione della chiesa veneziana degli anni Settanta sulla figura di Luciani e poi sulla sua memoria si è fatta nel tempo forse più pesante perché inascoltata in seguito all’elezione pontificale, e con essa il ricercatore non può esimersi dal confrontarsi poiché è una divisione che parla ancora oggi. Lo stesso card. Angelo Scola, divenuto patriarca di Venezia nel 2002, esprimendo il desiderio di una pacificazione degli sguardi su Luciani, ha sottolineato come il confrontarsi all’inizio del nuovo millennio con l’episcopato veneziano di Luciani sia stata per lui “impresa non priva di drammaticità” poiché all’interno della Chiesa veneziana continuano a convivere due atteggiamenti profondamente diversi verso la figura di Albino Luciani: da una parte Scola riconosce che esiste una memoria “riconoscente e grata” fra chi incontrò Luciani in occasione della propria cresima o delle visite pastorali<sup>62</sup>,

---

<sup>59</sup> *Opera Omnia*, IV, pp. 368-90.

<sup>60</sup> *Verso la chiusura del Concilio*, lettera alla diocesi dell’8 novembre 1965, in *Opera Omnia*, III, pp. 350-51.

<sup>61</sup> A. Luciani, *Sulla inconciliabilità fra marxismo e cristianesimo*, in «L’Osservatore romano», 16 febbraio 1977 (cfr. *Opera Omnia*, VIII, pp. 42-43).

<sup>62</sup> Stesso rilievo era stato fatto dal predecessore di Scola e successore di Luciani, Marco Cè: “Le più belle testimonianze su di lui [Luciani, NdA] io le ho raccolte durante le visite pastorali, entrando nelle famiglie: molti ricordavano con dolcezza il passaggio del Patriarca Luciani, la sua mitezza e la sua bontà. Aveva una capacità particolare nel consolare gli ammalati e nel trattare coi semplici: erano i momenti in cui si concedeva alle persone senza quelle difese che, talora,

“Dall'altra non mancano, in qualche membro del clero e in taluni intellettuali, voci di critica, talora anche aspra, nei confronti del Patriarca Luciani, che rivelano ferite non completamente rimarginate<sup>63</sup>.”

### 1.2.2 Un episcopato controverso

Il primo modo che la storiografia ha di confrontarsi con il passato è di farlo parlare, di dargli voce, di ricostruirlo; solo così è possibile poi tentare anche di interpretarlo. A questa conclusione sembra essere giunta anche la storiografia che si è confrontata di recente con l'episcopato veneziano di Luciani.

Il dissenso e i giudizi negativi sull'episcopato veneziano di Luciani, dopo la sua elezione a papa, non erano infatti stati espressi<sup>64</sup>. O, meglio, aveva trovato espressione il disagio di chi dissentiva in generale nella Chiesa, anche con Luciani, ma non solo con lui (ad esempio, il dissenso dei preti operai, o della Fuci). Ma c'era a Venezia un dissenso più profondo, che ha accolto con stupore e disagio la nomina del patriarca di Venezia a papa<sup>65</sup>. Il dissenso di chi era rimasto in tutto e per tutto nei ranghi, ma giudicava insufficiente l'operato di Luciani a Venezia; e che, dopo l'elezione, ha, come è ben comprensibile, messo a tacere le proprie valutazioni. Per poter dire una parola storiografica, quindi non celebrativa e agiografica, sull'episcopato di Luciani, era necessario poter “togliere il velo” a quest'esperienza durata 8 anni e culminata con il papato; poter farla parlare dal punto di vista dei documenti anche nei suoi aspetti meno positivi. Al convegno del 2008 su Luciani e sui contributi poi pubblicati si era parlato di questo dissenso vicinissimo al patriarca, non solo

---

il suo temperamento, piuttosto timido, era portato a sollevare” (Cfr. Marco Cè, *Ho imparato a conoscerlo dai racconti delle persone semplici che visitava. Il ricordo del suo successore «Gente Veneta»* n. 29, 26 luglio 2003, p. 6). Sulla stessa linea anche Antonio Niero: “La visita pastorale alla diocesi, senza pastoie burocratiche, egli la caricò di tanta umanità e dolcezza” (Cfr. A. Niero, *A Venezia, tanta sofferenza!* Articolo conservato in ALP, testata e datazione non riconoscibili).

<sup>63</sup> Scola 2009, p. 10. Così padre Bartolomeo Sorge (2010, p. 81): “Non si possono tacere, concludendo, le critiche mosse a Luciani soprattutto dai cosiddetti “cattolici del dissenso”, in particolare durante gli anni di Venezia. Si disse che il suo magistero risentiva troppo della mentalità e dell'ambiente tipicamente veneto, dov'era nato e cresciuto, senza uscirne mai; che il suo sforzo di mediare tra il vecchio e il nuovo, nonostante la buona volontà, lasciava trapelare più la nostalgia del passato che un desiderio di cambiamento. E via criticando. Tuttavia, nonostante i limiti denunciati, nessuno ha potuto mai mettere in dubbio la lealtà del suo servizio pastorale”.

<sup>64</sup> Così ha descritto la situazione Renato Pescara (Appendice, p. 183): “Una delle ragioni per cui non è mai stato studiato questo problema, la cosa di Venezia, è il fatto che, quando lui nel '78 è stato eletto, c'è stato uno sconcerto generale, veramente, una cosa che tutti pensavano incredibile... Dicevano: “se qui non è stato capace di governare”... Però, sa, è stato eletto papa! C'erano dei giornalisti - mi ricordo, soprattutto, la *Formation catholique*, una rivista di punta del cattolicesimo francese - erano venuti a Venezia, volevano sapere, sapere, sapere... e tutti tacevano, invece. Non si poteva dire niente di positivo dell'esperienza di Venezia. E tutti stavano con la bocca chiusa”. Un accenno allo “scontento nella diocesi specialmente negli ultimi tempi” lo fece, con Luciani regnante, Leopoldo Pietragoli intervistato da Ornella Ripa (*Questo Papa piace a tutti. «Gente»*, Anno XXII, n. 37, 16 settembre 1978, pp. 14-19, 78-79: 16).

<sup>65</sup> Solo a titolo esemplificativo si vedano le testimonianze dell'ex senatore Marino Cortese (Appendice p. 96), di Lucio Cortella (Appendice p. 88), di don Alfredo Basso (Appendice p. 34).

interno alla Chiesa, ma ancor di più interno alla Curia, del quale però non c'erano prove: c'erano solo impressioni, e quelle che potremmo definire, in questo caso non in senso figurato, "voci di sacrestia".

Il volume del 2012 di Marco Roncalli ha portato a galla per primo una prova documentaria molto significativa in questo senso: in una piccola nota Roncalli pubblica infatti il testo di una lettera personale che mons. Senigallia, fino a un anno prima segretario di Luciani, e ancora suo uomo di fiducia, scrisse a mons. Capovilla, ex segretario di Roncalli. La lettera è datata 14 marzo 1978, quindi fu scritta cinque mesi prima che Luciani salisse al soglio pontificio. Il profondo legame di amicizia fra i due veneziani permise a mons. Senigallia di esternare una critica molto dura nei confronti di Luciani, con parole per nulla ambigue:

Qui tutto dorme (per non dire che tutto muore). A volte mi prende una gran voglia di mollar tutto: alle spalle c'è il vuoto. La base? Non esiste più. Il vertice? Ma quale vertice? E intanto una diocesi, pur valida, muore! Ma sa che anche tra preti non sospetti oggi ci si chiede se non sarebbe onesto chiedere al Papa un "cambio"? Otto anni di servizio pastorale non hanno ancora rivelato né una linea pastorale né una scelta né un tentativo di rinnovamento. Mi scusi lo sfogo! Ma a volte bisogna pur parlare con qualche "veneziano" di questa nostra "tristezza"!<sup>66</sup>

Il dissenso verso l'episcopato di Luciani era dunque tanto profondo e ampio da toccare non solo il laicato e il mondo dell'associazionismo, il clero e gli ordini religiosi, ma da giungere fin nel cuore dell'episcopio.

Anche la nostra ricerca ha rinvenuto del prezioso materiale in questo senso, e cioè una lettera conservata nell'Archivio privato di Leopoldo Pietragnoli, giornalista veneziano. La lettera venne scritta da Mons. Tino Marchi, uomo di punta della Curia veneziana non solo a livello locale, ma anche a livello nazionale<sup>67</sup>: un uomo di alte competenze professionali in materia giuridica ed amministrativa, stimato e rispettato, sempre "obbediente, rigoroso, leale<sup>68</sup>" nei confronti

---

<sup>66</sup> Archivio Capovilla, in Roncalli M. (2012, p. 522, nota 79).

<sup>67</sup> Durante l'episcopato veneziano di Luciani mons. Marchi era direttore dell'Ufficio amministrativo della diocesi, giudice del TERT (Tribunale Ecclesiastico Regionale del Triveneto), Amministratore del settimanale diocesano "La Voce di San Marco", docente di Diritto Amministrativo in seminario. A livello nazionale, negli anni dell'episcopato veneziano di Luciani fu presidente nazionale della FACI (Federazione tra le Associazioni del Clero in Italia), Consulente Ecclesiastico dell'UCIG (Unione Cattolica Italiana Giuristi), membro del Comitato di vigilanza di gestione del fondo assistenza INPS. Negli anni Ottanta e Novanta e nel primo decennio del nuovo Millennio ricoprì vari incarichi di rilievo a livello nazionale: fu Presidente dell'Istituto Centrale per il Sostentamento del Clero, oltre che membro del Comitato CEI per gli Enti e i Beni ecclesiastici, nonché membro della Commissione paritetica tra Santa Sede e Stato Italiano per i problemi concordatari dei Beni ed Enti ecclesiastici. Cfr. Cfr. Mario Ronzini (a cura di), *Ritratti di famiglia. Vescovi, Presbiteri e Diaconi permanenti veneziani defunti nei primi dieci anni del XXI secolo*. Venezia: Patriarcato di Venezia 2011, pp. 96-97.

<sup>68</sup> *Ibidem*.



dell’Autorità ecclesiale. Marchi, il giorno prima dell’elezione di Luciani a papa, scrisse all’amico Pietragnoli contestandogli un articolo<sup>69</sup> nel quale, fra i cardinali ritenuti “papabili”, aveva tratteggiato il profilo biografico del patriarca Luciani esprimendosi - secondo Marchi - con parole, se non lusinghiere, comunque troppo parziali, caute e troppo poco critiche. In risposta all’articolo di Pietragnoli – peraltro non elogiativo, ma equilibrato<sup>70</sup> - Marchi, come vedremo, aggiunge considerazioni private, elencando in maniera franca e puntuale i punti critici dell’episcopato di Luciani e portando argomentazioni valide e motivate alla propria opinione. Si sofferma non solo sulle scelte linguistiche di Luciani, argomento molto dibattuto già allora, scelte certamente poco affini ai gusti della Venezia “bene” colta e raffinata; ma analizza anche la mancanza, a suo dire, di doti umane e di capacità relazionali del patriarca di Venezia, un “santo Vescovo<sup>71</sup>”, la cui vita “si caratterizza per la preghiera e lo studio”, ma che proprio per questo “a detta di molti dovrebbe fare il prefetto di Congregazione o l’abate di un Monastero”. Infatti:

[Luciani, NdA] sembra essere carente di quegli affetti ed aspetti umani, necessari per la completezza di uomo: prete, oggi Vescovo e Cardinale. Pultroppo [*sic*, NdA] questo viene rilevato dalla maggior parte del clero, specie in occasione di visite pastorali: non chiede se stanno bene, se hanno bisogno di qualcosa, sia in campo spirituale e materiale. Non risponde a gran parte delle lettere dei sacerdoti. Preti che da anni non vanno a trovarlo, (qualcuno mai) non sono mai stati invitati. Ripete a tutti che ha poco tempo. Quando si va a trovarlo si ha la precisa impressione di disturbarlo<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Leopoldo Pietragnoli, *Luciani: l’impegno di essere umile*, «Il Gazzettino», 24 agosto 1978.

<sup>70</sup> Visto anche il contesto: Luciani figurava tra i collaboratori de «Il Gazzettino».

<sup>71</sup> Sulla santità di Luciani, nel senso di povertà personale, abnegazione, spirito di fede e di sacrificio, condotta di vita, concordano anche i detrattori di Luciani e i testimoni più critici. Alfredo Basso, prete operaio, così si è espresso nell’intervista da noi effettuata il 23 agosto 2013: “[...] se dovete farlo santo [Luciani] per le sue virtù morali, per l’umiltà, per la sua semplicità, va bene. Se dovete farlo santo per il suo ministero pastorale, credo che siamo fuori di ogni...” (cfr. *Appendice* p. 20). Così anche Sergio Barizza nell’intervista del 26 novembre 2013: “Luciani meriterebbe di essere fatto beato o santo? Io ho risposto: secondo la Chiesa che avete in testa voi, sì; secondo la Chiesa che abbiamo in mente io e anche tanti altri, no. Lui era un buonissimo rappresentante di quel tipo di istituzione, che era la chiesa degli anni Cinquanta. Basta” (cfr. *Appendice* p. 15). Anche la costanza e la precisione con la quale Luciani compila il “registro delle Messe” e ottempera agli impegni assunti con i Legati delle Messe testimoniano a mio parere la correttezza e l’onestà di Luciani, che impiega anche anni per concludere i Legati che gli sono stati richiesti, evitando di affidarli ad altri o di fare a se stesso degli “sconti” (cfr. Registro delle Messe, Archivio Fondazione Papa Luciani, Canale d’Agordo).

<sup>72</sup> ALP. In senso diametralmente opposto, fra gli altri, George Bull, che dopo aver incontrato Luciani a Venezia nell’aprile del 1978 durante la ricerca di materiale per il suo libro *Venice: The Most Triumphant City* (Folio Society, 1980) ricordava il patriarca come un uomo “lively, not frail, but a delicate personality”, “someone overbubbling with friendliness and receptivity”, “one with whom one felt a great interpersonal reaction, one who showed eager interest in his visitor” (cfr. P. Spackman 2008, p. 115)

Marchi, oltre a testimoniare una valutazione negativa fatta dal clero sulle visite pastorali a fronte della valutazione positiva sulle stesse, come abbiamo visto, fatta dai semplici fedeli, evidenzia inoltre che il rigore nella fede non è l'unica dote necessaria a un Vescovo, che

oltre che Maestro [...] deve essere Pastore e Padre. Saper governare, essere vicino a tutti, interessarsi della Diocesi, dei preti, dei fedeli, dare il "la", perché abbia a realizzarsi pastoralmente quello che egli vuole. [...] Io ho bisogno di avere un Vescovo vicino, che mi dica quando sbaglio, cosa devo fare e cosa vuole da me.

Portando ad esempio gli episodi legati al referendum e alla FUCI-comunità di S. Trovaso, Marchi distingue fra "*l'intransigenza su un piano di fede*", e "*l'intransigenza sul piano di disciplina*", sostenendo che i due piani non andrebbero confusi come invece ha fatto il patriarca Luciani<sup>73</sup>.

Come vedremo, Marchi offre anche una interpretazione molto diversa da quella che la storiografia unanimemente ha espresso finora su una scelta fatta da Luciani pochi giorni prima della morte di Paolo VI, cioè la nomina di tre vicari episcopali; nomina che è sempre stata portata ad esempio di progressismo in Luciani, della sua innovatività, del suo desiderio di ristrutturazione della Curia veneziana (e in seguito, per estensione, della Curia romana). La lettera, lunga e dettagliata, potrebbe anche essere semplicemente la reazione di una Curia che si era sentita non capita dal patriarca e, per quanto riguarda i tre vicari episcopali, "scavalcata". Ma aiuta lo storico a far emergere il dissenso veneziano a Luciani, raccontando aneddoti e punti di vista diffusi fra il clero veneziano anche ufficialmente fedele al patriarca.

La perplessità sull'assenza di una linea pastorale chiara<sup>74</sup> venne francamente ribadita anche da un uomo come Carlo Belli, strenuo difensore del rito latino rispetto alla nuova liturgia ed allora presidente di *Una Voce Italia*. Intervenendo sulla contesa fra la diocesi e i tradizionalisti veneziani a proposito delle celebrazioni in rito latino nella chiesa di S. Simeone piccolo, Belli accusa la curia veneziana di fare il grave errore di adeguarsi alle cose del mondo e di non capire le "ondate di giovani" tradizionalisti "bene istruiti, bene organizzati, irritati contro rivoluzioni di parole fatte passare per ordinamenti conciliari". La chiusura del suo articolo è durissima non verso la curia, ma verso Luciani:

---

<sup>73</sup> De Giorgi, ad esempio, sottolinea in Giovanni Battista Montini un'intransigenza della fede che "era rivolta soprattutto verso se stesso, come ascetica" (Fulvio De Giorgi, *Mons. Montini. Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*. Torino: Il Mulino 2012, p. 57), non quindi rivolta agli altri in ambito disciplinare.

<sup>74</sup> A questo riguardo, così si è espresso Renato Pescara nell'intervista del 18 settembre 2013: "Secondo me lui non è che avesse, diciamo, una linea ben precisa. Lui reagiva a degli stimoli. E certamente quel fatto del referendum... lì lui è rimasto traumatizzato" (Appendice p. 179).

riconfermiamo il nostro rispetto alla gerarchia patriarcale veneziana, ma nulla c'impedisce di porre un grave dubbio sulla efficienza pastorale del Patriarca<sup>75</sup>.

In effetti, Luciani non propose mai un progetto pastorale diocesano, perché desiderava venissero realizzati e adattati al contesto veneziano i piani pastorali della CEI<sup>76</sup>.

A ulteriore riprova del dissenso interno al patriarcato verso Luciani, i biografi accennano a due lettere che alcuni preti di Venezia avrebbero scritto al papa, nella prima metà degli anni Settanta e nella seconda, per chiedere la rimozione di Luciani. Di tali lettere non esiste al momento documentazione, ma rendono plausibile la loro esistenza - o per lo meno l'esistenza di una delle due lettere - in primo luogo la testimonianza orale di suor Vincenza Taffarel - una delle religiose che seguì Luciani da Vittorio Veneto a Venezia e poi a Roma - che ricordava le reazioni serene del patriarca e le sue asserite convinzioni, anche di fronte a Paolo VI, di non essere adatto al ruolo che gli era stato affidato; in secondo luogo, un articolo di mons. Niero nel quale lo storico della diocesi di Venezia scrive:

Una minoranza del clero ne contestava l'azione pastorale che, a loro dire, frenava troppo il rinnovamento conciliare. E quando nel ottobre [sic] 1973 (in marzo era stato nominato cardinale), venne sottoscritta una lettera alla Santa Sede per chiedere le dimissioni del Patriarca. Luciani, pur conoscendo i firmatari, non volle punirli. Anzi, alcuni di essi furono promossi parroci e li accompagnò personalmente in parrocchia, in atto di affettuosa stima<sup>77</sup>.

La difficoltà della Chiesa veneziana negli anni Settanta, "congelata, quasi ripiegata su se stessa", divisa nel post-concilio fra "ottuse resistenze da una parte, innovazioni avventurose dall'altra<sup>78</sup>", con un patriarca che nel tentativo di stare nel mezzo scontenta entrambe le componenti, apparirà in modo chiaro nel prosieguo del nostro lavoro. Che queste divisioni portassero a volte anche ad una situazione di stallo, ad un blocco dell'azione pastorale, lo si nota fra le righe anche analizzando la documentazione dell'Archivio della CET: spesso infatti alle riunioni delle varie commissioni

---

<sup>75</sup> Carlo Belli, *L'inutile persecuzione*, in «Una Voce Notiziario», 42-43 (1978), pp. 14-19, poi in C. BELLI, *Altare deserto. Breve storia di un grande sfacelo*, Roma, Volpe, 1983, pp. 75-88.

Cfr. <http://www.unavoceitalia.org/wordpress/2012/03/04/linutile-persecuzione-di-carlo-belli/>

<sup>76</sup> Cfr. lettera ai confratelli sacerdoti del 4 ottobre 1973 (RDPV, LVIII (1973), pp. 603-604) nella quale indica come linee pastorali quelle date dal programma triennale della CEI sull'iniziazione cristiana. Cfr. anche RDPV, LVIII (1973), pp. 620-624.

<sup>77</sup> Cfr. A. Niero, *A Venezia, tanta sofferenza!* Articolo conservato in ALP, testata e datazione non riconoscibili. Di queste dimissioni parla anche Sorge (2012, pp. 316-317).

<sup>78</sup> Leopoldo Pietragnoli, *Luciani: l'impegno di essere umile*, Il Gazzettino, 24 agosto 1978.

regionali i delegati di Venezia mancano<sup>79</sup>, oppure non vengono designati i rappresentanti veneziani che dovrebbero partecipare ai Comitati nazionali<sup>80</sup>; a volte si nota il disappunto di Luciani nei confronti dell'operato dei suoi stessi collaboratori<sup>81</sup>.

Infine, lo stesso travaglio personale di Luciani<sup>82</sup>, e la complessità della realtà sociale e culturale veneziana<sup>83</sup>, rendono difficile per il ricercatore il confronto con l'episcopato veneziano.

Di fronte a questa complessità nell'analisi, si è scelto di tentare una ricostruzione di stampo biografico per quanto riguarda la completezza e l'utilizzo all'interno di ogni capitolo o paragrafo del criterio cronologico; ma la struttura portante del nostro lavoro segue un criterio tematico, più adatto a rispettare i vari intrecci già evidenziati. In base al criterio tematico, in altre parole, sono stati individuati i capitoli del presente lavoro.

Tuttavia, stanno alla base dei vari nodi storiografici generali illustrati due questioni fondamentali, alle quali non sono stati dedicati dei capitoli specifici perché si tratta di tematiche trasversali: la questione dell'obbedienza all'autorità costituita, e la questione generale della ricezione e attuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II. Ad esse si aggiungono delle necessarie riflessioni di fondo sulla questione dello stile retorico di Luciani.

---

<sup>79</sup> Ad esempio alle riunioni del Comitato Regionale Triveneto per la Pastorale Migratoria (cfr. ASCET, *busta Conferenza Episcopale Triveneta 1973*), oppure alle riunioni dei centri missionari diocesani riuniti per studiare e presentare i sussidi pastorali per la Campagna quaresimale del 1974 (cfr. ASCET, *busta Conferenza Episcopale Triveneta 1974(1)*, lettera ai vescovi delle Tre Venezie del 18.1.1974)

<sup>80</sup> E' il caso del rappresentante veneziano al Comitato nazionale per la preparazione del Convegno nazionale su *Evangelizzazione e promozione umana del 1976* (cfr. ASCET, *busta Conferenza Episcopale Triveneta 1974(2)*, verbale della riunione del 21 maggio 1974).

<sup>81</sup> Cfr. ASCET, *busta Conferenza Episcopale Triveneta 1974(1)*, appunti per il verbale della riunione del 28 gennaio '74 ('73 sul manoscritto, ma data errata). La riunione venne dedicata alla revisione della sintesi regionale delle *Osservazioni sul documento pre-sinodale "L'Evangelizzazione nel mondo contemporaneo"*; il segretario annota che il Patriarca "non ha visto la relazione della sua diocesi" e "gli sembra che pochi siano stati interrogati".

<sup>82</sup> Sulla sofferenza di Luciani, e sulle discontinuità della sua stessa esperienza personale, solo a titolo esemplificativo, si vedano Marco Cè ("Luciani in quegli anni, a Vittorio Veneto prima e Venezia poi, visse non senza sofferenza personale il travaglio d'un cammino civile ed ecclesiale difficile e spesso confuso. Egli era un pastore zelante e culturalmente ben attrezzato, geloso del suo ruolo di maestro autentico della fede. E mentre fu sempre padre misericordioso e magnanimo con chi sbagliava, era severo nella vigilanza sulla dottrina". Cfr. M. Cè, *Ho imparato a conoscerlo dai racconti delle persone semplici che visitava. Il ricordo del suo successore*, Gente Veneta, n. 29, 26 luglio 2003, p. 6) e Antonio Niero ("Una parte del giovane clero, nell'illusione di falsi miraggi, desunti da incaute letture, si avviava lungo sentieri pericolosi, mettendo in discussione il sacerdozio stesso: l'indice più alto delle defezioni sacerdotali del secolo, una quindicina circa, avvenne durante il suo governo. Quanto pianse amaramente e pregò! E quanti digiuni di espiazione, ritenendosi lui responsabile davanti al Signore, incapace di trattenere sacerdoti che amava", cfr. A. Niero, *A Venezia, tanta sofferenza!* Articolo conservato in ALP, testata e datazione non riconoscibili).

<sup>83</sup> "[...] Ma è difficile giudicarlo adesso per quello che ha fatto a Venezia. Se si dice che il suo patriarcato non è stato tutto luce, bisogna ricordare che in questa difficile città nemmeno il patriarcato di Roncalli fu luminoso. Roncalli è andato via da qua benvenuto dai gondolieri, dalle suore, dai bambini, dalle donne del mercato, ma nel complesso i veneziani lo avevano giudicato un patriarca pallido [...]" Cfr. Pietragnoli intervistato in Ornella Ripa, *Questo Papa piace a tutti*, Gente, Anno XXII, n. 37, 16 settembre 1978, pp. 14-19, 78-79: p. 16.

### 1.2.3 La questione dell'obbedienza all'autorità

Se è possibile individuare nell'incontro fra chiesa e mondo contemporaneo – in particolare il mondo dei “lontani” - il tema fondamentale delle preoccupazioni dottrinali e pastorali dell'arcivescovo Montini<sup>84</sup>, e se l'attuazione del Concilio, dal punto di vista dell'organizzazione strutturale della diocesi, risulta il principale motore delle scelte di Urbani sulla cattedra di S. Marco<sup>85</sup>, il fulcro delle scelte pastorali e della predicazione di Luciani sembra essere il problema dell'autorità<sup>86</sup>, dell'obbedienza all'istituzione, di contro all'autonomia invocata da teologi e comunità di base in nome del richiamo evangelico alla libertà e allo spontaneismo dei carismi. Se così possiamo dire, mentre gli sforzi di Montini a Milano furono indirizzati *ab extra*, e quelli di Urbani ebbero carattere strutturale e organizzativo, i problemi di Luciani sembrano focalizzarsi *ad intra*.

Il tema dell'obbedienza, che tocca la vita della Chiesa fin dalle origini<sup>87</sup>, è un argomento nodale in epoca contemporanea per la Chiesa che si deve confrontare con la modernità, fin dalla rivoluzione francese e dai primi passi di quello che viene chiamato il “cattolicesimo intransigente<sup>88</sup>”; è anche il fulcro della crisi modernista di inizio Novecento e della crisi neomodernista di fine anni Quaranta - inizio anni Cinquanta in Italia<sup>89</sup>. E la contestazione dell'autorità (a livello familiare come anche a

---

<sup>84</sup> Vd. G.L. Potestà 1988, p. 2. Cfr. anche le pagine dedicate alla missione straordinaria di Milano del 1957 in *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis, Romana Beatificationis et canonizationis Servi Dei Pauli VI (Joannis Baptistae Montini) Summi Pontificis (1897-1978)*, Tipografia Nova Res, Roma 2012, vol. I, pp. 1034-1052.

<sup>85</sup> Si vedano i già citati Routhier, Bressan e Vaccari 2012; Battelli 2003; Niero 1990. Inoltre Carlo Urbani, “*Nell'obbedienza al Santo Padre*”. *I diari del Concilio (1962) e del conclave (1963) di Giovanni Urbani, patriarca di Venezia* (nel già citato Luzzatto Voghera e Vian 2008, pp. 111-150); Antonio Niero, *Il patriarcato di Venezia e i patriarchi A.G. Roncalli e G. Urbani* (in G. Alberigo. *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*. Milano: Marietti 1988, pp. 129-150); Silvio Tramontin. *Il patriarca Urbani e la stagione del Concilio* (in Bruno Bertoli (a cura di). *La Chiesa di Venezia dalla seconda guerra mondiale al Concilio*. Venezia: Edizioni Studium Cattolico Veneziano 1997, pp. 127-170).

<sup>86</sup> Don Germano Pattaro (1984, pp. 9-17) dimostra bene come a partire dalla metà degli anni Cinquanta le tematiche al centro del dibattito ecclesiale anche a Venezia siano molte, ma si tenda a radicalizzarle e a ridurle ad una questione di autorità.

<sup>87</sup> Basti pensare alle dispute interne alle prime comunità cristiane e alle istanze portate loro dal movimento degli gnostici.

<sup>88</sup> Per la distinzione fra intransigentismo e integritismo, si veda Giovanni Miccoli, *La Chiesa dell'Anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*. Roma-Bari: Laterza 2011, pp. 81-85. Sul rapporto dell'autorità con la tradizione e con l'istituto papale, cfr. F.A. Sullivan, *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*. New York: Paulist Press 1983, in particolare le pp. 62-78.

<sup>89</sup> Sul nodo del modernismo e i suoi rapporti con il problema dell'autorità, cfr. Vian 2008b; G. Vian, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*. Roma: Carocci Editore 2012. Per la somiglianza fra Chiesa e fascismo nel basarsi su un'organizzazione gerarchica incentrata sui principi di autorità, disciplina e obbedienza, cfr. Lucia Ceci, *L'interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*. Roma-Bari: Laterza 2013. Sul neomodernismo di metà Novecento e il “partito romano”, rimandiamo a Alberigo 1988, pp. 17-26; Andrea Riccardi, *La Conferenza Episcopale Italiana negli anni Cinquanta e Sessanta*. In Alberigo 1988, pp. 35-60; Andrea Riccardi 1993, pp. 55-75; Andrea Riccardi, *Il “Partito romano” nel secondo dopoguerra, 1945-1954*. Brescia: Morcelliana 1983. Sull'esperienza di Montini al riguardo, si veda Fulvio De Giorgi 2012, pp. 226-296 e 312-339. Sull'intersecarsi del problema neomodernista con la storia veneziana, cfr. E. Brunetta, *Figure e momenti del Novecento politico*, in *Venezia* a cura di E. Franzina. Roma-Bari: Laterza 1986, pp. 152-225: 168-169. Per uno studio di caso storico-sociologico che ruota proprio attorno al tema dell'autorità nel periodo neomodernista, sulle implicazioni politiche del nesso, su una interessante distinzione fra neomodernismo sociologico e neomodernismo teologico, si veda Enzo Pace. *Angelo Ficarra. Un vescovo senza Chiesa*. Brescia: Morcelliana 2013. Sull'accusa rivolta al Vaticano II di essere stato un

livello sociale) è anche lo snodo centrale della protesta studentesca e operaia del Sessantotto<sup>90</sup> e delle sue ricadute sul decennio successivo.

L'obbedienza *perinde ac cadaver* è un argomento decisamente caro anche al mancato gesuita Luciani, centrale nel suo magistero e nella sua interpretazione ecclesiologica fin dai tempi della formazione e dell'esperienza cenedese<sup>91</sup>: secondo il presule agordino, infatti, ogni gradino della Chiesa - che oltre ad essere istituzione collegiale è anche istituzione gerarchica - deve obbedire al gradino superiore, identificando nella volontà dei superiori la precisa espressione della volontà di Dio. L'ordine gerarchico è addirittura insito nella natura delle cose<sup>92</sup>. La dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, che riconosce un certo primato alla coscienza individuale sull'autorità religiosa, e che tante discussioni e lacerazioni suscitò durante la discussione in aula conciliare e poi al momento della promulgazione, è non a caso il documento conciliare che più ha colpito e messo in difficoltà Luciani<sup>93</sup>.

Sul concetto dell'autorità<sup>94</sup>, sul quale ritorna nella produzione omiletica veneziana in modo quasi ossessivo<sup>95</sup>, egli non ha mai tentennamenti né cedimenti e su questo principio si giocano le sue prese di posizione più rigide quando viene applicata agli altri – ad esempio con i fatti di Voltago<sup>96</sup>, il caso Montaner e la questione della Fuci – e più impopolari quando la applica a se stesso – ad esempio con l'*Humanae Vitae*.

---

concilio modernista, si veda Roberto de Mattei, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*. Torino: Lindau 2010. Sulla volontà della Curia romana di far ribadire al Vaticano II la condanna, oltre che del comunismo, anche del modernismo, rimandiamo a G. Vian, *Il Concilio Vaticano II. «ritagli»*, rassegna bimestrale di cultura. Roma: Camera dei Deputati, gennaio 2013, pp. 1-6.

<sup>90</sup> Che come notò Congar, si mescolò con il rinnovamento conciliare. Cfr. Riccardi 1993 p. 284.

<sup>91</sup> P. Luciani 2003; P. Luciani, *Il primo ministero*, in Vian 2010a, pp. 53-66; V. Ciciliot 2010.

<sup>92</sup> 25 aprile 1971, RDPV LVI(1971), pp. 239-242:240.

<sup>93</sup> E, guarda caso, il tema dell'autorità sta alla base di tutta la questione del terzo capitolo della *Lumen Gentium* e della *Nota previa* che vi fu anteposta da Paolo VI. O'Malley (2013) dimostra come il tema dell'autorità sia in ultima analisi sotteso a tutti i tre i "problemi al fondo dei problemi" (rapporto tra tradizione e cambiamento, rapporto tra centro e periferia, stile di governo) da lui individuati nel Concilio Vaticano II.

<sup>94</sup> Che Loris Capovilla (*Nel segno evidente della fede*, in «Famiglia Cristiana», 10 settembre 1978, anno XLVIII, n. 36, pp. 68-71: 70), riconoscendola come caratteristica del neo eletto Giovanni Paolo I, fa risalire non a caso alla formazione, chiamandola la "fede salda come le rocce delle sue Dolomiti". E che Renato Pescara chiama "mentalità istituzionale", *Appendice*, p. 175.

<sup>95</sup> E J.P. Manigne parla infatti di "*un sens aigu et peut-être un peu obsessionnel de l'autorité*", cfr. Manigne, *Albino Luciani. Un pape imprevu mais secrètement attendu*. «Informations Catholique Internationales», 531 (ottobre 1978), pp. 10-11. Cfr. solo a titolo esemplificativo *Omelia per la festa della Madonna della Salute, Venezia 21 novembre 1971*, RDPV LVI(1971), pp. 491-496:494.

<sup>96</sup> Sui fatti di Voltago, è possibile un approfondimento fino ad ora non conosciuto dalla letteratura su Luciani in Ivano Sartor, *Treviso lungo il Sile* (Treviso: Vianello libri 1989, p. 253) sulla figura di don Ferdinando Pasin, che i vescovi Cattarossi e Mantiero coinvolsero nella questione delle visioni nel 1944; la dichiarazione ottenuta da Pasin da Erminia Miana, una delle presunte veggenti, fu anche pubblicata nel *Bollettino della diocesi di Treviso* (aprile 1944, pp. 84-85). Lo stesso don Pasin ne tratta nel suo volume *Mie memorie sacerdotali, sociali, belliche, partigiane: itinerario storico su due guerre mondiali dal 1918 al 1945, distruzione e ricostruzione*. Cornuda: Tipolitografica Bastasi 1979, pp. 93-95. Ringrazio Ivano Sartor della Fondazione Cassamarca per le indicazioni bibliografiche.

In sintonia con Paolo VI<sup>97</sup>, legge con il principio dell'obbedienza al magistero, come se fosse una cartina di tornasole, anche la sfida posta dalle opposte tendenze di ricezione del Concilio interne alla Chiesa. La ricerca di un "centrismo conciliare", come vedremo, diventa quindi la ricerca di posizioni e scelte che non vedano in contrapposizione l'autorità e il carisma, l'obbedienza dovuta al magistero e la libertà di seguire lo Spirito, l'istituzione e i teologi. Si inseriscono in quest'ottica gli sforzi fatti per diffondere nella vita della Chiesa modalità maggiormente partecipative e la ricerca di dialogo o per lo meno di confronto<sup>98</sup> con le teorie di Küng, Rahner, Tillich, Panikkar, Girardi, Carlo Colombo, Thurian, Pino Colombo, Barth, Visser't Hooft, Cox<sup>99</sup>. Ma, allo stesso tempo, il problema dell'obbedienza si fa unità di misura di questa apertura: nel momento in cui alla ricerca di dialogo non corrisponda la disponibilità finale dell'interlocutore all'obbedienza, Luciani chiude ogni possibilità di confronto, che ritiene oramai infruttuoso, rivelandosi intransigente e tutt'altro che imbecille quando si tratti di difendere il magistero e i pronunciamenti papali.

In un'intervista rilasciata al quotidiano "L'Avvenire" l'11 settembre 1971 Luciani tenta una lettura "carismatica" dell'istituzione, sostenendo che è giunto il momento di

affermare coraggiosamente che voler essere col papa non è deteriore complesso di inferiorità, ma frutto di Spirito Santo. Il primato, prima di essere istituzione giuridica, è infatti carisma. L'unità è una grande cosa nella Chiesa, anche se non esige l'uniformità. Ma essa si fa e si conserva, stringendosi attorno al papa<sup>100</sup>.

L'atteggiamento che Luciani assume nei confronti della Fuci veneziana e della Comunità Studentesca di San Trovaso appare emblematico del suo concetto di autorità: Luciani interviene d'ufficio privando i giovani dell'assistente diocesano e sciogliendo le loro associazioni, ma ciò che rimprovera loro (e anche a quella parte di clero, religiosi e religiose che ha espresso il proprio parere negativo di fronte al referendum per l'abrogazione della legge sul divorzio) non è tanto il fatto di aver avuto idee e posizioni diverse da quelle indicate dall'episcopato, bensì il fatto di aver manifestato apertamente quelle idee e il dissenso nei confronti del magistero, verso il quale riteneva invece necessario che i giovani mantenessero un atteggiamento, se non di appoggio, perlomeno di *obsequiosum silentium*<sup>101</sup>. Sembra quindi ritenere lecita la libertà, la diversità di opinione all'interno della chiesa; ricorda anche però che quella libertà va disciplinata, e che è frutto di libertà e di Spirito

<sup>97</sup> Nell'udienza generale del 5 ottobre 1966 il papa ricorda che "Non ha parlato il Concilio dei diritti della personalità, della coscienza, della libertà? Sì [...] ma non ha certo taciuto dell'obbedienza" (AAS, 58(1966), p. 1003).

<sup>98</sup> Nonostante nei confronti di alcuni di questi teologi si senta in Luciani anche una forte caratterizzazione polemica.

<sup>99</sup> G. Vian 2010b, p. 141; per un approfondimento del tema si veda A. Zambarbieri, *Albino Luciani tra "vecchia" e "nuova" teologia*, in G. Vian 2010a, pp. 311-354.

<sup>100</sup> *Intervista sulla collegialità episcopale nell'ultimo Sinodo*, apparso su *Avvenire* dell'11 dicembre 1971 e su *L'Osservatore Romano* del 7-8 gennaio 1972; si trova in RDPV LVI(1971), pp. 523-527 e in OO, vol. V, pp. 297-302.

<sup>101</sup> A. Luciani, *Omelia alle religiose nella Festa dell'Annunciazione* [25 marzo 1974], in OO, vol. VI, p. 298.

anche il magistero, l'istituzione. Non a caso, del tema affrontato al capitolo 4 della *Lumen Gentium* Luciani parla anche in due momenti culmine del pontificato, durante il radiomessaggio *Urbi et Orbi* letto il giorno dopo l'elezione pontificia<sup>102</sup> e in occasione della presa di possesso di S. Giovanni in Laterano<sup>103</sup>.

Ad un'analisi critica delle singole criticità incontrate da Luciani a Venezia non ci sono di volta in volta temi etici, urgenze sociali, priorità valoriali, o divergenze sull'interpretazione del Concilio - che sono solo l'aspetto esteriore del problema -, ma pare esserci invece un sostanziale conflitto d'autorità. A scontrarsi sono sempre due modi diversi di leggere la libertà del singolo o del gruppo nei confronti dell'autorità precostituita, e il patriarca di Venezia sembra persuaso del fatto che la partita culturale fondamentale, negli anni Settanta, si giochi proprio su questo. L'assoluta fedeltà al papa e il cattolicesimo rigoroso sono evidenziati in tutte le biografie lucianee, ma per il periodo veneziano Gianni Bernardi parla specificamente del nodo dell'obbedienza nel suo *La pastorale e la catechesi nel ministero episcopale di Albino Luciani a Venezia*<sup>104</sup> sottolineando come la causa dei problemi di Luciani nel rapporto con laici e sacerdoti fu proprio la sua concezione dell'obbedienza. Fin qui, la sua richiesta di obbedienza agli altri. Va sottolineato però anche che questa obbedienza che Luciani chiedeva ai sottoposti la esercitava lui stesso, verso i superiori: negli anni veneziani sembra sentire infatti in modo molto forte la necessità di ribadire, con le parole e con le scelte, la propria sottomissione al magistero e alla gerarchia, e questa è una delle ragioni che hanno fatto dire a Giorgio Cracco che Luciani “ha ‘studiato da papa’ per quasi un ventennio<sup>105</sup>” interessandosi all'istituzione papale, alla storia dei papi e manifestando la propria fedeltà al papa regnante. Sull'opportunità “politica” dell'obbedienza in funzione della carriera ecclesiastica la storiografia potrà senza dubbio interrogarsi; e un collegamento esplicito lo fa lo stesso Luciani quando sul suo diario, dopo l'udienza privata con Giovanni XXIII nel 1958, annota il consiglio del papa di fare sempre la volontà altrui – intesa come volontà di Dio - piuttosto che la propria:

---

<sup>102</sup> Il secondo punto programmatico del pontificato recita infatti “vogliamo conservare intatta la grande disciplina della chiesa, nella vita dei sacerdoti e dei fedeli [...] a questo proposito porteremo innanzi la revisione dei due codici di diritto canonico sia della tradizione orientale sia di quella latina, per assicurare alla linfa interiore della santa libertà dei figli di Dio, la solidità e la saldezza delle strutture giuridiche”, OO, vol. IX, pp. 17-24:20.

<sup>103</sup> “La seconda lettura si adatta ai fedeli di Roma [...] Confesso che, parlando essa di obbedienza, mi mette un po' in imbarazzo. E' così difficile, oggi, convincere, quando si mettono a confronto i diritti della persona umana con i diritti dell'autorità e della legge! [...] Mettere d'accordo cavallo e cavaliere, libertà e autorità, è diventato un problema sociale. Ed anche di Chiesa”. Continua spiegando il capitolo 4 della *Lumen Gentium*, “sulla comunione ecclesiale”, per ciò che concerne l'obbedienza dei laici ai vescovi e poi la situazione di sacerdoti, religiosi e religiose, tenuti da un voto o una promessa all'obbedienza. Vd. OO., vol. IX, pp. 72-76: 73-74.

<sup>104</sup> In *La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II*. Atti del Convegno Venezia 9-10 marzo 2012, «Marcianum» VIII(2012), pp. 341-386. Sulla stessa linea S. Tramontin 1997.

<sup>105</sup> G. Cracco in G. Vian 2010a, p. 444.



Anche lui non aspettava di essere fatto Papa, ma aveva accettato con semplicità quello che gli appariva volontà di Dio. La Provvidenza lo aveva innalzato continuamente, nonostante egli non avesse né desiderato né cercato. [...] con una vera grazia c'era riuscito [ad obbedire, NdA] ed il Signore l'aveva benedetto con un continuo salire<sup>106</sup>.

In questa sede, per non rischiare di cadere in un processo alle intenzioni, mi pare sufficiente esplicitare come nel confronto con l'obbedienza all'autorità l'episcopato veneziano di Luciani, pur situandosi dopo il Concilio Vaticano II, o forse proprio per questo, mostri tutte le difficoltà della Chiesa cattolica a confrontarsi con la modernità.

Al tema dell'obbedienza, toccato di conseguenza in tutte le interviste con i testimoni<sup>107</sup>, sono riconducibili alcuni altri aspetti fondamentali nella descrizione degli anni veneziani di Luciani, che non si potranno non toccare.

Innanzitutto, questa concezione dell'obbedienza, e di conseguenza le contestazioni che la seguivano, fu anche la causa della sofferenza e della solitudine di Luciani. In uno dei suoi discorsi proprio sul tema dell'obbedienza egli esprime il disagio di fronte a chi non si sente tenuto alla disciplina e all'obbedienza:

[...] Un superiore – si dice – non dev'essere il padrone dei sudditi. Vero. Attenti, però, anche i sudditi a non diventare troppo padroni del Superiore: hanno il diritto di essere da lui serviti, ma non il diritto di addolorarlo e umiliarlo come avviene in certe assemblee<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> S. Falasca, *Papa Roncalli Luciani "Il vescovo parli semplice"*. «Avvenire» 5 giugno 2013. Questo approccio all'esistenza e all'obbedienza risulta una delle caratteristiche roncalliane, come si vede in Giovanni XXIII, *Lettere ai familiari 1901-1961*. A cura di Loris Francesco Capovilla. Milano: Mondadori 1980.

<sup>107</sup> Solo a titolo esemplificativo si veda F. Brotto, *Appendice* p. 56. «Lui aveva come cardine l'obbedienza, l'obbedienza ai superiori. Cioè, l'essenza in qualche modo del cristianesimo è obbedienza. Allora, da ciò la sua grande diffidenza nei confronti delle apparizioni mariane. In sostanza lui credeva poco anche a Fatima [...] Non è una banalità. Queste apparizioni "mariane" [...] in una situazione di totale non controllo da parte della Gerarchia. La Chiesa di Cristo è questa e tutto quello che si manifesta al di fuori è sospetto. Lui aveva questa idea. [...] Luciani aveva il culto dell'obbedienza agli apostoli. Quindi tutto ciò che è fuori dalla tradizione apostolica, 'sta spontaneità delle Madonne che appaiono... non ci sta. [...] L'incontro con la modernità è per forza incontro con la libertà di scelta [...] e su questo lui era in estrema difficoltà. Intendiamoci bene: è un nodo teologico anche attuale, è un nodo non risolto. [...] Kasper dice chiaramente che i problemi posti dal modernismo sono ancora lì e manca una risposta teologica adeguata. C'è stata solo una risposta di blocco: abbiamo bloccato il modernismo ma non abbiamo risposto alle questioni poste dal modernismo. E su questo evidentemente e giustamente Luciani era bloccato. Lui aveva questo punto fermo dell'obbedienza.»

<sup>108</sup> A. Luciani, *Testimonianza di Cristo. Discorsi alle Religiose*. Padova: Edizioni Messaggero 1981, pp. 49-50. Sulla solitudine di Luciani e sul suo collegamento con il problema dell'obbedienza riportiamo a titolo esemplificativo anche la testimonianza di Renato Pescara (*Appendice*, p. 178): «Molto sola, molto sola, sì sì. Soprattutto una persona che, di fronte a queste problematiche... Mi ricordo una volta che mi dice: «Pensa, c'era un prete che si chiacchierava che avesse degli incontri con una vedova, allora l'ho richiamato, gli ho detto «senti, stai attento, abbi pazienza», e lui sai cosa mi ha risposto? Questa è repressione» ... quelle parole, lui risentiva questa cosa e gli pareva che fosse la fine del mondo, di dover tirare i remi in barca, di chiudersi. Lui era proprio così. E anche una cosa che mi ha fatto stupore, «il papa del sorriso». Ma lui aveva invece una cupezza, quando raccontava 'ste cose... non prendeva le cose con un minimo di leggerezza, no no. Lui stesso soffriva di queste cose, ma di una sofferenza che si creava lui in testa». Don

L'utilizzo del termine "sudditi", usato per motivi di chiarezza e praticità e forse non in senso letterale, e indicante con tutta probabilità il clero e non il laicato, non può tuttavia che far ritornare alla memoria il *Catechismo cattolico* del 1932, nel quale il card. Pietro Gasparri definiva i laici "sudditi della Chiesa"<sup>109</sup>.

In più occasioni, come vedremo, la difficoltà di Luciani di reggere il conflitto pare determinare decisioni e scelte di governo<sup>110</sup>.

Per quanto riguarda la solitudine, tutti i testimoni intervistati, che hanno conosciuto Luciani, la indicano come caratteristica degli anni veneziani: una solitudine umana prima ancora che istituzionale. Che si risolveva, come cercheremo di dimostrare, non solo nel non avere amici fidati al di fuori dei vescovi Bortignon e Muccin, coi quali Luciani mantenne comunque sempre rapporti rispettosi dei ruoli costituiti, ma anche in una difficoltà di governo, in mancanza di uomini di piena fiducia sui quali poter contare<sup>111</sup>. Questa solitudine sembra ben rappresentata icasticamente dal momento dell'elezione a sommo pontefice: Luciani portò con sé a Roma solo un segretario con il quale fin da subito non si era stabilito un grande *feeling*, come don Diego Lorenzi, e suor Vincenza Taffarel, la suora dell'Istituto di Maria Bambina che lo seguiva fin dai tempi di Vittorio Veneto, ma che non risulta avere avuto nella vita di Luciani il peso che potrebbe aver avuto, per esempio, suor Pasqualina nella vita di Pio XII<sup>112</sup>. Se certamente, come ha fatto notare Paul Spackman,

Luciani gave no indication that he was about to staff the Vatican with Venetians; people would not be able to accuse him, as they had done his predecessor Pius X, that he had 'turned the barque of Peter into a gondola'<sup>113</sup>

il paragone con la ricchezza di relazioni dei pontificati precedenti e successivi – eccezion fatta forse per il pontificato ratzingeriano – sarebbe impietoso<sup>114</sup>.

---

Luigi Stecca collega la sofferenza di Luciani non solo al non essere obbedito, ma anche alla difficoltà di obbedire, seguendo posizioni della CEI troppo rigide che Luciani non avrebbe condiviso, cfr. *Appendice*, p. 244.

<sup>109</sup> *Catechismo cattolico a cura e studio del cardinal Pietro Gasparri, prima versione italiana approvata dall'Autore*. Brescia: La Scuola 1932, p. 120.

<sup>110</sup> Cfr. Renato Pescara, *Appendice*, p. 177: "Conoscendolo, io ho avuto l'impressione che lui vivesse delle contraddizioni interne molto forti, e che avesse una fragilità psicologica. L'idea che io mi sono fatto è questa: che il dramma suo, il fatto che a Venezia non ha incontrato... non solo, ha fatto dei danni molto grossi anche con molti preti, soprattutto con molti preti... perché lui non reggeva il conflitto. Non reggeva il conflitto. Ovviamente erano anni di grande conflitto, di conflitto totale... e lui si avvilita, si ritirava... addirittura, si "maniacizzava".

<sup>111</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 183.

<sup>112</sup> Sulla presenza di madre Pasqualina nella vita di Pacelli, cfr. Andrea Riccardi 1993, p. 77; il saggio di Eliana Versace *Montini, Pio XII e "l'esilio" a Milano* riflette sul peso che l'entourage di Pacelli, del quale faceva parte anche suor Pasqualina, ebbe nell'allontanamento di Montini da Roma (cfr. *Positio Pauli VI* 2012, vol. I, pp. 285-319).

<sup>113</sup> Spackman 2008, p. 150.

E' emblematico di questa solitudine anche – e tocchiamo un altro nodo storiografico aperto collegato al tema dell'obbedienza – il rapporto di Luciani con Pattaro, dal momento che sembra verosimile e provata, come vedremo in seguito, la volontà di Luciani di chiamarlo a Roma come consulente per l'ecumenismo: se così fosse, Giovanni Paolo I avrebbe portato con sé a Roma un terzo “veneziano” con il quale non era riuscito a stabilire un rapporto profondo a Venezia, ma sulla cui obbedienza e amore alla Chiesa – oltre che competenza - non aveva motivo di dubitare.

Di questa solitudine nel portare avanti il peso del governo - e sfioriamo in questo caso una rilevanza ancora da approfondire a livello storiografico, ma che esula dagli obiettivi di ricostruzione e approfondimento del nostro lavoro di ricerca –, la morte di Luciani non sarebbe altro che, come scrisse l'ambasciatore Pompei della morte di Bartoletti, un “fattore psicosomatico”<sup>115</sup>.

Il tema dell'obbedienza, oltre che collegarsi all'idea che Luciani aveva del laicato<sup>116</sup>, apre la riflessione su un ulteriore nodo storiografico da approfondire: la paura del comunismo di Luciani e la sua difficoltà nei confronti dello slittamento a sinistra del mondo cattolico, non solo italiano, durante gli anni Settanta.

Secondo Giuseppe Alberigo questo passaggio fra le file comuniste di molti cattolici era frutto di un sostanziale immobilismo della Chiesa italiana postconciliare<sup>117</sup>. Negli anni '70 infatti, di fronte a delle chiese italiane poco entusiaste del concilio, che non avevano avuto prima esperienze di aperture e di rinnovamento ecumenico e liturgico, prive di un organismo unitario collaudato come la costituenda CEI, con una S. Sede che si presentava come il motore - e il freno - di ogni decisione,

---

<sup>114</sup> Forse per papa Pacelli, a differenza ad esempio di Roncalli, è possibile individuare una certa “solitudine” nel processo decisionale; mentre per Pio XII però si può parlare di “culto dell'isolamento” (Riccardi 1993, p. 172), di volontà di solitudine, in Luciani questo atteggiamento sembra piuttosto la conseguenza di una difficoltà personale.

<sup>115</sup> Cfr. Massimo Faggioli, *Tra referendum sul divorzio e revisione del Concordato. Enrico Bartoletti segretario della CEI (1972-1976)*. «Contemporanea» Anno IV, 2, aprile 2001, pp. 255-280: 279. In linea con questa lettura psicosomatica della morte e del suo collegamento con il tema dell'obbedienza, anche l'intervista a don Gianni Manziega, *Appendice*, p. 164 (“L'autorità, l'obbedienza. Sono state il fulcro, la linea di lettura della sua vita, e anche della sua morte, secondo me. Io non credo alle teorie dell'uccisione ecc. Credo che lui... il dramma di una Chiesa che sognava talmente sicura, talmente pura e pulita, a cui prestare sempre obbedienza in modo assoluto... gli pesava troppo forse questa posizione... il non essere capace di dare risposte... Questa linea dell'obbedienza è sempre stata sua”) e quella a Renato Pescara, *Appendice*, p. 182 (“Lui aveva interiorizzato quest'idea dell'autorità in un modo ossessivo, veramente ossessivo. Lui era un esecutore, diceva che i preti devono essere esecutori, non ... tanto che io ho interpretato la sua fine tragica con il fatto che, quando si è trovato a non avere più nessuno sopra di lui, è scoppiato... è diventato... ha perso il lume. E quello ha influito... ha somatizzato, insomma”).

<sup>116</sup> Cfr. Fabio Brotto, *Appendice*, p. 64: “il fatto era che la riflessione autonoma per lui era pericolosa. Bisognava seguire i pastori. E i pastori non ti devono insegnare a riflettere autonomamente, ma ti devono insegnare i giusti principi che tu devi seguire poi. Le buone letture e le cattive. Come obbedisci al papà, devi obbedire al pastore. Tu sei la pecora. C'è sempre l'idea del laicato che era inferiore. E non parliamo delle femmine [...] le sottopecore [...]”.

<sup>117</sup> Vd. Alberigo Giuseppe, *La chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI* (in Alberigo Giuseppe (a cura di), *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*. Milano: Marietti 1988, pp. 15-34: 26-34). Sulla stessa linea G. Turbanti, *Il Concilio Vaticano II e l'Italia*. In *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*. A cura di Alberto Melloni. Istituto della Enciclopedia Italiana 2011 La tendenza dei cattolici a spostarsi a sinistra negli anni a cavallo fra Sessanta e Settanta, le “utopies communautaires des chrétiens en recherche”, le scelte dei cristiani critici e marxisti, caratterizzano anche una chiesa diversa – ma forse ugualmente immobilizzata da Roma - come quella francese: cfr. Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*. Paris: Payot 2002.

nel mondo cattolico italiano era cresciuta la sfiducia verso l'impegno ecclesiale e si era affermata negli ambienti cattolici una nuova politicizzazione: erano nati così tentativi di rinnovamento della politica della sinistra, luogo tradizionalmente vietato ai cattolici e ora visto come campo di evangelizzazione, con esiti anche decisamente estremisti<sup>118</sup>.

Luciani, a seguito del rapimento di Aldo Moro, condannò in modo chiaro e netto la contiguità negli elementi di fondo tra alcuni ambienti del dissenso cattolico più radicale e il terrorismo, operando una sovrapposizione tra ambienti cattolici progressisti e Brigate rosse ed evidenziando che

A Torino i brigatisti pretendono di “processare” lo Stato. Quelli, tra essi, che vengono da associazioni cattoliche o famiglie praticanti, avevano già “processato” la Gerarchia ecclesiastica<sup>119</sup>.

Si tratterà di cercare di capire se ciò che Luciani riteneva più pericoloso nell'impegno nell'area extraparlamentare di diversi cattolici veneziani fosse la mancanza di obbedienza alle direttive della gerarchia o la possibile adesione alle “teologie della rivoluzione” e al materialismo ateo<sup>120</sup>. E di collegare questo argomento con il ripetuto intervento di Luciani, a livello omiletico, sulla distinzione tra il Gesù escatologico, “liberatore dal peccato”, e il Gesù rivoluzionario, liberatore dalle differenze sociali – argomento strettamente legato alla teologia della liberazione.

Ciò che è sicuro è che Luciani temeva il comunismo, in particolare la sua asserita capacità di penetrare negli ambienti cattolici e dividerli dall'interno, dinamica dalla quale lo mettevano in guardia vescovi come Stefan Wyszinsky e Karol Wojtyła. Avendo condiviso l'atteggiamento di aperta lotta alla sinistra della Chiesa degli anni Cinquanta, Luciani ebbe difficoltà a riposizionarsi già negli anni Sessanta di fronte alla linea di apertura ai socialisti del governo democristiano e di silenzio, o per lo meno di non condanna, da parte dei vescovi<sup>121</sup>: temeva infatti che i fedeli sarebbero stati scandalizzati e disorientati di fronte a questi “cambiamenti dei tempi”. La logica di contrapposizione scelta dalla CEI negli anni Settanta gli fu forse più congeniale. Allo stesso tempo,

---

<sup>118</sup> Sul legame tra mondo cattolico e estremismo di sinistra, tra Chiesa cattolica e violenza, tra fede e militanza, tra vangelo e rivoluzione, poco studiato dalla storiografia, si vedano i due volumi di Giovanni Mario Ceci, *Il terrorismo italiano. Storia di un dibattito* (Roma: Carocci 2013) e di Guido Panvini, *Cattolici e violenza pubblica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano* (Venezia: Marsilio 2014), che tuttavia forse sono meno esaustivi di quanto ci si potrebbe aspettare. Sul tema del terrorismo più in generale si veda G. Bocca, *Gli anni del terrorismo*. Roma: Armando Curcio Editore 1988. Sul lento processo di uscita dal terrorismo si veda Monica Galfré, *La guerra è finita. L'Italia e l'uscita dal terrorismo 1980-1987*. Laterza 2014; sul ruolo storico giocato in tale occasione da alcuni esponenti della chiesa cattolica, rimando a *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*. A cura di Guido Bertagna, Adolfo Ceretti, Claudia Mazzuccato. Milano: Il Saggiatore 2015.

<sup>119</sup> *Terrorismo e messaggio evangelico*. Intervista rilasciata a «Prospettive nel mondo» 5 aprile 1978, RDPV 63(1978), pp. 139-140. Sull'argomento cfr. anche Vian 2010b, pp. 151-154.

<sup>120</sup> Cfr. anche Fabio Brotto, *Appendice*, p. 63. Sulla paura del comunismo di Luciani, che sosteneva che prima si viene affascinati dalle teorie sociali marxiste e poi si finisce per perdere la fede, si vedano le interviste ai preti operai e a don Carlo Enzo in *Appendice*.

<sup>121</sup> V. Ciciliot, *L'episcopato di Albino Luciani a Vittorio Veneto*. In Vian 2010a, pp. 67-91: 75-76.

ritenne sempre necessaria la vicinanza della Chiesa alle lotte degli operai e dei lavoratori, che si sarebbero sentiti abbandonati dai “cattolici fratelli” che “con molta leggerezza” li giudicano come comunisti non appena cerchino di difendere i propri diritti<sup>122</sup>.

Alcuni documenti segreti trovati nei National Archives a Kew Gardens, a sud di Londra - faldoni desecretati dell'archivio del premier e del ministero degli esteri britannici - dimostrano come le potenze alleate e in qualche misura la Nato presero in considerazione nella seconda metà degli anni Settanta anche l'ipotesi di un colpo di Stato in Italia per fermare l'avanzata comunista; ipotesi poi scartata perché “irrealistica” e temeraria. Nel 1976 l'Italia era un paese in crisi, il PCI l'anno prima aveva conquistato il governo di diverse regioni e importanti città, la Dc appariva ancora tramortita dalla sconfitta nel referendum sul divorzio e, sotto accusa per una serie di scandali, era divisa e divorata dalle faide. Berlinguer era il personaggio del momento e da anni ormai aveva posto sul tavolo l'offerta del Compromesso storico, che non piaceva alle potenze straniere e alla Chiesa. Gli americani incolpavano la classe democristiana di ritenere inevitabile il Compromesso storico, e di essere pronta a spartirsi il potere con i comunisti, pur di non perderlo. Ai primi di aprile l'ambasciatore britannico presso la S. Sede, Dugald Malcolm, ebbe un incontro in patriarcato con Albino Luciani; scrisse poi al Segretario di Stato britannico di aver trovato il patriarca di Venezia molto pessimista, in una posizione “incline alla catastrofe”, e che l'unico argomento trattato era stato l'avanzata del Pci. Pochi mesi dopo molti cattolici finirono eletti nelle liste del Partito Comunista. Luciani, secondo il diplomatico inglese, si mostrò intransigente sull'inconciliabilità fra cristianesimo e marxismo e raccontò di avere dei problemi con alcuni sacerdoti della sua diocesi “che si sentono in obbligo di convertirsi al comunismo” e con i giovani tentati dal comunismo: in un'isola della laguna un gruppo scout aveva secondo Luciani addirittura sostituito il crocifisso con la foto di Mao<sup>123</sup>. Certamente numerosi giovani cattolici veneziani, in modo particolare per reazione dopo il 1974<sup>124</sup> ma anche prima, fra 1968 e 1972 sulla spinta della teologia del mondo e della teologia della speranza<sup>125</sup>, erano confluiti nei partiti di sinistra e di estrema sinistra e la Chiesa

---

<sup>122</sup> RDPV 1972, pp. 699-702.

<sup>123</sup> Cfr. tre articoli di Filippo Ceccarelli intitolati *Il Golpe inglese 1/2/3* pubblicati da «La Repubblica» nel gennaio 2008. Pescara, *Appendice*, p. 178 sulla stessa linea: “non è che mi chiedesse ‘Come va? Come stai?’ Ma alle volte faceva degli sfoghi, mi diceva ‘Sono andato a Mestre, ho sentito che dei preti hanno detto che Gesù Cristo è come Che Guevara, ma insomma...!’ Lui moriva per cose assurde. A quel tempo si dicevano tante cose, ma lui si fissava su quella roba lì e quindi...”

<sup>124</sup> Secondo Valentini e Bacchiani 1978, p. 37-38.

<sup>125</sup> Cfr. Fabio Brotto, *Appendice*, p. 59: “Era quella linea culturale lì. Che poi nel '68 ha avuto una serie di iniezioni più spostate a sinistra, più influenzate a un certo marxismo umanistico, diciamo così, per cui... C'erano dei personaggi della FUCI, anche a livello nazionale, che erano di Lotta Continua, per esempio. C'era qualcuno di Lotta Continua, che militava nel gruppo di Lotta Continua, anche nella FUCI di Venezia. Perché Lotta Continua era il gruppo extraparlamentare, come si diceva allora, con la percentuale più alta di cattolici. Era molto *catto*, diciamo così. E questo si vede se uno va a vedere i documenti di allora. Non erano di un marxismo rigorosamente marxista. Si rifacevano a questo gruppo qua. Poi dal punto di vista della teologia è stato fondamentale Metz, *Per una teologia del mondo*; proprio nel '71, così... poi la *Teologia della speranza* di Moltmann”.

aveva perso ogni forza di penetrazione nell'ambiente studentesco veneziano. Luciani giudicava “danno spirituale non piccolo” il fatto che “i cattolici portino acque alla Base”, la corrente aperturista della DC<sup>126</sup>.

#### *1.2.4 La questione della ricezione e attuazione del Concilio Vaticano II*

La seconda questione fondamentale nell'analisi dell'episcopato veneziano di Luciani è la ricezione e attuazione del Concilio, e vedremo in seguito come lo studio di questa tematica costringa il ricercatore anche ad entrare nell'ampio e irrisolto dibattito sull'ermeneutica del Concilio.

La Chiesa italiana venne toccata da una crisi profonda dopo il Concilio Vaticano II, che la costrinse a rivedere il proprio approccio con il mondo e con la modernità: messa in discussione dell'ecclesiologia e della ritualità tradizionali, della figura del prete, dell'associazionismo cattolico, delle appartenenze politiche, del concetto di verità e salvezza. La ripresa in mano della situazione da parte dell'episcopato fu più lenta in Italia rispetto ad altri contesti nazionali, dove si realizzò già negli anni 1975-1978, perchè nella seconda metà degli anni Settanta il Paese conobbe l'apice della strategia del terrore<sup>127</sup>.

Come ha ampiamente dimostrato la storiografia<sup>128</sup>, il vescovo Luciani accoglie con entusiasmo il Concilio Vaticano II, di fronte al quale si sente di nuovo “scolaro” appassionato; studia, si informa, segue con attenzione il dibattito teologico, rivede anche il proprio atteggiamento e le proprie posizioni, ad esempio quella sulla libertà religiosa, di fronte alle nuove istanze teologiche (pur rimanendo critico verso le posizioni più avanzate, soprattutto in tema di autorità papale, come ad esempio verso l'Hans Küng di *Unfehlbar?*<sup>129</sup>) e attua in diocesi di Vittorio Veneto una serie di riforme nate dal Concilio. Si muove allo stesso modo a Venezia, dove appena entrato in diocesi convoca fin da subito e con frequenza gli organismi di partecipazione alla vita ecclesiale, vuole attuata la riforma liturgica, cura con particolare impegno l'insegnamento catechetico, ha posizioni radicali per quanto riguarda il tema della povertà e della redistribuzione delle risorse a livello planetario. Allo stesso tempo, tuttavia, diventa progressivamente sempre più cauto e cerca sempre più una *metriotes* pastorale, per dirla con Marcello Malpensa<sup>130</sup>, certamente scontando il peso del

---

<sup>126</sup> Cfr. Roberto Russo, *Papa Luciani 'politico'. Ne parliamo con il biografo, Marco Roncalli*, «Polisblog. Il magazine di politica di BLOGo», 26 agosto 2012, <http://www.polisblog.it/post/18959/papa-luciani-politico-ne-parliamo-con-il-biografo-marco-roncalli>

<sup>127</sup> Cfr. D. Pelletier 2002; le riflessioni dell'autore sulla crisi che tocca la Chiesa cattolica francese dopo il Vaticano II si prestano anche all'analisi del cattolicesimo italiano. Ringrazio Laura Pettinaroli dell'*Institut Catholique* di Parigi per la segnalazione.

<sup>128</sup> A carattere esemplificativo e di sintesi, si veda Massimo Faggioli, *Per un "centrismo conciliare". Albino Luciani e il Concilio Vaticano II*. In Vian 2010a, pp. 355-384.

<sup>129</sup> H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1970 (tr.it. *Infallibile? Una Domanda*, Queriniana, Brescia 1970).

<sup>130</sup> M. Malpensa, *Il ministero a Vittorio Veneto nelle lettere pastorali*, in G. Vian 2010a, p. 116.

“condizionamento di chiara matrice conservatrice forse dovuto alla formazione teologica ricevuta in precedenza”, come sostiene Giovanni Vian<sup>131</sup>. Paul Spackman parla di “mild doctrinal drift rightwards during his time in Venice<sup>132</sup>”.

Se la storiografia è concorde nell'individuare la progressiva chiusura di Luciani alle istanze più innovatrici del Vaticano II, non lo è altrettanto per quanto riguarda gli avvenimenti che causarono questa chiusura.

Si è indicato infatti come punto di inizio della discontinuità il 1968 con la pubblicazione dell'*Humanae Vitae*; o il 1970 con il passaggio alla cattedra patriarcale e alla risonanza massmediatica che questo ruolo conferisce a Luciani; o il 1972 con l'incontro con Paolo VI sulle passerelle di S. Marco<sup>133</sup>. Un'altra data ritenuta significativa nel marcare la discontinuità è il 1973, con l'assunzione della carica cardinalizia: secondo Giorgio Cracco<sup>134</sup> questo avvenimento nella vita di Luciani segna un passaggio fondamentale, molto più che l'onore di salire alla cattedra di San Marco, poichè gli fa sentire la necessità di partecipare alla missione universale del papa e di stare vicino e sostenere un Paolo VI sempre più criticato e solo. Oppure si è indicato il motivo del cambiamento nel peso delle contestazioni e delle difficoltà incontrate, prendendo come data emblematica il 1974 e la questione della FUCI; o il sempre più pesante clima politico e sociale italiano, che culmina nel rapimento dell'on. Aldo Moro nel 1978 (fatti che segneranno in modo definitivo lo stesso pontificato montiniano). Infine, potrebbero aver pesato su Luciani i ruoli di sempre maggior responsabilità che il patriarca di Venezia venne assumendo all'interno della Conferenza Episcopale Italiana e del Sinodo dei Vescovi<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> G. Vian, 2010b, p. 121.

<sup>132</sup> Spackman 2008, p. 76.

<sup>133</sup> In questa linea Leopoldo Pietragnoli, *Appendice*, p. 189: “Perché il periodo patriarcale era stato non solo grigio, ma anche contraddittorio, quindi non... vorrei dire che sotto il profilo di pastore, di maestro ecc... può aver dato anche del buono di se stesso, sotto il profilo umano ha dato il peggio di se stesso, poveretto. Tu l'hai studiato da bambino, da ragazzo: questi fatti iniziali di timidezza, di testardaggine, se li è portati dietro. Erano molto difficili i rapporti, e soprattutto i rapporti con i preti. Molto difficili. E lui da un certo momento in poi, che non è soltanto il mitizzato '74... io ho raccolto confidenze di altri preti, oggi purtroppo tutti morti, secondo i quali il vero momento di svolta è stato il '72, quando Paolo VI gli ha messo la stola... un gesto che poteva apparire un gesto, così, di cortesia. Ma Paolo VI non l'aveva fatto con nessuno, e l'ha fatto con un vescovo che non era ancora cardinale, tra l'altro, quindi non era ancora nel collegio cardinalizio. E quello che mi disse don Gino Bortolan, che allora era il responsabile dell'archivio patriarcale, mi disse: ‘Sai, Leopoldo, non l'ha fatto per la gente, l'ha fatto per i cardinali’ Cioè ha detto: ‘Guardate, questo qui è uno che...’ Lui non era molto considerato. E lui in quel momento, secondo me, ha cominciato a capire qualcosa... Dopodiché, si era un po' rinchiuso in se stesso. Il '74 segna un momento di retrocessione. Per dirlo anche a me: ‘sapesse come è difficile fare il Patriarca! Dobbiamo pregare tanto’.”

<sup>134</sup> G. Cracco, *Modelli di Papi e idee sul Papato negli scritti di Albino Luciani*, in G. Vian 2010a, p. 465. Sulla stessa linea Valentini-Bacchiani 1978, p. 30. L'importanza di questo passaggio per Albino Luciani è testimoniata anche dal registro delle messe, che riporta la dicitura “Pro me”, poco frequente, sottolineata e marcata nei giorni in cui Luciani venne a conoscenza della promozione (ottobre 1973) e poi nei giorni del concistoro, cfr. Registro delle messe, AFPL.

<sup>135</sup> Su questa linea padre Bartolomeo Sorge, *Appendice*, p. 233 e 238. Anche il segretario di Luciani (Paolo Fusco, intervista a Mario Senigaglia, *Vi racconto il mio Luciani segreto*. «Gente Veneta» n. 29, 26 luglio 2003.

Certo è che la questione dell'apertura o, di contro, delle tendenze conservatrici di Luciani rimane una questione intrigante per lo studioso<sup>136</sup>, che si collega strettamente all'interpretazione consapevole del Concilio che Luciani stesso elaborò dopo essere stato padre conciliare: spesso in contrapposizione con quelle componenti del laicato e del clero cattolico che ne sostenevano un'interpretazione radicale e progressista, Luciani sostenne sempre che gli unici a poter conoscere la reale impostazione del Concilio, nello spirito e nella lettera, e a poterne dare una interpretazione legittima, erano i vescovi<sup>137</sup>.

Consapevole dei cambiamenti in atto<sup>138</sup>, cercò una attuazione “mediana”, montiniana, se vogliamo “normalizzante” del Concilio, con i passi lenti del montanaro che appoggia il piede solo su appigli sicuri<sup>139</sup>; attuazione mediana che pose anche come primo punto programmatico del pontificato<sup>140</sup>. Ma fa bene Luca Antonucci ad evidenziare come questa interpretazione mediana che gli storici sottolineano non fu sempre la scelta prudente fra due estremi, ma fu anche la “miscela dagli ingredienti contrastanti, in teoria inconciliabili”, “come se in lui convivessero gli estremi opposti”:

---

<sup>136</sup> Sulla difficoltà a catalogarlo in questo senso, cfr. Cracco in Vian 2010a, p. 13. Faldon ipotizza un Luciani più aperto al rinnovamento voluto dal Concilio nel periodo di Vittorio Veneto, e un Luciani più cauto come patriarca di Venezia (N. Faldon, *Verso i nostri tempi*, in *Storia religiosa del Veneto 3. Diocesi di Vittorio Veneto*, Padova 1993, p. 226). Pietragnoli evidenzia che “Quando, nel dicembre del '69, Paolo VI lo nomina patriarca di Venezia, Albino Luciani ha fama di progressista” mentre “Sulle schede dei «papabili», viene messo tra i «conservatori»” (vd. Pietragnoli, *Luciani: l'impegno di essere umile* «Il Gazzettino» 24 agosto 1978); inoltre “è arrivato come riformatore e va via che tutti dicono che è un reazionario” (Appendice, p. 190). Vian evidenzia invece, che il Concilio portò Luciani a una revisione prolungata della propria formazione teologica di stampo tradizionale, con l'idea però che il rinnovamento fosse più una questione di metodo che di contenuti (Vian 2010 b). Così Riccardi 1993, p. 326: “era una personalità [...] dal grande rigore dottrinale unito ad un'ampiezza di vedute pastorali e a una forte capacità di divulgazione catechetica. Non era considerato un vescovo progressista, come veniva classificato il card. Pellegrino di Torino. [...] Non condivideva il clima di contestazione della Chiesa postconciliare”.

<sup>137</sup> Cfr. Intervista a Sergio Barizza, *Appendice*, p. 3: “Lui mi fa tutto il suo discorso con la sua concezione di parrocchia... gruppi per i giovani, patronato... [...] Quello che io ricordo di quel colloquio... è andato avanti a lungo, però, eh?!? Una quarantina di minuti... era che io continuavo a controbattergli. E grazie a Dio quella volta, anche adesso, avevo una buonissima memoria, quindi gli facevo citazioni del vangelo, citazioni soprattutto dalla *Gaudium et Spes*, quindi dell'apertura della Chiesa, dell'incontro, dell'andare verso la gente... e lui continuava a ribattermi – quando citavo la *Gaudium et Spes*, che la citavo spessissimo – e lui continuava a dirmi – che è veramente una cosa che ti fa accapponare la pelle: “Io c'ero in concilio, tu no. Io so cosa hanno detto in concilio.” Cioè, come dire... proprio sbatterti la porta in faccia. Era veramente di una durezza e di una... stupidaggine. Perché non è apertura, è stupidaggine piena! Se tu scrivi un testo, dici determinate cose... *verba valent quantum sonant*, diceva il latino. *Queo xe scritto, no?!?*”.

<sup>138</sup> Cfr. Sergio Barizza, *Appendice*, pp. 13 e 15: “Qualche giorno prima Luciani era andato in visita pastorale nella parrocchia dove abita mia madre. E mia madre, come tutte le madri, che ha l'occhio lungo anche se hanno quarant'anni o trentacinque anni... aveva capito, no, che io stavo per [lasciare il ministero, NdA] ... aveva intuito [...] Allora lei è andata prima dal parroco, [...] se le procurava un appuntamento per parlare con Luciani. Lui ha detto “sì, sì” e lei è andata. Si è presentata là un po' prima [della visita pastorale] e ha detto “Sono la mamma di Sergio Barizza, vorrei sapere qualcosa”. Lui le ha detto ‘ste due cose. Prima, che l'ha inorgoglita moltissimo: “Signora, suo figlio è troppo intelligente. Dice delle cose che saranno valide fra trent'anni” le ha detto così. Capisci? Qua capisci la sua piccineria. Che lui capiva che le cose erano giuste, ma per non andare contro la democrazia cristiana, contro le vecchiette che si sarebbero appese alle porte della chiesa, contro quelli che vanno di là ecc... non voleva combinar niente. [...] Di un livello... Era molto grave che lui avesse capito... “saranno cose valide fra trent'anni.” Voleva dire che lui aveva capito il *trend*... ma non voleva fare niente”.

<sup>139</sup> Cfr. Leopoldo Pietragnoli, *Appendice*, p. 206.

<sup>140</sup> “Vogliamo continuare nella prosecuzione dell'eredità del concilio Vaticano II, le cui norme sapienti devono tuttora essere guidate a compimento, vegliando a che una spinta, generosa forse ma improvvida, non ne travisi i contenuti e i significati, e altrettanto che forze frenanti e timide non ne rallentino il magnifico impulso di rinnovamento e di vita”, vd. OO. Vol. IX, pp. 17-24:20.



Convinto conservatore nei temi di fede, aveva aperto –se pur con cautela – alla contraccezione. Era bonario nell’aspetto, nei discorsi e nei gesti, ma più volte, nella sua vita, aveva mostrato anche polso fermo. Sembrava accomodante, e invece era inflessibile sulla disciplina. Sorrideva, ma in fondo era inquieto<sup>141</sup>.

Si trovano infatti come vedremo, nella sua omiletica e nell’azione di governo, grandi aperture (ad esempio verso il riconoscimento delle coppie di fatto) associate ad improvvisi cambiamenti di marcia (ad esempio, i fatti del referendum del ’74). Nel prosieguo della tesi avremo modo di evidenziare molti di questi “elementi contrastanti”.

Spackman evidenzia come, di fronte ai problemi sociali di Mestre e Marghera e alle proteste degli operai, Luciani ebbe “an unusual statement from a senior member of the Italian hierarchy<sup>142</sup>” perché richiamò alle proprie responsabilità non solo la politica, che non faceva a sufficienza per gli operai, ma anche la Chiesa, che si era spesso schierata più con la dirigenza che con i lavoratori. Il patriarca venne però criticato, oltre che dalle destre per questo orientamento troppo a favore degli operai, anche dai gruppi del dissenso, che ritenevano queste posizioni “progressiste” marcate in realtà dal paternalismo tipico di chi vuole mantenere lo *status quo*. E questo ritrovarsi continuamente criticato da entrambi i fronti causò, secondo il biografo inglese, il ripiegamento su se stesso di Luciani a Venezia.

Padre Sorge, che come vedremo ebbe un rapporto personale con il patriarca di Venezia negli anni Settanta e che veniva criticato da una parte del mondo cattolico per le sue aperture al dialogo con i comunisti, difende Luciani dall’accusa, accreditata durante l’episcopato veneziano, di essere stato un “conservatore<sup>143</sup>” richiamando direttamente questioni che riguardano l’interpretazione del Concilio<sup>144</sup>. Sorge, a partire da un chiarimento terminologico, sostiene che Albino Luciani non fu mai un “conservatore” nel significato negativo con il quale questo termine viene usato. Infatti

---

<sup>141</sup> Antonucci 2012, p. 13

<sup>142</sup> Spackman 2008, p. 75.

<sup>143</sup> Cfr. intervista a padre Sorge, *Appendice*, p. 227. Inoltre, Sorge 2010, pp. 72-82; Sorge 2012, pp. 311-320. Cfr. anche Maurizio Busatta, *Sorge: «Con il Concilio, Bibbia in mano a tutti». Intervista con il noto gesuita a cinquant’anni dall’apertura della grande assise voluta da Giovanni XXIII e conclusa da Paolo VI*, «Amico del Popolo», 28 settembre 2012, p. 4: in questo articolo Sorge parla di Luciani e spiega il suo presunto “conservatorismo” così: “Con Luciani ho avuto un rapporto molto stretto. Coincidevamo nell’adesione piena al Concilio e nell’impegno di attuarne gli orientamenti (non a caso Giovanni Paolo I avrebbe visto con favore Sorge suo successore quale patriarca di Venezia, ndr). Albino Luciani non era un conservatore. Il Concilio gli aveva aperto il cuore, gli aveva fatto cambiare paradigmi. Il suo spirito aperto, se così posso dire, è stato solo frenato dalla sua obbedienza agli interventi pubblici della Conferenza episcopale italiana”.

<sup>144</sup> Sorge 2012, pp. 313-318. “Luciani, invece, fu sempre assertore convinto del “rinnovamento nella continuità”; non fu mai sfiorato dalla tentazione di sminuire la portata del Concilio a causa della sua natura prevalentemente pastorale, né considerò mai il “balzo in avanti” compiuto dalla Chiesa come una “rottura” con il passato. Nello stesso tempo, però, [...] si rendeva perfettamente conto che le categorie filosofiche e teologiche neoscolastiche, usate dalla Chiesa prima del Concilio [...], risultavano ormai insufficienti ed era necessario, perciò, esprimere la dottrina cattolica ricorrendo alle categorie culturali e linguistiche del nostro tempo” (*Ibidem*, p. 315).

conservatore è generalmente chi, scettico verso il Concilio, rifiuta il Concilio o i suoi decreti, come i lefebvriani; non ne condivide alcune riforme, ad esempio quella in campo liturgico; chi accetta il Concilio e le riforme, ma ne sminuisce la portata. Secondo Sorge Luciani non appartenne mai ad alcuna di queste categorie di conservatori, come non lo si può definire neppure progressista<sup>145</sup>, poichè si adoperò per attuare gli insegnamenti del Vaticano II interpretando le conclusioni conciliari secondo una “ermeneutica della riforma<sup>146</sup>”, cioè “impegnandosi con coraggio nell’opera di rinnovamento, ma in continuità con la tradizione, senza teorizzare presunte rotture con il passato.” Una specie di “rinnovamento nella continuità”, dunque, secondo Padre Sorge, sulla scia di Giovanni XXIII e Paolo VI. L’accusa di “conservatore” sarebbe dovuta alla difficoltà di comprendere lo stile pastorale caratteristico di Luciani, cioè l’atteggiamento fermo sul piano dottrinale, per tutelare una verità immutata e immutabile, ma umile e dolce sul piano pastorale, perché quella verità non venisse respinta: nel clima rovente degli anni ’70, “nel contesto inquieto e polarizzato del primo post-concilio” questo atteggiamento “poté farlo apparire meno profetico e più conservatore”. Sorge evidenzia inoltre che Luciani era consapevole di questo giudizio negativo, ma non fece mai nulla per evitarlo, sebbene gli procurasse qualche amarezza; e che a Luciani spiacesse molto il fatto di essere catalogato fra i conservatori in vista del conclave lo dice chiaramente anche don Marchi nella già citata lettera<sup>147</sup>.

La linea di lettura che ci pare più aderente al vero è che Luciani non sia mai stato un progressista; di formazione tradizionale tendente all’intransigenza, ha sempre avuto invece una sensibilità pastorale e usato verso l’errante una benevolenza nei toni che alle volte ha portato i biografi a parlare di “progressismo”. Ciò che a Venezia cambiò, e che portò quindi ad un irrigidimento del patriarca sulle sue posizioni - ma che erano le stesse da sempre -, fu il clima sociale ed ecclesiale. E quindi le sue prese di posizione fecero più scalpore. Non ci pare quindi che ci sia una data precisa alla quale far risalire la sua supposta “chiusura”: ci sono solo fattori di contesto che pesano sempre di più e lo resero più prudente. E che la prudenza fosse cardine del suo stile di governo, almeno dal punto di vista ideale, lo dicono molti suoi discorsi ed elogi della prudenza, pronunciati anche in occasioni particolari come la consegna della laurea *honoris causa* da parte dell’Università Federale di Santa Maria di Rio Grande del Sud, in Brasile<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> Cfr. Sorge in *Appendice*, p. 237.

<sup>146</sup> Alla quale, secondo il discorso di papa Benedetto XVI alla curia cardinalizia del 22 dicembre 2005, si contrappone l’ermeneutica “della discontinuità”.

<sup>147</sup> Cfr. ALP: “[...]“Sulle schede dei papabili viene messo tra i conservatori”. E questo, è certo, a lui dispiace molto”.

<sup>148</sup> *Elogio della prudenza*, 3 novembre 1975, *O.O., op. cit.*, vol. VII, pp. 202-211: 205. Sulla prudenza si veda anche la lettera a S. Bernardo di Chiaravalle in *Illustrissimi*. Sulla prudenza come modello pastorale ritenuto da Luciani caratteristico di Pio XI, e sul dibattito storiografico sul pontificato di Pio XI, rimando a P. Luciani, *Un filo invisibile: la recezione di Pio XI nel clero italiano ante e post-guerra. Uno studio di caso*, in via di pubblicazione.

Il patriarcato lagunare portò anche un altro cambiamento nella vita di Luciani: come vedremo, una delle sue frequenti lamentele con gli interlocutori più prossimi era quella di essere stato investito da così tanti impegni e ruoli, da giocare su molti diversi fronti, da non avere più tempo<sup>149</sup>. E in effetti il diario del patriarca colpisce per il continuo susseguirsi di impegni ed attività, spesso di spostamenti in auto per raggiungere in un pomeriggio, dopo le udienze a Venezia o a Mestre del mattino, vari colleghi vescovi della CET a Peschiera, a Padova, a S. Pietro di Felette, a Belluno, o il card. Poma a Bologna; oppure per visitare sacerdoti o vescovi malati, non solo della diocesi di Venezia. Il viaggio di ritorno dal Brasile nel 1975, compiuto di notte per poter essere presente alla messa delle dieci del mattino in occasione della festa della Madonna della Salute a Venezia e seguita poi da una normale giornata di udienze e impegni, è solo un esempio di questo ritmo serrato e incalzante di lavoro, nel quale i tempi sempre contingentati trovano una pausa solo in occasione degli esercizi spirituali a Torreglia con gli altri vescovi del Triveneto e della vacanza estiva a Pietralba. A tutto ciò si aggiungono i soggiorni a Roma per le riunioni del consiglio direttivo e le assemblee della CEI e per i Sinodi dei vescovi.

Quale “tempo” dunque mancava a Luciani? Il tempo per la preghiera, certamente; per il governo pastorale spicciolo, certamente; ma secondo don Luigi Sartori, che conobbe da vicino Luciani, il tempo significativo che venne a mancare fu quello che Luciani, a Vittorio Veneto e all’inizio dell’episcopato veneziano, era solito dedicare allo studio teologico. In un interessante confronto fra Bartoletti e Luciani<sup>150</sup>, Sartori sottolinea come fossero entrambi negli anni Sessanta entusiasti del Concilio, ma mentre Bartoletti dava fiducia all’assise conciliare e ai teologi per principio, Luciani si fidava solo quando riusciva a seguire con lo studio personale i progressi e i cambiamenti. A Venezia non ebbe più tempo per studiare. Mi pare quindi plausibile dire, e cercherò di dimostrarlo, che continuò la ricezione del concilio più “formale” - la messa in italiano, la costituzione dei consigli collegiali per la gestione della diocesi, sponsorizzò economicamente gli incontri ecumenici -, ma non cambiò sostanzialmente ciò che lui pensava, ciò che rimaneva sotto alla forma. Così, ad esempio, parlò dell’importanza dei laici, ma la sua predicazione sottintende sempre una posizione gerarchicamente inferiore del laicato rispetto al clero; convocò i consigli pastorale e presbiterale, anche spesso, ma li richiamò all’ordine quando pretendevano di avere un ruolo non solo consultivo; in linea teorica si disse aperto verso nuove esperienze pastorali, ma la struttura fondante della

---

<sup>149</sup> Solo a titolo esemplificativo: il 3 marzo 1970 Luciani rimandò a mons. Bortignon, segretario della CET, il verbale della riunione tenutasi a Mestre (Istituto Farina) il 23 febbraio, dopo averlo corretto. L’allegato biglietto dice: “Eccellenza reverendissima, Le invio la copia del verbale con qualche precisazione. E scusi, se ho un po’ tardato: non sono ancora in grado di organizzare bene il lavoro, preso e frastornato come sono, da continue udienze, che, tirate in lungo, fanno perdere tanto e tanto tempo. Che il Signore me la mandi buona... anche per intercessione delle preghiere che V.E., spero, non ometterà per me che sempre La ricordo con riconoscenza e venerazione” (cfr. ASCET, busta Conferenza Episcopale Triveneto 1970 (1), fascicolo 4.II. 1970 Mestre Conf. Ep. Triv. - rinviata).

<sup>150</sup> Citato da Enrico Galavotti, “Solo una specie di famiglia”. *Albino Luciani e la conferenza episcopale italiana*, in Vian 2010b, pp. 183-224: 185 e da Zambarbieri, *ibidem*, p. 327.

pastorale rimase per lui la parrocchia e pensò la formazione del prete e il suo ministero secondo le linee tradizionali; grazie al cosmopolitismo di Venezia, conobbe una realtà del tutto nuova per lui com'era quella del cammino ecumenico, ma forse non elaborò nell'esperienza veneziana una teologia che si discostasse molto da quella tradizionale del ritorno alla Chiesa cattolica.

La storiografia, insomma, potrà interrogarsi ancora a lungo sulla questione dell'oscillare tra posizioni conservatrici o progressiste di quest'uomo che, camminando per trentatré giorni nelle scarpe di Pietro<sup>151</sup>, abolì la tiara ma la pose al centro del suo stemma pontificio, e sulle radici delle stesse. Pare assodato però che la grande preoccupazione di Albino Luciani, come di Paolo VI, negli anni Settanta sia stata la divisione nella chiesa e che questa preoccupazione determinò molte scelte e posizioni<sup>152</sup>. Lo dice bene il patriarca Scola, chiamando in causa entrambi i due temi - dell'obbedienza e della attuazione del Concilio - dei quali stiamo parlando:

In pratica, difese l'unità della chiesa, non volendo che i semplici fossero confusi. “Non scese a compromesso con avanguardia alcuna, fosse profetica o meno, per evitare opposizione tra i fedeli ed i loro pastori che si erano pubblicamente espressi. [...] Una posizione che, nell'ottica classica dell'obbedienza cristiana, da Luciani sempre scrupolosamente perseguita anzitutto in prima persona, implicava precisi risvolti disciplinari. Leggere questa scelta con le categorie sempre riduttive di conservazione e progresso non renderebbe, tra l'altro, giustizia ad un tratto essenziale della personalità di Luciani. Mi riferisco al fatto che, lungo tutto l'arco del suo ministero egli si impegnò incessantemente per affinare le ragioni delle sue scelte<sup>153</sup>.”

Forse il bisogno di unità di una chiesa divisa fu proprio alla base della decisione dei cardinali che elessero Luciani, un uomo di centro, sul soglio di Pietro. Lo disse bene la rivista inglese «The Spectator» negli ultimi giorni di vita di Paolo VI, già guardando al successore:

Any candidate who comes along with a conservative or a progressive label must expect to be defeated. The next pope cannot be the pope of a faction within the Church. He will have to rule from the centre and be the servant of unity<sup>154</sup>.

---

<sup>151</sup> John Cardinal Wright, *Foreword*, in Albino Luciani, *Illustrissimi. Letters from Pope John Paul I*, First American Edition, Translated from the Italian by William Weaver, Little, Brown and Company, Boston-Toronto 1978, pp. vii-xii: vii.

<sup>152</sup> “Era convinto della necessità di unità nella Chiesa. Per questo e per altri motivi “era da certuni qualificato come “conservatore”, in senso spregiativo; all'accusa rispondeva tranquillo: “Se questo significa ‘fidem servavi’ (ho conservato la fede, citando S. Paolo) mi sta bene: sono un conservatore”.” Cfr. Alfredo Cattabiani 1979, p. 26.

<sup>153</sup> Scola 2009, p. 13.

<sup>154</sup> «The Spectator», 29 luglio 1978, citato da Hebblethwaite 1978, p. 70.

La questione è intrigante infatti soprattutto perché la risposta orienta l'ipotesi su quale tipo di papa avrebbe potuto essere Luciani, e sul perché i cardinali riuniti in conclave lo abbiano scelto per il trono di Pietro. La letteratura inglese<sup>155</sup> sostiene infatti che Luciani, più aperto a Vittorio Veneto e più chiuso e soggiogato dall'aspetto formale nell'importante incarico veneziano, sarebbe stato di nuovo libero nel pontificato. La chiamata a Roma di Germano Pattaro sosterebbe questa tesi, assieme ad alcune scelte di Giovanni Paolo I che cambiarono per sempre il volto del papato<sup>156</sup>.

Alcune scelte di Luciani nell'ultimo anno veneziano sosterebbero anche la tesi che il cambiamento fosse iniziato prima dell'esperienza romana, quando vari fattori cominciarono a far intuire a Luciani che avrebbe potuto essere scelto come successore di Montini.

Se sulla scelta del 1976 di cambiare il segretario pesò certamente anche il desiderio di don Senigaglia stesso di fare esperienza di cura d'anime dopo anni di ministero al servizio dei patriarchi<sup>157</sup>, non sappiamo con certezza perché la scelta cadde su don Diego Lorenzi: la motivazione ufficiale fu che il patriarca voleva approfittare dell'ottima conoscenza della lingua inglese del giovane orionino. Certo, la non conoscenza della lingua inglese poteva essere un difetto nel patriarca di una città cosmopolita come Venezia; ma perché l'urgenza di studiare l'inglese non fu sentita da Luciani negli anni precedenti?

Come si spiega la ricerca di Luciani negli ultimi mesi veneziani di riallacciare rapporti ormai da tempo interrotti con alcuni dei suoi preti impegnati nel sociale? E' il caso di don Angelo Favero, al quale Luciani, dopo anni di silenzio e rottura, inviò una cartolina dal conclave<sup>158</sup>. E' il caso di don Gianni Pasto, salesiano, che gestiva il centro di accoglienza per tossicodipendenti tra Mogliano e

---

<sup>155</sup> Spackman 2008, p. 93 sostiene che Luciani venne visto come un conservatore a causa dei suoi interventi contro i comunisti e sull'inconciliabilità di marxismo e cristianesimo nelle elezioni del 1975 e del 1977, ma che tuttavia non lo sarebbe stato a Roma come papa: "The whole episode [...] showed why so many people, who only knew him from his public face during his Venice years, wrote him off as a conservative. When he became Pope, responsible only to God, Luciani could shed this image and reveal his true, more liberal one. Thus, what appeared 'new' in him to many people, had in fact been part of his beliefs and personality for a long time. Just like Pope John XXIII before him, he would surprise the world-weary pundits with his vitality and human love. In other words, his election freed him from conformity and he reversed the trend of his recent years and returned to his roots". Spackman (p. 147) ricorda il commento di un cardinale Americano all'elezione di Luciani: "He was a marvellous bishop in a small diocese. In Venice, he was uneasy and nervous, pressured by the problems of the city and by the decisions imposed on the Italian hierarchy by the Curia and the pope. Now that he's pope himself? It may sound crazy, but I've got a hunch that he may go back to being Don Albino, the country bishop". Cfr. Anche A.M. Greeley, *The Making Of The Popes: The Politics Of Intrigue In The Vatican*. London: Futura 1979, p. 157.

<sup>156</sup> Sorge (2012 pp. 318-320) evidenzia come il pontificato di Luciani confermò che il patriarca di Venezia non era un conservatore, ma un fedele esecutore del Concilio. Secondo padre Sorge Luciani fece fare alla chiesa "l'auspicato 'balzo avanti' conciliare cambiando il modo di fare il Papa": "[...] Con atteggiamento dimesso, tutto rannicchiato in un angolo di quella Sedia troppo larga per lui, sembrava chiedere scusa di farsi portare a spalla dai sediaristi. Più che un Papa in trono, sembrava un prigioniero in manette. Giovanni Paolo I costretto a usare la sedia gestatoria rende plasticamente l'immagine delle difficoltà che Luciani ha dovuto affrontare per essere fedele al Concilio. Rimane, però, anche per noi un'icona eloquente del confronto che tuttora continua tra quanti sognano con Papa Luciani una Chiesa a piedi tra la gente e quanti invece ancora, a 50 anni dal Concilio, non accettano neppure l'idea che essa possa scendere dalla sedia gestatoria". Cfr. anche Sorge, *Uscire dal tempo. Intervista autobiografica a cura di Paolo Giuntella*. Milano: Rizzoli 1991, p. 114.

<sup>157</sup> Cfr. Pietragnoli, *Appendice*, p. 191.

<sup>158</sup> Cfr. intervista con don Angelo Favero, *Appendice*, p. 111.

Marocco, dipendente direttamente dalla comunità di Cà Emiliani a Venezia: Pastro aveva firmato nel 1974 il documento dei 44 preti in favore del divorzio e aveva appoggiato la nascente compagine politica dei *Cristiani per il socialismo*; un mese prima del Conclave Luciani lo chiamò, dimenticando tutte le divergenze passate, si informò sulla comunità di don Pastro, confidò che stava preparando un documento sulle nuove forme di inserimento sociale dei preti e disse che i tossicodipendenti e gli emarginati erano “i nuovi poveri nella Chiesa”. Promise a don Pastro che si sarebbero incontrati il mese successivo, per cercare insieme di fare qualcosa per questi poveri e gli consegnò anche 100mila lire che aveva appena ricevuto. Don Pastro raccontò dopo l’elezione di Luciani a chi lo intervistava di essere rimasto sorpreso in quell’occasione, perché aveva trovato un uomo “diverso da come lo avevo pensato per tanto tempo<sup>159</sup>”.

Secondo don Mario Senigaglia, ex segretario di Luciani, il patriarca negli ultimi mesi di vita di Paolo VI si era accorto di essere stranamente osservato dai vescovi e questo frangente avrebbe spiegato, sempre secondo Senigaglia, la sensazione che avesse una strana fretta nel firmare decreti e nomine e nel concludere cose pendenti prima di partire per Roma. Tanto che negli ultimi mesi veneziani, in risposta a Leopoldo Pietragnoli che chiedeva ragione delle attività del patriarca poco presente nella recente vita pubblica veneziana, Senigaglia avrebbe risposto che Luciani era impegnato a studiare da papa<sup>160</sup>. La battuta, ad uno sguardo successivo, si rivela più significativa del previsto.

Marchi insinua che Luciani, oltre ad aver intuito le possibili scelte dei cardinali, le avesse in qualche modo anche accompagnate:

“Pochi giorni dopo Luciani parte per Roma” E’ partito il 10 agosto. Il Vicario Generale lo scongiura di ritardare di due ore la partenza in auto, per presiedere la concelebrazione di un sacerdote diocesano morto improvvisamente. Non vuole. Saranno presenti oltre 60 sacerdoti. Eppure impegni a Roma giovedì 10 pomeriggio sembra non ne avesse.

Dopo il funerale di Paolo VI il 12: il Card. Colombo, Benelli etc. ritornano alle proprie sedi. Lui rimane a Roma, con i problemi aperti in Diocesi. Per quali impegni? Per quali motivi? Le congetture sono più d’una<sup>161</sup>.

---

<sup>159</sup> Intervista a Don Gianni Pastro in Ornella Ripa, *Questo Papa piace a tutti* «Gente», Anno XXII, n. 37, 16 settembre 1978, pp. 14-19, 78-79.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

<sup>161</sup> Lettera di mons. Marchi a Leopoldo Pietragnoli, ALP. Il passaggio della lettera va in senso diametralmente opposto a quanto afferma Greeley (1979, p. 252, nota 2) secondo il quale Luciani apparentemente evitava Roma come fosse una malattia contagiosa. Cfr. anche Spackman p. 94.

Che le acque si fossero fatte movimentate attorno a Luciani nei giorni che precedettero il conclave lo testimonia anche una lettera che don Diego Lorenzi scrisse presumibilmente a mons. Bortignon, nella quale però Luciani sembra più spettatore che parte attiva degli accordi preelettorali:

Il tempo – almeno per me – passa molto lentamente; stamattina hanno fatto la prova generale delle “fumate” e mi auguravo che venga presto il giorno in cui tutto sarà finito sul serio. Il Patriarca continua a fare la sua vita tranquilla e ritirata. Mons. Scalzotto ha avuto nei giorni scorsi due colloqui che – se ho ben capito – sono stati informali, sì, ma anche informativi. Il Patriarca ascolta e poi sorride... Con profondo ossequio, nella speranza di rivederLa presto<sup>162</sup>.

La sua visita il 17 agosto 1978 ai cardinali del CELAM tuttavia, e il dono ad ognuno di loro del volume *Illustrissimi* tradotto in spagnolo e portoghese<sup>163</sup>, parrebbe deporre in altro senso, dal momento che secondo le indiscrezioni<sup>164</sup> l'episcopato sudamericano sarebbe poi stato il principale sostenitore della candidatura di Luciani durante il conclave.

Il riferimento ai cardinali sudamericani apre un'ultima questione, collegata all'attuazione del Concilio, sulla quale le acquisizioni della storiografia andranno maggiormente approfondite. Come abbiamo avuto già modo di accennare, sulla povertà personale di Luciani tutti i biografi e i testimoni sono concordi, e il confronto fra l'entrata trionfale dei patriarchi precedenti e l'entrata in tono minore voluta da Luciani<sup>165</sup> è solo emblematica di uno stile di vita improntato da sempre alla sobrietà. Una povertà che voleva essere segno di fedeltà al Vangelo e vicinanza evangelica ai “piccoli”, cioè ai bambini, agli ammalati, ai poveri, agli anziani, ai lavoratori, alle persone comuni incontrate nelle calli e sui vaporetti. Tuttavia, come vedremo, nella Chiesa post-conciliare il tema della povertà non era un tema neutro, poiché la vicinanza ai poveri evocava direttamente la lotta del cristiano contro la povertà, contro le strutture che producevano disuguaglianza sociale, aprendo quindi il dibattito sul come abbattere quelle strutture e quelle disuguaglianze, sul “peccato sociale”, sulla preminenza dell'evangelizzazione o della promozione umana, sulla necessità della lotta per la liberazione dei poveri: tutti temi cari alla teologia della liberazione, ai gruppi del dissenso e alle

---

<sup>162</sup> E' possibile presumere che l'Eccellenza reverendissima a cui la lettera fu destinata sia Bortignon sia per i contenuti confidenziali sulla persona di Luciani sia perché allegato ad essa Lorenzi invia per volontà di Luciani un “documento” non ben precisato, evidentemente collegato ad attività precedenti; la data precisa non è presente, ma la datazione ai giorni romani precedenti al conclave si desume facilmente dal contenuto. Cfr. ASCET, busta CET 1978, fascicolo Torreglia (Pd) 12.5. 1978.

<sup>163</sup> Cfr. Spackman 2008, p. 123.

<sup>164</sup> Lo sostenne fra gli altri, come ricordava il card. Tarcisio Bertone, il card. Silva Henríquez. Cfr. *Silva Henríquez: ricordi del Concilio e del conclave. L'intervento del cardinale segretario di Stato alla giornata dedicata dall'Università Pontificia Salesiana alla figura dell'arcivescovo di Santiago del Cile*, «30Giorni», 9(2007). Cfr. anche Menozzi in Vian 2010b.

<sup>165</sup> Per una descrizione icastica si veda Pietragnoli, *Appendice*, p. 186. Negli accordi presi fra Comitato diocesano di accoglienza e Luciani si parla di “nota di austerità per quanto riguarda le manifestazioni esteriori” (RDPV gennaio 1970, p. 16).

componenti ecclesiali che volevano un'interpretazione radicale del Concilio. Luciani evidenziò sempre che la liberazione voluta da Cristo era primariamente quella dal peccato, e non quella materiale; e che “mettere l'uomo e non Dio al centro, sia pure per ragioni di amore ai fratelli, non è cristianesimo<sup>166</sup>”; prese sempre le distanze anche dalla legittimazione della violenza nella rivoluzione sociale. Non abbiamo alcuna ragione di credere che possa aver fatto parte dei “vescovi delle catacombe” del Concilio; anzi, pare verosimile che da un'unione di questo tipo il vescovo di Vittorio Veneto, ma anche il patriarca di Venezia, avrebbe preso le distanze, se non altro per la preoccupazione con cui papa Paolo VI guardò ad esso. Tuttavia, come Montini volle per sé uno stile povero e fu sensibile alle istanze della “chiesa dei poveri<sup>167</sup>”, così lo fu certamente, come vedremo, anche Luciani, che come ha dimostrato Vian<sup>168</sup> si interrogò in maniera non comune sulla necessità di una redistribuzione delle risorse sul piano globale. Per quanto riguarda il problema della promozione umana nei paesi poveri del mondo, in nome della giustizia sociale egli chiese alle istituzioni ecclesiastiche e a clero e laicato cattolico uno stile di vita più sobrio e solidale e sottolineò più volte, in modo forse originale e radicale rispetto agli altri vescovi italiani, come donare ai paesi poveri il *surplus* di ricchezza dell'occidente non fosse un atto di carità, ma semplicemente un atto dovuto di restituzione, di giustizia sociale, e anche di evangelizzazione. Luciani sembra, su questo tema della povertà, intuire gli sviluppi futuri, quando afferma che “ora noi preti veniamo giudicati sul celibato, ma in futuro saremo giudicati sulla povertà”. Luciani fu poi legato a mons. Gottardi, che fu verosimilmente uno dei firmatari italiani del “patto delle catacombe<sup>169</sup>”. Fra i punti programmatici del pontificato, cui abbiamo già fatto riferimento, il sesto ed ultimo riguarda proprio il tema della pace e l'impegno per sconfiggere i mali dell'umanità tra i quali la fame, l'ingiustizia e l'ignoranza. Renato Donazzon sottolinea come per i suoi interventi costanti contro la corsa agli armamenti e le disuguaglianze socio-economiche, Luciani “sia andato oltre la cattolicità e, per questo lascito umano e ideale, appartenga all'intera comunità mondiale<sup>170</sup>”. Questo riconoscere a Luciani un'attenzione non comune alla tematica della povertà, sia in ottica ecclesiale che in ottica planetaria, unitamente con l'evidenziazione dei contrasti fra Luciani e la curia romana nei brevissimi giorni di pontificato, ha portato alcuni autori a vedere in Giovanni Paolo I un'immagine probabilmente più rivoluzionaria e progressista di quanto non lo sia stato in realtà. E' il caso di Corrado Augias che dedica un intero capitolo del suo *I segreti del Vaticano*.

<sup>166</sup> Cfr. Angelo Montonati, *L'uomo semplice di Dio venuto dalle montagne*. «Famiglia Cristiana» 10 settembre 1978, anno XLVIII, n. 36, pp. 10-12: 12.

<sup>167</sup> Cfr. Kurt Appel, Sebastiano Pittl, *Ritorno alle origini. Il monumento funebre di Paolo VI e il Patto delle catacombe: due chiavi simboliche di una nuova prospettiva*. «Il Regno - attualità» 2(2013), pp. 47-52.

<sup>168</sup> Vian 2010b, pp. 136-141. Cfr. anche Roncalli 2012.

<sup>169</sup> Cfr. intervista a don Giuseppe Grosselli, *Appendice*, p. 141.

<sup>170</sup> Donazzon 2009, p. 23.



*Storie, luoghi, personaggi di un potere millenario*<sup>171</sup> al Luciani campione della chiesa del silenzio, emarginata, non ufficiale, di frontiera, vicino agli ultimi,

«Chiesa senza voce» che sempre ha accompagnato la storia del cattolicesimo. Una chiesa minoritaria, a volte tollerata, più spesso osteggiata dalle gerarchie, che non è mai riuscita ad avere una supremazia e che solo con Albino Luciani, e tanto brevemente, ha potuto arrivare al soglio di Pietro.

Secondo Augias Luciani, pur rimanendo un servo obbediente della Chiesa, fin dai suoi primi atti fece capire che la direzione del suo pontificato si sarebbe orientata verso il vangelo, troppo spesso offuscato dal potere, e si sentì per questo isolato all'interno degli intrighi, degli interessi, delle ostilità della curia. Augias pone Luciani sulla scia di san Francesco, di fra Dolcino, lo rende voce delle speranze e delle lotte di tanti comuni fedeli, e lo paragona a vari protagonisti del dissenso cattolico del Novecento italiano, da dom Franzoni a don Milani, dai preti operai alla teologia della liberazione, da don Mazzi a don Franco Barbero a don Ciotti e ad Hans Küng. Che Giovanni Paolo I sarebbe stato un uomo di povertà, di essenzialità, austero, con un forte senso della giustizia, integro, non corrotto nel suo rapporto con il potere, questo pare più che verosimile. Che da pontefice potesse pensare ad una gestione diversa, trasparente, non speculativa delle finanze vaticane è ipotizzabile, soprattutto in base a come si era posto nel caso Antoniutti a Vittorio Veneto e in occasione della vendita da parte dello IOR del 37% delle azioni della Banca Cattolica del Veneto alla Banca Ambrosiana nel 1972<sup>172</sup>; in quel caso è anche verosimile intravedere le basi per l'impossibilità di un qualsiasi rapporto di fiducia di Giovanni Paolo I con l'allora guida dell'Istituto per le Opere di Religione card. Marcinkus<sup>173</sup>. Come vedremo, risulta però poco corrispondente alla realtà l'immagine di un Luciani "rivoluzionario", espressione della Chiesa del dissenso, attuatore radicale del Vaticano II, libero da suggestioni nei confronti dell'autorità.

### *1.2.5 La questione dello stile retorico*

La terza questione fondamentale nell'analisi dell'episcopato veneziano di Luciani è quella dello stile retorico scelto dal patriarca. Il giudizio sullo stile, su un uomo "giovanneo esteriormente ma montiniano interiormente"<sup>174</sup>, divide e divide i fedeli e i commentatori, storici o meno che siano,

---

<sup>171</sup> Milano: Mondadori 2010, pp. 84-103.

<sup>172</sup> Sulla questione, si veda Maurizio Pegrari, *La finanza bianca e il vescovo Luciani*, in Vian 2010a, pp. 411-442.

<sup>173</sup> Tuttavia, Luciani riconfermò Marcinkus nel suo incarico, si dice non accettandone le dimissioni, in attesa di un suo resoconto dettagliato sullo stato delle finanze vaticane. E' storia conosciuta a tutti il ruolo di assoluto primo piano che il card. Marcinkus giocò invece durante il pontificato del successore di Luciani.

<sup>174</sup> Valentini-Bacchiani 1978, quarta di copertina.

forse ancora di più che le questioni relative all'interpretazione del Concilio. Se pare concorde l'opinione che questo stile abbia in qualche modo rivoluzionato la storia del papato, aprendo una via nuova nel modo di essere papa, di relazionarsi col pubblico e con le grandi masse<sup>175</sup>, altrettanta concordia non si registra nelle valutazioni di questo stile retorico. Proprio basando il proprio argomentare sul linguaggio di Luciani, alcuni sostengono che fu “un innovatore, un grande riformista<sup>176</sup>”, un “uomo dalla formazione classica illuminata<sup>177</sup>”, che inaugurò “un magistero nuovo, attraente e suadente, fatto per tutti, dotti e indotti, vicini e lontani<sup>178</sup>”, altri che fu un uomo non all'altezza dell'incarico papale per mancanza di cultura e che i suoi aneddoti spesso rasentavano l'ingenuità<sup>179</sup>. Cattabiani<sup>180</sup> sottolinea come sia “stato giustamente osservato che la popolarità di papa Luciani era inversamente proporzionale alla sofisticazione culturale delle persone”. Secondo il sindaco socialista Mario Rigo, i veneziani furono stupiti dalla nomina a pontefice di Luciani perché era “così semplice nei discorsi da apparire ‘sconcertante’<sup>181</sup>”; don Mario Senigaglia confidò che il linguaggio usato nelle prediche da Luciani suscitava a volte perplessità anche in lui<sup>182</sup>.

Mons. Marchi, nella sua lettera a Pietragnoli, non si esime dal trattare l'argomento, scrivendo infatti al primo punto della sua critica a Luciani:

Non si comprende, perché uscito dal paesello natio, e usando ora il microfono della Basilica di S. Marco continui “a tradurre dal pulpito a livello popolare il senso spirituale.” Capisco quando parla ai bambini in occasione della S. Cresima, lo capisco meno in occasione di visite Pastorali e di stazioni quaresimali, quando parla agli adulti.

---

<sup>175</sup> Sostengono questa tesi molte voci in ambito sia ecclesiale che storico, anche autorevoli: si veda l'opinione del card. Poma secondo la testimonianza di Lucio D'Orazi (D'Orazi, Roma: Logos 1987, p. 7), Alberigo (in «Jesus», n.1, gennaio 1979, pp. 46-47), Scola (in Scola 2009, p. 39-40), Giorgio Cracco (in Vian 2010a, p. 12), Francesco Saverio Pancheri (in Cattabiani 1979, p. 9). Secondo mons. Cunial, il successore di Luciani a Vittorio Veneto, Luciani si contraddistinse per uno stile “familiare e nel contempo distinto”, secondo il successore a Vittorio Veneto Antonio Cunial, “oltre le forme di un protocollo forse non più indovinato”.

<sup>176</sup> Antonucci 2012, p. 13.

<sup>177</sup> Giuseppe Zilli, *Editoriale*, in «Famiglia Cristiana», 10 settembre 1978, anno XLVIII, n. 36, pp. 3-4.

<sup>178</sup> Giordani 1976, p. 7.

<sup>179</sup> Augias 2010. Scola affronta questa critica così: “Vorrei mettere in luce la profondità teologica, dottrinale e psicologica, nel senso potente della parola, che è contenuta nel suo stile catechetico di comunicazione pastorale. Spesso la pastoralità e la catechesi sono considerate dimensioni intellettualmente di secondo ordine. In Papa Luciani invece si vede che sono la pienezza della dottrina e del pensiero” (Scola 2009, p. 43)

<sup>180</sup> Cattabiani 1979, p. 10.

<sup>181</sup> Cfr. Ornella Ripa, *Questo Papa piace a tutti*. «Gente» Anno XXII, n. 37, 16 settembre 1978, p. 14.

<sup>182</sup> “Certa gente diceva: “Noi a Venezia siamo abituati a predicatori di grido, come il cardinal Piazza, Roncalli, lo stesso Urbani”. E poi sentivo dei preti che reagivano male alle sue prediche [...] Ma i genitori dei bambini erano contenti, entusiasti addirittura, anche qui in Santo Stefano che è una parrocchia della Venezia-bene”, don Senigaglia in *Ibidem*, p. 16. Il raffinato e colto ambiente veneziano ebbe da ridire sul linguaggio di Luciani fin dal discorso di ingresso del nuovo patriarca in S. Marco. E allo stesso modo la Curia romana reagì ai discorsi del nuovo papa, che la rivista francese “Minute” non esitò a giudicare un “Don Camillo in Vaticano” per il suo stile semplice ed alieno dai grandi voli teologici («Minute» n°855, 30 agosto-5 settembre 1978, p. 25).

Per alcuni il *sermo humilis* di Luciani fu strettamente moderno e attuale, adatto a far sentire Luciani vicino alle persone e alla loro vita quotidiana<sup>183</sup>, per altri fu la causa della difficoltà di comprensione con il tempo presente. Valentini e Bacchiani esplicitarono la questione ritenendo la sua catechesi

un po' spicciola e un po' arcaica rispetto alle realtà sociali d'oggi [...] Sul suo spessore intellettuale, i pareri sono discordi, anche se quasi tutti concordano nel riconoscergli un'erudizione faticata sui libri e con lo studio ostinato, facilitata da una memoria invidiabile. Un'erudizione che, come abbiamo visto, spesso mascherava volutamente, traducendola in storielle e apologhi semplicistici. Ma, obietta qualcuno, proprio perché si tratta di un'erudizione che ha acquisito a tavolino, difficilmente riusciva a trasferirla nella realtà, restava cioè quasi sempre astratta e fine a se stessa. Ecco perché a Venezia è stato un buon pastore, ma non è mai riuscito a *interpretare* la città e i suoi grossissimi problemi.

Vedremo come sia necessario dunque porsi con uno sguardo critico di fronte allo scrivere semplice e piano di Luciani: poiché la sua retorica è caratterizzata dalla pubblicistica<sup>184</sup>, lo stile retorico va confrontato con le scelte di governo.

L'immagine idealizzata del Luciani sorridente e bonario, gioviale e umoristico, veicolata anche dal volume *Illustrissimi* e così poco rispondente alla figura del patriarca che incontreremo a Venezia<sup>185</sup>, è strettamente connessa allo stile retorico<sup>186</sup>.

Il *sermo humilis* fu forse, in altre parole, la caratteristica più evidente in Luciani, ma anche per molti la più sconcertante. Eppure questo stile non nasceva in modo innato e naturale<sup>187</sup>: siamo convinti

---

<sup>183</sup> Cfr. Angelo Beghetto 1978, p. xv; Giordani 1976. Lo stesso Giovanni Paolo I, nella Catechesi Tradendae (Do 513) ricorda Giovanni Paolo I come il papa "la cui passione e le cui capacità come catechista avevano stupito tutti", il papa dalla catechesi "allo stesso tempo popolare e concentrata sull'essenziale, fatta di parole e gesti semplici che toccavano il cuore".

<sup>184</sup> Tanto che, secondo Edoardo Luciani, il fratello avrebbe intrapreso volentieri la carriera di giornalista se non avesse seguito la vocazione sacerdotale (cfr. Kummer 2009, p. 272; A. Ugenti, *Il dono della chiarezza*. Roma: Logos 1979; Hebblethwaite 1978 p. 91).

<sup>185</sup> Cfr. intervista a mons. Sergio Sambin, *Appendice*, p. 225.

<sup>186</sup> Collegano linguaggio e stile retorico al sorriso e alla gioia di vivere, cioè a un rapporto postconciliare col mondo sulla scorta del "non c'è nulla di autenticamente umano che non trovi eco nel cuore di Dio" della *Gaudium et Spes*, Wright (1978, pp. vii-xii), Giovanni Maria Vian (2012, p. 327), Cunial in Tollardo (*Albino Luciani, Il buon samaritano. Corso di Esercizi spirituali*. Padova: Messaggero 1982<sup>3</sup>, p. 7). Giordani dice che il linguaggio di Luciani e il suo atteggiamento "convoglia divino e umano secondo la didattica conciliare" (1976, p. 8). Che il sorriso fosse "quello di una umanità crocifissa" lo dice Silvestrini (2003, p. 21) citando le parole usate da Taffarel in *Il 28 settembre di ventitré anni fa la morte di Papa Giovanni Paolo I. Ha viaggiato verso i traguardi di Dio*, «L'Osservatore Romano» venerdì 28 settembre 2001, p. 11. Così Marco Cè nella sua testimonianza dell'8 gennaio 1989 in cattedrale a Vittorio Veneto (pp. 112-116): "Fare di Luciani l'uomo del sorriso, forse è far violenza alla sua storia. Il sorriso appare nel pontificato, ma come carisma, come fuoco di Dio: una consolazione di Dio per i poveri e gli umili. Luciani fu l'uomo del grido e del pianto. Avendo scelto di vivere dentro la storia, lui che nel Concilio e nel rinnovamento aveva creduto, si trovò a doverli difendere nel dolore. Non ci stupisca se la sua vita portò i segni di una stagione ambigua e difficile" (Silvestrini 2003, pp. 112-116)

che la ricerca di parole semplici e colloquiali, di un periodare piano, il continuo ricorso ad esempi, arguzie, aneddoti tratti dalla letteratura e dalla storia, le citazioni dei padri della chiesa, le lepezze di un *humor* tipicamente inglese, il registro dell'*understatement*<sup>188</sup> (del sottostimarsi, del sottovalutarsi) fossero frutto di una precisa scelta pastorale, di fedeltà evangelica<sup>189</sup>, per raggiungere anche le categorie più popolari di ascoltatori. Si potrà infatti discutere in sede storiografica se Luciani fosse in grado o meno di utilizzare registri linguistici più forbiti e ricercati<sup>190</sup>, ma pare chiaro che la ricerca di un linguaggio semplice risalga in Luciani ai tempi della formazione<sup>191</sup>, quando il parroco di Canale d'Agordo don Filippo Carli gli faceva riscrivere gli articoli per il bollettino parrocchiale eliminando o correggendo frasi complesse, anacoluti, subordinate, "pensando che avrebbe dovuto leggerlo e capirlo la vecchina in fondo al paese"<sup>192</sup>. Questa attenzione per un linguaggio semplice, suggerita a Luciani anche da Giovanni XXIII durante il colloquio personale in occasione della consacrazione a vescovo<sup>193</sup>, fu poi una costante voluta per tutta la vita. Sostiene questa tesi il fatto che le caratteristiche del *sermo humilis* lucianeo sono la messa in pratica di quegli stessi consigli che Luciani dà ai catechisti nella *Catechetica in briciole*<sup>194</sup> agli inizi del suo ministero<sup>195</sup>. Un Luciani teologo dai concetti complessi che "traduceva se stesso"

<sup>187</sup> Come sostiene Ravignani ("Quest'uomo certo un singolare dono l'aveva. Fosse sacerdote, vescovo, patriarca o papa, sapeva spezzare la Parola in parole a tutti comprensibili") in Taffarel 1990, pp. 5-6.

<sup>188</sup> Così Zambarbieri, che continua: "Le sue [di Luciani, NdA] esposizioni erano infatti prive di formule sofisticate e specialistiche, per nulla paludate, tese sul filo di una comunicazione accessibile, nell'alternanza di apologhi, esempi, citazioni erudite ma non pesanti: il tutto, condito da briosa arguzia." Cfr. Annibale Zambarbieri, *Lo "scricciolo" volava più alto delle aquile* «Il Giornale di Vicenza» 21 settembre 2008, p. 8.

<sup>189</sup> E' Luciani stesso, nella lettera a Gioacchino Belli, a sottolineare come Gesù scelse come interlocutori privilegiati i piccoli e i semplici, e lasciò i suoi messaggi più importanti ai discepoli con registro colloquiale, in momenti di familiarità e di intimità (cfr. *Illustrissimi*, OO vol. I, pp. 399-404).

<sup>190</sup> Come paiono dimostrare, come vedremo, nel periodo veneziano i discorsi per il Rotary club, i discorsi pronunciati in CEI, o ai laureati cattolici, le prolusioni a convegni o aperture di anni accademici.

<sup>191</sup> Cfr. Menegolli 2014. In questo senso anche Zambarbieri in Vian 2010b, p. 322.

<sup>192</sup> Lo disse Luciani stesso, vd. A. LUCIANI, *Ritiro spirituale al clero del patriarcato*, 19 maggio 1977, O.O. vol. VIII, pp. 135-136.

<sup>193</sup> Nel riportare nel suo diario i momenti salienti dell'incontro con Roncalli, Luciani sottolinea fra le altre cose una particolare nota esortativa rivoltagli da Giovanni XXIII. Trascritta letteralmente, conservando la frammentarietà dell'appunto, la nota è la seguente: «+ chi fa capire che la gran scienza, le parole difficili lasciano il tempo che trovano + efficaci le parole semplici - limitarsi non solo a credere... ma a essere uniti con Cristo». Cfr. S. Falasca, *Papa Roncalli a Luciani «Il vescovo parli semplice»*, Avvenire, 5 giugno 2013. Cfr. anche Kummer 2009, p. 284 e l'omelia pronunciata per inaugurare il patriarcato veneziano. Sul linguaggio semplice come caratteristica fondamentale del pastore secondo Angelo Roncalli ("meglio dire all'evangelica che leggere da professori), si veda E. Galavotti, *Un padre e pastore. Angelo Giuseppe Roncalli a Venezia*, in Enrico Galavotti, Giovanni Vian, Fabio Tonizzi 2012, pp. 29-57: 35.

<sup>194</sup> OO, vol. I, pp. 15-80.

<sup>195</sup> Un esempio su tutti: nella *Catechetica* Luciani, oltre a consigliare di "dire in modo facile le cose difficili", spiega che le idee che si vogliono trasmettere devono essere poche, "ma colorite e incisive, [...] parole facili, che i fanciulli già conoscono e capiscono, concrete e, se possibile, accompagnate da immagini. Non si dirà 'la sapienza divina', ma 'Dio che è tanto bravo'. Non si dirà 'Pierino di vergognò', ma 'Pierino è diventato tutto rosso per la vergogna'. Meglio ancora: 'Pierino per la vergogna è diventato rosso come un galletto' [...]" (OO, vol. I, pp. 31-32). L'immagine non può che riportare alla memoria un passaggio del primo discorso domenicale di Luciani prima dell'Angelus: "papa Paolo [...] sulle passerelle di piazza S. Marco, m'ha fatto diventare tutto rosso davanti a ventimila persone perché s'è levata la stola e me l'ha messa sulle spalle. Io non sono mai diventato così rosso" (OO, vol. IX, p. 25)

per farsi capire da tutti “col rischio di sembrare puerile<sup>196</sup>” è anche ciò che traspare dalla testimonianza di Leopoldo Pietragnoli<sup>197</sup>. Inoltre, sostiene la tesi di una attenzione linguistica consapevole e costante la presenza nella biblioteca di Luciani di un archivio – lo “Zibaldone” che consiglia ai catechisti<sup>198</sup> e di cui abbiamo parlato nell’introduzione - di numerosi quaderni e di vecchie agende sui quali Luciani, durante le sue letture, annotava, riportava o incollava tutto ciò che gli sembrava interessante e utile, secondo una catalogazione tematica. Ci pare interessante riportare integralmente la descrizione che Senigaglia fa di questo materiale:

Ha una ricchissima biblioteca di appunti che rifornisce continuamente con criterio giornalistico: legge e ciò che più lo interessa, se lo trascrive, lo fotocopie o lo ritaglia e lo raccoglie sistematicamente. Ha un archivio di quaderni (di quei quaderni che si usavano una volta, con le righe, la copertina nera e il bordo rosso) e di vecchie agende, in cui gli argomenti annotati sono distribuiti a temi. E quest’archivio non gli serviva soltanto per preparare prediche, discorsi o articoli per giornali. Quando partiva per un viaggio pastorale o per un convegno della CEI o per il Sinodo dei Vescovi, si portava appresso quei quaderni che riguardavano il tema specifico che si sarebbe trattato e che gli sarebbero stati utili per un eventuale intervento. Così in ogni occasione il suo parlare in semplicità era sempre un parlare “scientifico”, perché citava libri, studi, documenti con estrema precisione. Anche perché aveva una memoria favolosa: tanto per dire, quando doveva tenere una omelia, prima la preparava scritta, poi andava in S. Marco senza la carta e la ripeteva tutta, quasi parola per parola<sup>199</sup>.

Dell’utilizzo di questo schedario personale nella costruzione dei propri interventi è un chiaro esempio il documento ritrovato nell’archivio di mons. Crozzolin, presso gli Archivi Contemporanei

---

<sup>196</sup> Cfr. mons. Giuseppe Carraro in Ornella Ripa, *Questo Papa piace a tutti*, Gente, Anno XXII, n. 37, 16 settembre 1978, pp. 14-19, 78-79: 17.

<sup>197</sup> Pietragnoli racconta che, dovendo riassumere per il suo giornale un’importante omelia del patriarca, e non aveva potuto essere presente alla Messa, telefonò a Luciani, che di buon grado cercò di rendere il suo pensiero; ma, visto che l’interlocutore era un dotto giornalista, espresse i concetti in maniera astratta, tanto che il Pietragnoli fece fatica a comprenderli per la loro elevatezza e complessità. Pietragnoli riuscì poi ad avere il testo integrale dell’omelia e si accorse che nella solita forma semplice il Patriarca era riuscito a tradurre per la gente comune quei concetti così elevati che aveva espresso per telefono. Pietragnoli conclude osservando: “[...] era solito *tradurre* se stesso per farsi capire da tutti, anche col rischio di apparire ingenuo”. (Valentini-Bacchiani 1978, p. 29). Cfr. anche intervista a Pietragnoli in *Appendice*.

<sup>198</sup> OO, vol. I, p. 35.

<sup>199</sup> Intervista rilasciata da Senigaglia a «Città Nuova» e riportata da Cattabiani 1979, p. 32. Su questo schedario personale di Luciani si vedano anche L. Pietragnoli, *Giovanni Paolo I*. «Epoca» (inserto *I grandi documenti di Epoca*), agosto 1978, XVII-XIX; L. Pietragnoli, *Luciani: l’impegno di essere umile*, «Il Gazzettino», 24 agosto 1978; *La vita e il breve pontificato del supremo pastore Giovanni Paolo I*, RDPV LXIII (1978), pp. 339-346: 339; Paolo Fusco (intervista a Mario Senigaglia), *Vi racconto il mio Luciani segreto*. «Gente Veneta», n. 29, 26 luglio 2003 (“Quando è tornato a Roma per il conclave, mi ha telefonato chiedendomi di mandargli le agende in cui aveva annotato i suoi schemi sul Concilio. Quando ha fatto i primi discorsi da Papa avrei saputo dire da che agenda e a che pagina aveva attinto: erano i testi che molte volte anche nei discorsi a Venezia aveva riportato”).

di Cà Tron, al quale abbiamo accennato nell'introduzione. Si tratta del dattiloscritto usato da Luciani per la conferenza tenuta mercoledì 16 novembre 1977 a "clero e fedeli di Treviso<sup>200</sup>". La gran parte del testo è battuta a macchina, e su di esso Luciani vi ha apportato modifiche a penna; sono inserite però fra le pagine fotocopie di brani di discorsi precedenti di Luciani, sulle quali il relatore ha cancellato parti non adatte e segnalato invece quelle che andranno utilizzate. Luciani attingeva quindi a proprio materiale precedente, riadattandolo alle diverse situazioni e pubblico.

Alla continuità di questa ricerca stilistica nei vari periodi della vita di Luciani vanno aggiunte tre novità, come vedremo, introdotte nell'esperienza veneziana: la brevità delle lettere pastorali, molto lunghe invece a Vittorio Veneto; l'insistenza sulla linea controversistica nell'argomentare; l'inserimento di una nuova e pungente rubrica, chiamata "Asterischi", nella Rivista diocesana.

Un modello retorico usato molto spesso da Luciani inoltre negli scritti degli anni Settanta, e in modo particolare come vedremo nella rubrica "Asterischi", consiste nel citare voci autorevoli agli occhi dei propri avversari utilizzando queste citazioni a proprio favore, estrapolando un passaggio favorevole, oppure interpretando a proprio modo il brano. Questo utilizzo della citazione autorevole ha poco a che vedere con gli autori stessi di volta in volta citati, ma ha a che fare piuttosto con coloro ai quali la riflessione è rivolta: ad esempio, per sostenere le proprie argomentazioni in favore di un'interpretazione equilibrata del Vaticano II, Luciani, rivolgendosi evidentemente agli innovatori radicali, cita il vescovo Pellegrino trasformandolo in un campione della difesa della Tradizione.

La questione dello stile retorico, come ben ha dimostrato Federico Ruozi<sup>201</sup>, apre anche una nuova pista di ricerca storiografica: di fronte a uno stile comunicativo fatto non solo di parole, ma anche di gesti ed espressioni, di scambio con il pubblico, di utilizzo del discorso spontaneo che si allontana dalla traccia ufficiale, le fonti filmiche diventano infatti fondamentali per ricostruire e analizzare la predicazione di Luciani.

Infine, la questione del *sermo humilis* apre un ultimo aspetto sul quale è necessario porre l'attenzione, e cioè la stretta connessione fra l'aspirazione alla chiarezza espositiva e la volontà di una migliore ed efficace evangelizzazione e catechesi.

Poiché l'evangelizzazione è per Luciani l'unica risposta alle tendenze secolarizzanti della società contemporanea, cioè alla secolarizzazione interna alla chiesa ma anche esterna ad essa, possiamo ricondurre lo stile retorico, lo stile di evangelizzazione scelto, al filone del rapporto con la società,

---

<sup>200</sup> La sera prima Luciani aveva tenuto la stessa conferenza a Vittorio Veneto e sul diario del Patriarca si trova che aveva parlato "sulla catechesi del mondo d'oggi". Il titolo giustapposto da mons. Crozzolin "conferenza di S.Em. il card. A. LUCIANI ai sacerdoti di TV dopo il Sinodo sull'evangelizzazione" avrebbe dovuto recitare "dopo il Sinodo sulla catechesi" poiché il discorso si riferisce al Sinodo del '77 sulla catechesi e non a quello del '74 sull'evangelizzazione. Il testo, con un ampliamento finale sulla confessione, è riprodotto in OO, vol. VIII, pp. 289-311.

<sup>201</sup> Ruozi, «Un papa più mostrato che dato?» *Albino Luciani e le fonti televisive*. In Vian 2010a, pp. 509-562.

con chi - dall'interno o dall'esterno della chiesa, poco importa - ha perso contatti con la fede autentica. Come quello dell'obbedienza e della disciplina, anche il tema dell'evangelizzazione è un tema caro a Luciani fin dai tempi della formazione poiché, come insegnava don Filippo Carli, suo indimenticato maestro, “al di fuori della Chiesa non c'è salvezza per le anime”<sup>202</sup>. A quest'idea preconciare ci sembra si debba far risalire la grande importanza che Luciani dà all'insegnamento catechetico e all'uso di un linguaggio semplice, che traduca in “parole comprensibili a tutti le grandi verità della fede”, oltre che l'interesse missionario e la disponibilità, già negli anni vittoriosi, alla collaborazione con diocesi africane. Gli anni veneziani di Luciani sono anni in cui la secolarizzazione della società si fa sempre più marcata e la chiesa sembra non trovare parole, non sapere come muoversi di fronte allo svanire del sogno di una società cristiana. Allo stesso tempo, il Concilio stesso impone una valorizzazione delle realtà terrene poiché “non c'è niente di profondamente umano che non trovi eco nel cuore di Dio”<sup>203</sup>; sulla stessa linea il card. Poma, durante la X assemblea generale della CEI nel giugno 1973, parla della secolarizzazione in termini di “proclamazione di valori umani” (secolarizzazione che quindi comporta valori positivi, a condizione che “non ceda al secolarismo, che è chiusura al trascendente”) e proprio durante quest'assemblea l'episcopato italiano pensa e promuove un progetto pastorale di largo respiro indicando un convegno intitolato proprio “Evangelizzazione e promozione umana”. Anche su questo tema della secolarizzazione – positiva e negativa - , e dunque dell'evangelizzazione, il patriarca di Venezia cerca la difficile via del discernimento fra istanze positive, umane della modernità e la sua deriva atea; si distingue, all'interno dell'episcopato italiano del periodo, per misura e longanimità sui temi che riguardano la morale<sup>204</sup>, e per uno stile non aggressivo né allarmistico nella produzione omiletica e pastorale<sup>205</sup>. Ma va sottolineato che sembra sempre parlare ad un orizzonte di cristianità: l'evangelizzazione che cerca di portare avanti con una scelta di registro linguistico umile è quella delle masse popolari che hanno ricevuto una formazione cristiana per tradizione e dalle quali vorrebbe ottenere un'adesione più convinta e fedele; oppure, si tratta di un'evangelizzazione rivolta a chi nella Chiesa ha fatto scelte diverse, allontanandosi, aderendo a ideologie politiche non compatibili secondo Luciani con la fede; oppure è l'evangelizzazione di giovani, o la catechesi dei bambini. I “non credenti” nel senso letterale del termine non sembrano in realtà far parte del pubblico che egli si aspetta di avere, e non sono fra le prime preoccupazioni del patriarca. Quasi a voler recuperare nel pontificato un tema sul quale era stata carente la sua pastorale, o quasi a indicare la consapevolezza di non parlare più solo all'Italia cattolica

---

<sup>202</sup> Si veda in merito Menegolli 2014.

<sup>203</sup> Cfr. il periodo iniziale della *Gaudium et Spes*.

<sup>204</sup> G. Vian, *L'episcopato veneziano di Albino Luciani*, in G. Vian 2010 (*op. cit.*), pp. 162-167.

<sup>205</sup> Come ben ha evidenziato M. Malpensa, *Il ministero a Vittorio Veneto nelle lettere pastorali*, in G. Vian 2010 (*op. cit.*), pp. 93-119.

secolarizzata, ma all'intera umanità, il quinto punto del discorso programmatico pronunciato domenica 27 agosto 1978 nel corso dell'incontro con i cardinali che avevano partecipato al conclave si riferisce al "dialogo anche con coloro che non credono" sulla scorta dell'*Ecclesiam Suam* di Paolo VI.

### 1.2.6 L'ipotesi interpretativa.

La questione dello stile retorico scelto da Luciani si fa cruciale per la mia ipotesi di lavoro che si propone di distinguere in Luciani l'apertura alla modernizzazione e, di contro, l'apertura alla modernità solo entro un certo limite, oltre il quale scatterebbe la chiusura alla stessa<sup>206</sup>. Una possibilità di superamento dello scoglio interpretativo riguardo alle ambiguità e alle scelte contrastanti di Luciani, alla sua presunta apertura o chiusura, ci viene data infatti da una feconda intuizione di Etienne Fouilloux<sup>207</sup>, secondo il quale sono tipiche dell'ambiente cattolico intransigente l'apertura alla modernizzazione e la chiusura alla modernità<sup>208</sup>.

Va premessa una chiarificazione terminologica. Intendiamo per "modernità", da un punto di vista strettamente storiografico, il complesso processo culturale che ha il suo nodo focale "nell'autodeterminazione dell'uomo e del cittadino da ogni qualsivoglia autorità superiore autoinvestitasi di un carattere "sacrale", nella rivendicazione insomma di un'autonomia nell'ambito

---

<sup>206</sup> Sul nodo storiografico del rapporto fra Chiesa e modernità rimandiamo a G. Filoramo, *La Chiesa e le sfide della modernità*. Roma-Bari: Laterza 2007; Bolgiani, F., Ferrone, V. e Margiotta Broglio F. (a cura di), *Chiesa cattolica e modernità*. Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Bologna, il Mulino 2004; Daniele Menozzi, *La Chiesa e la modernità*. In «Storia e problemi contemporanei», XIII (2000), n. 26. Ma anche a Turina 2013.

<sup>207</sup> Etienne Fouilloux, *Intransigence catholique et «monde moderne», 19ème-20ème siècles*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», XCVI (2001), n. 1-2, pp. 71-86; alla distinzione fra modernità e modernizzazione fa riferimento anche G. Vian in *Il Concilio Vaticano II: una riconciliazione con il moderno?* In *Le religioni e il mondo moderno* (a cura di Giovanni Filoramo). Vol. I *Cristianesimo* a cura di Daniele Menozzi. Torino: Einaudi Editore 2008, pp. 474-490. Si veda anche Verucci, Guido. *Il cattolicesimo: tra intransigentismo e modernizzazione*. In *Ibidem*, pp. 233-264. Per una riflessione critica sul termine modernizzazione e sulla possibile sovrapposizione con il «modernismo buono» si veda Renato Moro, *Il «modernismo buono». La «modernizzazione» cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, «Storia Contemporanea. Rivista bimestrale di studi storici» XIX, 4 (agosto 1988), pp. 625-718 : 692; si ringrazia Lucia Ceci per la segnalazione. Per una riflessione generale sul tema si veda Ada Ferrari, *Cattolici e modernizzazione : note in margine alla Storia d'Italia Einaudi*. Estratto da «Storia Contemporanea» XV, 1 (febbraio 1984). G. Vian in *Il pontificato di Giovanni XXIII e il problema dell'aggiornamento della Chiesa* (in via di pubblicazione) si propone di dimostrare come il termine «aggiornamento» abbia avuto nel primo periodo del pontificato di Roncalli il significato di « intento di modernizzazione » mentre sia passato sempre più nella seconda parte dell'episcopato a significare apertura ad acquisizioni ed elementi propri della modernità (quali ad esempio il diritto alla libertà religiosa, o un concetto di democrazia meno condizionato dai limiti posti da Pio XII). De Giorgi (*Paolo VI. Il papa del moderno*. Brescia : Morcelliana 2015) parla della modernizzazione insita anche nel modello intransigente, e ritiene invece caratteristica distintiva del modello conciliatorista l'apertura alla modernità, oltre che alla modernizzazione.

<sup>208</sup> Tanto che proprio i papi più intransigenti sarebbero stati i più aperti alle tecnologie: Pio IX, che dotò gli Stati pontifici di una rete ferroviaria precoce, e Pio XII, i cui discorsi attestano il grande interesse per le questioni scientifiche (cfr. anche Turina 2013). "[...] l'Église catholique s'est emparée de la modernisation technique dans la mesure où elle facilitait sa mission [...] contrairement à la célèbre thèse de Max Weber, les chrétientés catholiques, intégrales et intransigeantes, ont été des modèles en matière de modernisation et de développement, de la Flandre à la Vénétie et du Pays basque à la Bavière" (Fouilloux 2001, p. 76).



della vita individuale e dell'organizzazione del consorzio civile"<sup>209</sup>. Il termine "modernità" per uno storico fa quindi riferimento alla ricerca di autonomia personale e sociale dall'autorità preconstituita<sup>210</sup>.

Intendiamo per "modernizzazione", invece, i mezzi nati dalla modernità, cioè i progressi scientifici e tecnologici, le moderne forme di aggregazione, i criteri razionali e organizzativi moderni, i quali possono essere messi al servizio dell'azione pastorale e missionaria.

All'origine dell'articolo di Fouilloux, il volume di Michel Lagrée, *La bénédiction de Prométhée* del 1999<sup>211</sup> dimostra come proprio in regioni caratterizzate da una diffusa adesione al cattolicesimo intransigente si sia realizzata una più accentuata modernizzazione, sia pure senza adesione ai valori insiti nella cultura moderna<sup>212</sup>.

Vorrei quindi tentare un'estremizzazione, individuando in non pochi di coloro che hanno una formazione intransigente (o, per usare un termine meno dibattuto, non storicizzato e più utile alla mia analisi, in chi ha una formazione tradizionale) una stretta corrispondenza tra l'apertura alla modernizzazione e la chiusura alla modernità nel momento in cui quella modernità tocca il problema dell'autorità. La posizione di Luciani potrebbe allora essere spiegabile come il frutto di una formazione tradizionale, aperta alla modernizzazione (quindi a un cambiamento nei mezzi attraverso i quali evangelizzare: giornali, stampa, televisione, radio, cinema, arte, ma anche linguaggio semplice, conciliante, pastorale, caratterizzato da parole di comprensione e di dialogo, e organizzazione moderna delle strutture pastorali), ma chiusa quando si tratta di modernità nel suo nucleo profondo, cioè quando essa richieda il riconoscimento dell'autonomia del singolo o del consorzio civile. Per quanto riguarda la chiusura alla modernità intesa come riconoscimento dell'autonomia del singolo, abbiamo parlato dell'importanza attribuita da Luciani all'obbedienza e del suo irrigidirsi quando egli senta messa in dubbio in qualche modo l'autorità preconstituita: quando quindi in gioco non ci siano solo delle questioni teoriche, valoriali, ma concretamente, nella prassi, l'obbedienza all'autorità. Il vescovo Luciani, ma anche il giovane sacerdote Luciani, lo abbiamo detto, può anche presentare tratti di progressismo, è vicino alle istanze che il mondo moderno solleva nella chiesa, ma solo finché la cosa non implichi un conflitto di autorità.

In qualche modo mi sembrano utili categorie interpretative usate da Fulvio De Giorgi per Paolo VI: De Giorgi evidenzia come nella formazione culturale montiniana si intreccino l'apertura alla

---

<sup>209</sup> Vian 2008, p. 474.

<sup>210</sup> Per le varie declinazioni che il termine "modernità" assume all'interno delle diverse discipline di studio ("individualismo" nel campo degli studi sociali, "liberalismo" in campo politico ed economico, "pluralismo" in ambito culturale ecc) si veda Fouilloux (2001).

<sup>211</sup> Michel Lagrée, *La bénédiction de Prométhée, Religion et technologie, XIXème-XXème siècle*. Paris : Fayard 1999.

<sup>212</sup> Anche se, secondo l'autore, esiste un contraccollo della modernizzazione sull'universo cattolico non ancora sufficientemente studiata a livello storico: ad esempio, in Bretagna l'apertura alla modernizzazione avrebbe portato al liberalismo economico e alla secolarizzazione nell'ordine religioso.

modernizzazione (tipica anche di un modello intransigente ottocentesco, e che Montini avrebbe trasmesso ai due papi di cui fu collaboratore, Pio XI e Pio XII) e l'apertura alla modernità, tipica del "modello conciliatorista" a cui si rifaceva il cattolicesimo bresciano "leoniano di scuola toniolina". Papa Montini però non avrebbe abbracciato in tutto questa modernità, rimanendo "un uomo in bilico sulla modernità"<sup>213</sup>. La stessa cosa mi pare si possa dire di Luciani, quando si analizzino non solo la produzione omiletica e pastorale, ma anche l'azione di governo, le scelte pastorali, gli atteggiamenti e le prese di posizione non ufficiali. Fu un uomo decisamente aperto alla modernizzazione, e in bilico sulla modernità, aperto ad essa, ma solo fino ad un certo punto.

Cosa faceva scattare la chiusura alla modernità da parte di Luciani? La linea di discriminare, forse più difficile da individuare per quanto riguarda Montini, è molto chiara a mio avviso per quanto concerne il futuro Giovanni Paolo I: il meccanismo della chiusura, dello sbilanciamento all'indietro rispetto a questa posizione "in bilico", scattava per Luciani nel momento in cui la modernità implicava una messa in discussione esplicita del principio di autorità (autorità papale in particolare) e quindi dell'obbedienza. Nel prosieguo della tesi avrò modo di dimostrare questa convinzione con molti esempi, seppur nella consapevolezza che la linea interpretativa proposta è comunque frutto di una lettura contemporanea di Luciani: mentre Montini, infatti, si interrogò in maniera esplicita sul rapporto con la modernità, nella produzione di Luciani il riferimento alla modernità avviene per via implicita, attraverso il confronto con idee e istanze portate dalla modernità, con i "segni dei tempi", ma non si fa una riflessione consapevole e organica, critica, di questo rapporto<sup>214</sup>.

Credo risulterà evidente come questo porsi in bilico sulla modernità, sulla scia di Paolo VI - anche se forse con una riflessione culturale meno consapevole -, si sia risolta nello stare "in bilico" anche fra istanze autoritative e istanze libertarie espresse di volta in volta dai vari attori ecclesiali (ad esempio CEI e ACLI, CEI e CET, movimenti tradizionalisti e movimenti del dissenso, preti in cura d'anime e preti operai ecc.).

Per quanto riguarda l'apertura alla modernizzazione, gli studiosi di Luciani sono concordi nell'evidenziare la sua capacità di valorizzare mezzi quali il cinema, la televisione, il giornale e la stampa in genere. Ne deplorò un utilizzo sbagliato, ma fu chiaramente consapevole delle possibilità positive di impiego di questi mezzi per la formazione delle coscienze e l'evangelizzazione.

Nell'Opera Omnia non si contano gli interventi di Luciani inseriti sotto la voce "cinema", "mass-media", "giornale-giornalisti", "comunicazioni sociali", "spettacolo", "stampa", "televisione", argomenti nei quali si mostra sempre particolarmente preparato e aggiornato<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> Cfr. De Giorgi 2015. De Giorgi prende a prestito l'espressione da Scoppola.

<sup>214</sup> Anche se echi del pensiero montiniano e una riflessione sul fatto che "la nostra religione incoraggia l'uomo all'amore delle cose belle, al progresso, all'avanzamento: non vuol davvero l'inerzia e lo stagnamento" si trova nell'omelia *Un sano umanesimo cristiano* del 2 febbraio 1977, cfr. RDPV 1977 pp. 71-74.

<sup>215</sup> Cfr. *Per la giornata mondiale delle comunicazioni*, OO, IV, p. 183.

Per quanto riguarda il cinema, alla fine degli anni Quaranta e negli anni Cinquanta Luciani si dedicò alla formazione di un gruppo di giovani con una seria ricerca culturale<sup>216</sup>. Si avvalse per questa formazione anche di mezzi moderni come il cineforum, studiando con i suoi ragazzi il linguaggio cinematografico: già nell'inverno fra il 1955 e il 1956 istituì infatti a Belluno uno dei primi cineforum in Italia. All'interno di quest'attività pastorale invitò in città anche il domenicano belga padre Morlion, fondatore dei cineforum, per una conferenza presentata da Luciani stesso. E in una di queste serate Luciani presentò una relazione sul cinema come fatto morale<sup>217</sup>.

Negli anni bellunesi Luciani recensiva per il settimanale diocesano *L'Amico del Popolo* i film appena usciti nelle sale cinematografiche. Nel 1958 spiegando Pastorale in seminario introdusse una trattazione sulla tecnica del cinema e del cineforum e promise di parlare in seguito della stampa e del giornale (cosa che poi non poté fare perché venne nominato vescovo di Vittorio Veneto).

Anche a Venezia continuò la passione di Albino Luciani per il cinema. Uno dei suoi collaboratori più stretti fu Camillo Bassotto, oltre che assessore DC del comune di Venezia fra 1970 e 1975, anche fondatore della rivista cinematografica *Cineforum* e dell'Associazione Cinit-Cineforum Italiano, capo dell'Ufficio Stampa della Biennale e dirigente della Biennale negli anni Settanta.

A Vittorio Veneto, in un lungo corso di aggiornamento per il clero sui problemi catechistici<sup>218</sup>, Luciani propose una riflessione approfondita e tecnica sul giornale e citò Pio XI e il suo piccolo codice di deontologia o morale professionale dei giornalisti<sup>219</sup>.

Aveva così capito che i mezzi moderni potevano servire per l'evangelizzazione che da patriarca accettò una collaborazione giornalistica con il *Messaggero di Sant'Antonio* con intento pastorale: da questa collaborazione nacquero tra il 1971 e il 1974 le sue quaranta lettere ai grandi del passato, diventate poi il fortunato volume *Illustrissimi*. Le motivazioni che lo avevano mosso vennero spiegate da Luciani stesso:

Quando parlo in S. Marco mi ascoltano 400 o 500 persone; quando scrivo sul Gazzettino [dove erano apparse le prime 4 lettere, NdA] mi potranno leggere

---

<sup>216</sup> Giovani che negli anni successivi si sono impegnati e distinti in campo sociale e politico nella ricostruzione del bellunese dopo la seconda guerra mondiale. Luciani attuò così, consapevolmente o inconsapevolmente, per la provincia di Belluno ciò che Giovanni Battista Montini fece, fra le due guerre, con i fucini, in vista della ricostruzione dell'Italia. Cfr. F. De Giorgi, *Mons. Montini. Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*, Il Mulino, Torino, 2012, pp. 115-234.

<sup>217</sup> F. Zangrando, *Il cinema del papa*. In Zangrando, *Belluno e la sua provincia. Una storia e tante storie*. Pieve d'Alpago: Nuove Ediz. Dolomiti 1991, pp. 311-313.

<sup>218</sup> *Conversazioni al clero sui problemi catechistici*, OO, vol. II, pp. 138-200.

<sup>219</sup> AAS, XV (1923), p. 49. Per le caratteristiche di apertura alla modernizzazione che Luciani sembra riconoscere come tratto caratterizzante a papa Ratti, si veda P. Luciani, *Un filo invisibile: la recezione di Pio XI nel clero italiano ante e post-guerra. Uno studio di caso*, in via di pubblicazione.

50.000 persone, ed invece se scrivo sul “Messaggero di S. Antonio” converso con un milione e mezzo di lettori<sup>220</sup>.

Inoltre a Venezia, attento alle qualità tecniche della stampa, Luciani cercò di trasformare il vecchio settimanale diocesano *La Voce di S. Marco* in una rivista nuova per impostazione, tecnica, stile giornalistico, sostituendola nel 1975 con *Gente Veneta*, la quale aveva l’ambizione di guardare oltre i confini lagunari, alla terraferma e, in prospettiva, a tutto il Veneto. L’operazione non ebbe un grande successo di pubblico, non ottenne gli effetti desiderati, ma ne uscì un periodico d’avanguardia nel suo genere.

Durante gli ultimi due anni della sua permanenza a Venezia, come vedremo, il patriarca seguì con estremo interesse i progetti o tentativi - anche solo abbozzati - per una televisione privata di ispirazione cristiana.

Una volta asceso al soglio pontificio, con i rappresentanti della stampa internazionale, il 1 settembre 1978, Luciani ebbe un colloquio pieno di empatia. La cosa non traspare dal discorso ufficiale, riportato da tutte le fonti, ma in realtà pronunciato parzialmente, e con molti interventi “a braccio” di Luciani<sup>221</sup>. Nel discorso realmente pronunciato, Luciani disse:

C’è stato il card. Messieux che a sua volta diceva: «Se venisse San Paolo farebbe il giornalista». Pier Verny de La Croix di Parigi: «No, eminenza. Se venisse San Paolo non farebbe soltanto il giornalista, farebbe il direttore della Reuter». Ma aggiungo io oggi: non solo il direttore della Reuter, ma oggi San Paolo andrebbe forse da Paolo Grassi, a domandargli un po’ di spazio alla televisione, oppure alla Nbc.<sup>222</sup>

Lo stile retorico e comunicativo scelto da Luciani, di cui abbiamo parlato, è quindi solo un esempio, a mio avviso, di apertura alla modernizzazione da parte del futuro Giovanni Paolo I. Che il *sermo humilis* di Luciani fosse moderno o meno, come abbiamo visto, è argomento sul quale si può certamente dibattere: si potrà dibattere anche sull’eventuale scarto fra l’idea di stampa cattolica moderna e la vera realtà che riuscì a realizzare su quella stampa cattolica Albino Luciani attraverso

---

<sup>220</sup> OO, vol. I, p. 228. Non concordiamo con Zambarbieri (in Vian 2010b, p. 311), secondo il quale *Illustrissimi* fu un espediente retorico al quale Luciani ricorse nel momento in cui per lui la comunicazione con clero e fedeli si era fatta più difficile: le lettere ai grandi del passato hanno infatti un precedente già nelle *Lettere a Penelope* scritte a Vittorio Veneto.

<sup>221</sup> Questo è un aspetto molto interessante dei brevi giorni di pontificato: le fonti filmiche riportano spesso discorsi dei quali non si trova traccia a livello ufficiale. Si parlò per questo già nel 1978 di un “censored pope” (Hebblethwaite 1978, p. 121).

<sup>222</sup> F. Ruozzi in Vian 2010a, pp. 509-560:539-540.

la sua attività di pubblicista, o la fondazione di Gente Veneta. Ma è certo che l'intento di Luciani fosse quello di "modernizzarsi", di svecchiare la propria predicazione, i propri mezzi e modi di evangelizzazione e catechesi.

Ultimo rilievo: la forma, si sa, veicolando dei contenuti, si fa essa stessa sostanza. E' quanto in sintesi sostiene O'Malley nel suo volume *Cosa è successo nel Vaticano II?*<sup>223</sup>: l'autore evidenzia come il Concilio si differenzi dai Concilii precedenti perché sostituì a un linguaggio normativo, giuridico tradizionale un linguaggio moderno, basato sulla persuasione e sull'invito. Un genere letterario che, facendosi "spirito del Concilio", ne influenzò i contenuti facendosi "espressione di valori" (p. 315). Come fa notare O'Malley (p. 13), infatti, se può essere facile utilizzare a livello teorico nuovi termini come 'carisma', 'dialogo', 'associazione', 'collaborazione', 'amicizia', il problema nasce quando i vescovi si trovano a dover attuare quelle parole nel governo quotidiano, dal momento che indicano uno stile completamente nuovo nell'esercizio dell'autorità.

In questo senso è possibile leggere il linguaggio di Luciani come un linguaggio che, cercando di farsi moderno, recepisce a livello teorico anche caratteristiche di contenuto di quella modernità, come l'accoglienza e il dialogo; un linguaggio che poi però pone grossi problemi, ad un rappresentante dell'istituzione, nella sua attuazione pratica, poiché implica un concetto di autorità decisamente diverso da quello dell'istituzione.

Pare plausibile che Luciani stesso leggesse in questo senso la sua consapevole ricerca stilistica. Già nel giugno del 1963, nel discorso in suffragio di Roncalli, disse:

L'idea di papa Giovanni, che più ha colpito il mio spirito, è questa: Ecclesia Christi lumen gentium! Anche nel famoso discorso di apertura del Concilio egli pensava al mondo: «Mi raccomando – aveva l'aria di dire nel suo latino ben curato – non desidero un Concilio-museo, che si limita a raccogliere e catalogare pezzi antichi; il Concilio deve essere fucina, che sforni dottrine immutate, ma in forme nuove, con spirito nuovo, in vista di nuovi bisogni. Oggi la Chiesa deve essere madre di tutti, benigna, paziente, piena di misericordia, anche verso i figli separati; la gran medicina di oggi deve essere la misericordia"». <sup>224</sup>

Luciani sembra collegare la forma del linguaggio (un linguaggio semplice e chiaro), con il contenuto (un contenuto fiducioso, ottimista) anche nel discorso che tenne il 4 settembre 1978 ai capi delle diverse Missioni speciali<sup>225</sup>. Rivolgendo loro una breve allocuzione in francese per ringraziarli della partecipazione alla cerimonia di inizio del suo pontificato, si rallegrò dell'attenzione che la vita e l'azione della Santa Sede riscuotevano nel mondo e ribadì l'intenzione

---

<sup>223</sup> J.E. O'Malley 2010.

<sup>224</sup> Albino Luciani, *Discorso del 6 giugno 1963 in suffragio di Giovanni XXIII*, Opera Omnia III, pp. 44-45.

<sup>225</sup> RDPV, LXIII(1978), pp. 298-299. Per il testo originale in francese, AAS, LXX(1978), pp. 738-739.

di ricalcare le orme del predecessore al servizio della giustizia, dello sviluppo, della pace. Poi aggiunte:

Niente di ciò che è veramente umano ci sarà estraneo. Certo, non abbiamo soluzioni miracolose per i grandi problemi mondiali. Tuttavia, possiamo portare qualcosa di veramente prezioso: uno spirito che aiuti a sciogliere questi problemi e li collochi nella dimensione essenziale, quella della carità universale e dell'apertura ai valori trascendenti, vale a dire l'apertura a Dio. Proveremo a svolgere questo servizio con un linguaggio semplice, chiaro, fiducioso.

Infine, paiono strettamente legati alla modernizzazione gli sforzi fatti da Luciani per dare alla CET e alla diocesi una configurazione strutturale e organizzativa moderna ed efficiente.

Cercherò di utilizzare questo modello interpretativo di apertura alla modernità quasi “inversamente proporzionale” all'apertura alla modernizzazione per analizzare la discrepanza fra le scelte pratiche di governo di Luciani e le posizioni assunte invece a livello teorico: vedremo come le parole – e i mezzi - che usa il patriarca di Venezia, per rifarsi a O'Malley e alla sua opera sul Vaticano II<sup>226</sup>, possano dimostrarsi estremamente “modernizzanti”, dialoganti, pastorali, conciliari, a fronte di scelte rigide e chiuse al confronto con la modernità quando essa scardini il tradizionale concetto di autorità.

---

<sup>226</sup> J.E. O'Malley 2010.

## **II.**

### **La biografia**

Albino Luciani<sup>1</sup> nacque il 17 ottobre 1912 a Canale d'Agordo, allora e fino al 1964 Forno di Canale, un piccolo villaggio di neanche mille anime situato sulle Dolomiti, in provincia di Belluno, a 976 metri di altezza sul livello del mare. La vita del paese, caratterizzata dal rigore dell'ambiente naturale e dall'alta mortalità infantile, era segnata dalla povertà diffusa e dall'emigrazione, aspetti significativi anche dell'infanzia di Albino Luciani.

Il padre, Giovanni Luciani, si era sposato una prima volta il 3 aprile del 1900 con Rosa Fiocco, deceduta sei anni dopo, e dal primo matrimonio aveva avuto tre figli, non sopravvissuti al primo mese di vita, e due figlie, entrambe sordomute; emigrante in vari paesi europei e in Argentina, socialista ma non anticlericale, Giovanni conobbe Bortola Tancon, profondamente religiosa, anche lei lontana dal paese per lavoro, a Venezia e la sposò in seconde nozze il 25 novembre 1911. Da quest'unione nacquero Albino, tre anni dopo Federico che non superò il primo anno di età, nel 1917 Edoardo al quale Albino fu sempre molto legato, e nel 1920 Antonia.

Albino fu battezzato in casa appena nato dalla levatrice, poiché il gracile aspetto aveva fatto dubitare della sua sopravvivenza; le cerimonie vennero poi supplite in chiesa il 19 ottobre 1912.

I difficili anni dell'infanzia, segnati anche dalle conseguenze della Grande Guerra, e il rapporto con la madre, che Luciani adulto ricorderà in maniera ricorrente e forse idealizzata, segnarono decisamente la formazione e il carattere di Albino. Su di esso influì anche la vitalità religiosa di Forno di Canale, principale e importante centro fra le parrocchie della zona; una vitalità religiosa caratterizzata dall'attività di formazione basata sul catechismo di Pio X e portata avanti sia per i fanciulli che per gli adulti dall'Azione Cattolica di Benedetto XV prima e di Pio XI poi.

Maestro indimenticato di Luciani fu, in questo contesto, don Filippo Carli, il parroco che avviò al seminario fra il 1919 e il 1934 quasi una ventina di giovani, fra i quali Albino; Carli, e con lui i preti di Canale che avevano preceduto Luciani e che lui aveva davanti come modelli, si pone su una linea di continuità con don Antonio della Lucia, la cui azione sociale – oltre alla passione per il catechismo - lo inserisce a pieno titolo in quella corrente della chiesa di fine Ottocento chiamata “il cattolicesimo sociale”; corrente nella quale i cattolici bresciani – fra i quali si formò Giovanni Battista Montini -, insieme a quelli veneti, furono protagonisti. A Carli va anche fatto risalire lo stile retorico scelto da Luciani, con l'utilizzo, riproposto per tutta la vita, di un linguaggio volutamente semplice, alieno da asperità, figurato, ricco di aneddoti ed esempi, adatto alla predicazione popolare.

---

<sup>1</sup> N.B. I dati per la presente biografia sono ricavati dalla letteratura su Luciani presentata nel capitolo precedente.



Albino entrò nel seminario minore di Feltre il 18 ottobre 1923 e passò al seminario maggiore di Belluno nel 1928. L'impianto formativo di questi seminari, come di tutti i seminari italiani prima del Concilio Vaticano II, si caratterizzava per l'impronta monastica data alla formazione, l'ascesi fatta di sacrificio e rinuncia e l'obbedienza assoluta ai propri superiori; per la chiusura al mondo esterno e il silenzio-assenso di fronte ai problemi politici<sup>2</sup>; per la centralizzazione culturale della chiesa e il culto della romanità, oltre all'incondizionata sottomissione al papa; per la centralità assegnata alla parrocchia e alla figura del parroco. L'evangelizzazione era affidata al catechismo come unico mezzo di formazione alla fede, a cui si aggiungevano pratiche devozionali ed esercizi di pietà.

Albino si formò quindi all'interno di quel vasto progetto restaurativo della cristianità che si era andato precisando nel corso dell'800 e di cui la periferia veneta fu pienamente partecipe, al riparo dai grandi dibattiti dei primi decenni del secolo. Tuttavia l'avversione alle idee di progresso e di evoluzione e al confronto positivo con la storia, portata avanti attraverso una manualistica fatta di schemi rigidi e di asserti incontrovertibili, ebbe forse qualche cedimento: Luciani ebbe infatti come guide nel seminario di Belluno e nel primo ministero pastorale sacerdoti come i fratelli Cappello e mons. Gaetano Masi, che erano stati allontanati anni prima dal seminario o dalla diocesi con accuse, strumentali o meno, di modernismo; e diede qualche preoccupazione ai formatori per le letture troppo libere. A questo proposito, è al periodo formativo del seminario che si deve far risalire la grande passione per la letteratura che caratterizzerà Albino per tutta la vita.

Per quanto riguarda il silenzio di fronte ai problemi politici, ci fu senz'altro una fascistizzazione del clero bellunese, ma Luciani stesso ricordava le critiche nette, anche se prudenti verso l'esterno, mosse dai professori del seminario al regime di Mussolini fin dall'assassinio di Matteotti; è riscontrabile quindi nella formazione una qualche forma di presa di distanza critica dal potere politico, seppur associata alla sottolineatura della priorità del religioso sul politico.

Fra i preti con i quali Albino ebbe consuetudine di vita in seminario o in parrocchia negli anni della formazione si segnalano personaggi eminenti nella storia della Chiesa del Novecento e figure tanto care alla devozione popolare da suscitare nella chiesa locale l'avviamento di processi di beatificazione: Sante e Felice Cappello, Domenico e Saba De Rocco, Valentino Feder, Roberto Busa e Romano Bottegal. Tuttavia, l'impressione che si ricava dall'analisi del periodo giovanile di Luciani, in confronto ad esempio con la formazione di un altro papa del Novecento come Giovanni Battista Montini, è di una grande ricchezza di relazioni per quanto riguarda Montini, e di una sostanziale povertà e solitudine nella fanciullezza e nella formazione di Luciani, che coltiva alcuni rapporti significativi e non molto di più. Se si è tentati quindi di far risalire agli anni giovanili

---

<sup>2</sup> Con il concordato venne eliminato anche il pericolo della leva militare, non più obbligatoria per i chierici: Luciani, di contro a quanto affermato da Hebblethwaite (1978, p. 91), non risulta infatti aver prestato il servizio militare.

l'attitudine inclusiva nelle relazioni che caratterizzerà Montini almeno fino all'inizio degli anni Settanta, Luciani, di contro, in un ambiente di montagna poco propenso all'esteriorizzazione dei sentimenti e in un seminario dove le amicizie particolari erano considerate un pericolo per l'anima, sembra evitare di intessere relazioni, quasi procedere in solitudine, con un'attitudine esclusiva e, forse, introversa che gli sarà di peso in particolare negli anni veneziani.

Albino, studente brillante, affascinato dall'esperienza missionaria e dalla consacrazione religiosa, venne ordinato prete il 7 luglio 1935; seguirono poi gli unici due anni in cui Luciani ha fatto esperienza di cura d'anime, come vicario cooperatore prima a Forno di Canale e poi ad Agordo, per volontà del nuovo arcidiacono mons. Luigi Cappello fratello di padre Felice. Ad Agordo Albino conobbe la povertà e il disagio dei minatori che lavoravano nelle locali miniere di Val Imperina, insegnò religione nel locale Istituto Tecnico Industriale Minerario, aderì alla spiritualità sacerdotale dell'Unione Apostolica del Clero e fu nominato membro della commissione che interrogò le presunte veggenti di Voltago. Nelle vicende di questi due anni è possibile ravvisare due aspetti della formazione di Luciani fondamentali per capire molte scelte successive: la spiritualità di allontanamento dal mondo e l'obbedienza piena e immediata alla volontà dei superiori, intesa secondo la dottrina tradizionale come espressione della volontà di Dio.

Nel luglio 1937 il nuovo rettore del seminario di Belluno mons. Santin lo volle Vicerettore, incarico che ricoprì fino al 1947, insegnandovi anche, fino al 1958, un ampio ventaglio di materie dalla dogmatica e la storia civile, al diritto canonico, alla filosofia, alla storia dell'arte sacra, alla patristica, all'eloquenza, alla liturgia, alla pastorale, all'amministrazione e alla catechetica. Questi dieci anni, particolarmente delicati e cruenti per la vita del Paese, videro Luciani intervenire nelle questioni drammatiche che segnarono la fine del Regime fascista e la guerra civile solo in due occasioni, una prima volta per difendere la vita di civili da un sommario processo partigiano, una seconda a fianco del vescovo Girolamo Bortignon nella famosa benedizione dei partigiani impiccati in piazza per rappresaglia. Dopo la guerra Albino sostenne in modo attivo i Comitati Civici geddiani.

I dieci anni da vicerettore furono caratterizzati in primo luogo dallo studio, legato all'insegnamento ma anche all'iscrizione alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, presso la quale Luciani conseguì la licenza in teologia il 16 ottobre 1942 e discusse la laurea in teologia sull'origine dell'anima umana in Antonio Rosmini nel febbraio del 1947. L'esperienza universitaria non fu per Luciani occasione di apertura, di incontri e di relazioni, avendo egli ottenuto la dispensa dalla frequenza a causa degli impegni assunti in seminario.

In secondo luogo, i dieci anni furono caratterizzati dall'impegno come educatore, segnati dalla riproposizione della formazione tradizionale ma con qualche cauto tentativo di apertura, ad esempio

per quanto riguarda l'utilizzo di mezzi moderni come il cineforum, la lettura dei quotidiani, un approccio pedagogico più attento alla persona. Frutto di questo appassionato e continuo impegno educativo fu la pubblicazione della *Ratio Studiorum* dei seminari di Belluno e Feltre nel 1946, basata su un Regolamento per gli Studi di consacrati regolari: Luciani ebbe un ruolo principale nella elaborazione finale del regolamento sotto la direzione del rettore Santin e del vescovo Bortignon.

Fu verosimilmente l'impegno come vicerettore che gli fruttò la stima di mons. Bortignon, il quale lo nominò nel 1945 membro dell'Ufficio per la censura della stampa, nel 1947 pro-cancelliere e segretario del Sinodo Diocesano, nel 1948 direttore dell'Ufficio Catechistico Diocesano, nel 1949 pro-delegato vescovile e assistente della Gioventù Femminile di AC, e lo propose per la nomina a cameriere segreto soprannumerario di Sua Santità, titolo che gli fu concesso il 16 dicembre 1947.

Nel 1948 Luciani pubblicò la sua opera prima, la *Catechetica in briciole*, un libretto destinato ai catechisti delle scuole parrocchiali: il libretto è una sintesi di venti anni di impegno pedagogico cattolico in ambito catechistico nello sforzo di recepire le nuove istanze attivistiche, ma anche marcare la continuità da Pio X a Pio XII. L'opera indica tre grandi prospettive di azione catechistica (il catechismo parrocchiale, l'insegnamento scolastico, l'opera formativa dell'AC) e si presenta come lo stampo della chiesa di Pio XI nella formazione di Albino Luciani, il quale continuò anche in seguito e per tutta la vita, di fronte a una secolarizzazione dalle caratteristiche ben diverse, a ritenere la catechesi fondamentale per frenare le spinte secolarizzanti della società. Il libretto contiene anche *in nuce* le scelte stilistiche e retoriche operate poi da Luciani vescovo, patriarca e papa sia nella produzione omiletica che in quella più propriamente pubblicistica.

Agli anni bellunesi vanno fatti risalire l'incontro e la stima con i due artefici della carriera ecclesiastica di Luciani, mons. Bortignon e mons. Muccin. Sotto la guida e al servizio di mons. Muccin Luciani operò i successivi dieci anni a Belluno, nei quali, ancora vivendo e insegnando in seminario, ricoprì incarichi sempre più importanti: Muccin lo volle nel 1949 pro-vicario generale, nel 1954 vicario generale e nel '56 canonico della cattedrale di Belluno e responsabile del Congresso Eucaristico Diocesano. Fra '53 e '54 Albino incontrò anche due volte Angelo Roncalli neo patriarca di Venezia grazie agli incarichi ricoperti in diocesi di Belluno-Feltre.

Furono Bortignon e Muccin che sostennero la sua candidatura a vescovo di Vittorio Veneto<sup>3</sup> e che lo consacrarono a Roma, assieme a Giovanni XXIII, il 27 dicembre 1958.

L'episcopato cenedese, all'insegna della continuità burocratico-amministrativa (riproposta poi anche a Venezia e a Roma) ritoccata per attuare il concilio e all'insegna dell'impegno per la

---

<sup>3</sup> Non risulta né provato né verosimile quanto affermato da Nicola Scopelliti in Donazzon (2009, pp. 15-16) che Luciani abbia rifiutato per due volte la carica vescovile; risulta invece più probabile e parzialmente dimostrato che in almeno un'occasione precedente la proposta di Bortignon e Muccin sia stata valutata negativamente. Forse Scopelliti confonde un altro aspetto, del quale però non abbiamo riscontri documentari: le dimissioni rassegnate da Luciani al papa due volte durante lo scandalo del caso Antoniutti.

riqualificazione culturale e spirituale del clero, proposta sia prima che dopo il Concilio, fu caratterizzato da tre aspetti: la partecipazione al concilio, la sua prima attuazione in diocesi e il progressivo rafforzarsi della figura di Luciani come figura di riferimento fra i vescovi del Triveneto, soprattutto in campo teologico, e fra i vescovi della CEI.

In primo luogo, per quanto riguarda la partecipazione al Vaticano II, Luciani, che presenziò a tutte le sessioni, propose nella fase preparatoria un *votum* tradizionale, ma con una attenzione specifica per i problemi legati alla morale sessuale. L'assise conciliare fu poi occasione, oltre che di confronti e relazioni per lui inediti, anche di revisione della propria formazione teologica: Luciani studiò i documenti delle commissioni, le proposte, le riscritture e seguì con interesse lo sviluppo dell'ecclesiologia e le elaborazioni conciliari su mariologia, liturgia, missionarietà e ruolo del laicato; affrontò con perplessità la tematica della libertà religiosa e colse forse per la prima volta la problematica ecumenica, anche se interpretandola ancora in chiave unionistica. Suggerì, senza ottenere ascolto, allo stesso presidente della CEI card. Siri di invitare i teologi d'oltralpe negli incontri dell'episcopato italiano. Non prese mai la parola nell'aula conciliare, ma depositò un intervento scritto a favore della collegialità episcopale e presentò ai vescovi italiani, fuori dell'aula conciliare, il capitolo VIII della *Lumen gentium* (sulla figura di Maria nella Chiesa), esprimendo un parere positivo.

In secondo luogo, per quanto concerne l'attuazione del Concilio, Luciani ne fu un entusiasta sostenitore negli anni cenedesi, suggerendo però gradualità e moderazione nell'applicazione dei dettami conciliari. Fu netto il suo impegno per il passaggio dalla liturgia in latino a quella in italiano, nonostante nel *votum* preparatorio avesse espresso parere favorevole al mantenimento del latino (pur auspicando concessioni alla "sana modernità"). In un'ottica di corresponsabilità e collegialità sia all'interno del clero diocesano sia nei confronti dei laici cattolici, attuò gli organismi diocesani elettivi previsti dal Concilio convocando per la prima volta nel 1966 il consiglio presbiterale diocesano e nel 1967 il consiglio pastorale diocesano; organismi di cui accettò le posizioni anche quando non concordavano con la sua. Nuovi uffici e commissioni voluti dal concilio integrarono poi la struttura esistente: Luciani istituì le commissioni diocesane per lo studio della situazione economica del clero, per la cultura teologica, per la pastorale del mondo del lavoro, la commissione missionaria e ristrutturò la commissione liturgica; già nel 1961 volle la Società Biblica diocesana e l'Associazione *Ut unum sint*. Diede un nuovo e costante impulso alle missioni attraverso l'invio di sacerdoti *fidei donum* in Africa in un'ottica di rispetto delle prerogative del clero/episcopato locale. Il suo primo impegno risultò sempre di carattere pastorale: in uno scarto evidente con il giornale diocesano, infatti, la sfera politica e le problematiche ad essa connesse furono solo raramente oggetto di discorsi o notificazioni e il problema dei movimenti materialisti, *in*

*primis* il comunismo, pur rimanendo una questione aperta con cui confrontarsi, non diventò come in altri episcopati coevi la spiegazione della laicizzazione e di tutti i mali moderni; l'omiletica stessa si presenta priva di toni allarmistici e sovraesposti tipici di altri vescovi del triveneto. Per quanto riguarda il tema della famiglia, divenuto centrale alla fine degli anni Sessanta con l'accendersi del dibattito sul divorzio, Luciani auspicò la riforma del diritto di famiglia in senso maggiormente favorevole alla condizione femminile e aprì alla possibilità di un qualche riconoscimento anche delle coppie di fatto per tutelare patrimonio e figli.

In terzo luogo, il vescovo di Vittorio Veneto assunse progressivamente negli anni Sessanta per i vescovi del Triveneto il ruolo di teologo con il quale confrontarsi di fronte alla necessità di prendere posizioni a livello locale o nazionale; e risale agli anni cenedesi anche la progressiva entrata di Luciani negli ambiti ecclesiali nazionali. Già nell'ottobre del 1962 il patriarca Urbani si consigliò con lui in vista della riunione della CEI sull'analisi degli schemi conciliari. Nel '67 Luciani tenne ai vescovi della CET una relazione sui rapporti tra cultura teologica e spiritualità che poi influì sulla relazione finale *De opinionibus periculosis hodiernis necnon de atheismo* che la CEI preparò in vista del Sinodo dei Vescovi dell'autunno 1967; nel febbraio 1968 il vescovo di Vittorio Veneto prese per la prima volta la parola in CEI e preparò la relazione che le conferenze episcopali del Triveneto e della Lombardia, riunite, inoltrarono all'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi. Nel 1969 l'Assemblea ordinaria della CEI lo elesse membro della Commissione per la Dottrina della fede e la catechesi (assieme a un uomo come Enrico Bartoletti<sup>4</sup>, uomo di fiducia di Paolo VI e che avrà un peso fondamentale nella vita della CEI degli anni Settanta), e membro del Comitato deputato agli emendamenti del nuovo statuto.

Nel 1968 fu lui il vescovo incaricato dalla CET di stendere una relazione da inviare a Paolo VI sulla delicata questione della regolamentazione delle nascite: sentito il parere di esperti laici e religiosi, l'equilibrata relazione finale redatta da Luciani, che rappresentava il parere dell'episcopato triveneto sulla questione e che si dice sia stata apprezzata da Montini, sembra aprisse cautamente all'utilizzo dei contraccettivi, in determinate situazioni e a determinate condizioni, e auspicasse un continuo aggiornamento della morale cattolica alla luce dei progressi delle varie scienze. Posizione che lo stesso Montini incaricò di vagliare al card. Colombo in un incontro con i vescovi del Triveneto.

In seguito alla pubblicazione dell'*Humanae vitae*, tuttavia, pur ammettendo la sua diversità di pensiero ed auspicando che l'enciclica non rappresentasse un pronunciamento definitivo, Luciani si mostrò pienamente obbediente alle direttive papali e richiamò con fermezza clero e laici al loro rispetto. Anche a Vittorio Veneto Luciani non si allontanò, quindi, dai presupposti fondamentali

---

<sup>4</sup> E poi Carlo Colombo, Luigi Carli, Armando Fares, Ferdinando Lambruschini, Carlo Maccari, Giuseppe Almici, Gilberto Baroni.

della sua formazione e della sua azione pastorale: l'obbedienza ai superiori spinta fino all'abnegazione e l'accoglienza integrale del magistero papale, caratteristiche che lo resero un vescovo su cui Paolo VI poté sempre di più contare. Non a caso, nel 1966 Luciani entrò nella terna vagliata da Paolo VI per designare il vescovo coadiutore a Bologna, che poi risultò Poma.

L'intransigenza di Luciani di fronte al tema dell'obbedienza risulta chiara nel confronto fra le scelte di Luciani in due momenti di crisi episcopale, il caso Antoniutti del 1962 e il caso Montaner del 1968, accomunati dal fatto di essere stati entrambi motivo di scontro fra la stampa cattolica e la stampa comunista. Nel caso Antoniutti, che vide il direttore dell'ufficio amministrativo diocesano e il parroco di S. Polo di Piave implicati in una vicenda finanziaria poco chiara, per un ammanco totale dalle casse della diocesi di duecentocinquanta milioni di lire prelevati dai risparmi di contadini, parroci, parrocchie e piccoli risparmiatori, Luciani si mosse con controllo e moderazione: vendette beni diocesani per risarcire i fedeli truffati pur non essendovi tenuto in termini di legge, riconfermò l'autorità vescovile circa la gestione dei beni ecclesiastici e chiese compassione, nonostante tutto, per i due sacerdoti deferiti alla Santa Sede e destituiti. Nel secondo caso, invece, che si inserisce nella contingenza storica delle contestazioni antiautoritarie del '68, e che forse chiama maggiormente in causa anche per sua natura il principio dell'obbedienza ecclesiale, Luciani tiene una linea più rigida e meno disposta al dialogo: arriva infatti ad una rottura così definitiva con quella parte della comunità parrocchiale di Montaner che chiedeva un maggior peso nelle decisioni sulla successione del parroco, da causare una conversione di massa all'ortodossia.

Questo irrigidirsi del prudente riformatore montiniano negli atti e nei toni durante l'ultima parte dell'episcopato cenedese va di pari passo con l'irrigidirsi della temperie socio-politica e delle polemiche intra ed extra ecclesiali del momento, e caratterizza poi di fatto anche il percorso veneziano degli anni Settanta, di fronte ad una società ancora più polarizzata e complessa.

Luciani prese possesso della diocesi lagunare l'8 febbraio 1970, con una scelta di povertà e semplicità per quanto riguarda la tradizionale e maestosa cerimonia di ingresso in diocesi; questa scelta di povertà personale e istituzionale e l'attenzione per una più equa distribuzione delle risorse a livello planetario vennero riconfermate da Luciani negli otto anni successivi, anche dopo l'elezione a pontefice, ma sempre distinte da una presa di posizione a favore della "chiesa dei poveri" immaginata dai sostenitori più radicali del Concilio e, ancor di più, della teologia della liberazione. L'episcopato veneziano si caratterizza infatti per la ricerca di una via mediana di attuazione del Concilio, sulla base della fedeltà ed obbedienza assoluta al magistero petrino e di una personale sintonia con Giovanni Battista Montini ben rappresentata dalla pubblica consegna della stola papale da parte del papa al patriarca di Venezia nel 1972 durante la visita alla diocesi lagunare.

Questa ricerca di moderazione e prudenza portò a situazioni di incomprensione e disagio del patriarca sia verso le posizioni più progressiste, e quindi con i gruppi di base, il movimento del dissenso, i gruppi giovanili, i preti operai, la teologia ecumenica, le parrocchie dell'area mestrina più sollecitate dai cambiamenti sociali ed economici, che verso le istanze più conservatrici, portate avanti da gruppi tradizionalisti come i lefebvriani, ma anche da diversi parroci del centro storico e da parte del clero e della curia veneziani. Le criticità più esplicite, che ebbero rilevanza anche nazionale, si presentano tuttavia solo formalmente come divergenze sull'attuazione del Concilio, mentre hanno radice in conflitti d'autorità nei quali Luciani ribadì il principio dell'obbedienza e della disciplina all'interno della Chiesa; lo stesso principio venne riproposto dal patriarca in maniera quasi ossessiva nella produzione omiletica, tanto che l'autonomia del singolo di fronte all'autorità costituita (declinata per i vari ambiti e situazioni contingenti come autonomia del carisma di fronte all'istituzione, dei teologi di fronte al magistero, del laico di fronte al clero ecc.) sembra giudicata dal patriarca di Venezia come il portato più pericoloso della modernità. Una modernità della quale Luciani intravide tuttavia anche gli aspetti positivi, in vista di una maggiore autenticità della fede, e dei cui strumenti si servì per l'evangelizzazione: il frutto forse più conosciuto della sua apertura ai mezzi di comunicazione moderni fu la collaborazione con il Messaggero di Sant'Antonio, dalla quale nacque nel 1976 il suo secondo libro *Illustrissimi. Lettere ai Grandi del passato*. Ma non va dimenticato lo sforzo per la promozione di un nuovo e moderno settimanale diocesano, *Gente Veneta*, e per la costituzione di una televisione cattolica regionale.

Per quanto riguarda l'obbedienza, l'episodio del referendum sul divorzio, che acuì e rese palese lo scontro fra le varie anime della chiesa veneziana e portò alla dura presa di posizione del patriarca con le forzate dimissioni nel 1974 dell'assistente della FUCI, non rimpiazzato, e con lo scioglimento del Centro studentesco di S. Trovaso, segnò non una discontinuità all'interno dell'episcopato veneziano, ma fu espressione esplicita e radicale di orientamenti precedenti. La radicalizzazione dello scontro ideologico in atto nella società e l'elevazione al cardinalato del 5 marzo 1973 spiegano la progressiva chiusura di Luciani "in difesa della fede" nella seconda metà degli anni Settanta.

Nella ricerca di una via mediana, l'episcopato veneziano alternò lo sguardo positivo verso il dialogo ecumenico e l'ottica tradizionale nei confronti delle altre confessioni cristiane; un'attenzione non comune per i temi sociali e i problemi del mondo del lavoro, con una visione paternalistica e di accettazione dello *status quo* per quanto concerne i rapporti di potere; una presa di distanza dalla collateralità con il partito cattolico e dall'intervento in ambito politico, ma anche la riproposizione decisa dell'inconciliabilità tra cristianesimo e marxismo e della necessità dell'unità fra i cattolici; una valorizzazione degli organismi collegiali di gestione della diocesi, come anche una visione

ecclesiologica fortemente gerarchica, con i laici in una posizione comunque subordinata al clero anche nella lettura della Bibbia. Significativa in questo senso fu la non partecipazione al primo Convegno ecclesiale di Roma del 1976 su *Evangelizzazione e promozione umana*. Ma altrettanto significativa la nomina di tre vicari episcopali il 27 luglio 1978.

Le vicende relative alla chiesa locale raccontano tuttavia solo una piccola parte dell'episcopato veneziano lucianne, che si giocò soprattutto su fronti più ampi.

Innanzitutto, Luciani operò come presidente della CET, sostenuto dal segretario mons. Bortignon, per assicurare un funzionamento efficiente, stabile, collegiale alla conferenza episcopale stessa, portando a termine una strutturazione e un'organizzazione solo abbozzate dal predecessore Urbani. La CET di Luciani, sulla scia di quella di Urbani, svolse un'opera che non si fermava all'ambito regionale e divenne negli anni Settanta sempre più affidabile, autorevole e significativa all'interno del panorama ecclesiale nazionale. Su mandato della CET nel 1972 Luciani cercò di intervenire, con un'azione che non si rivelò risolutiva, nella questione della vendita della Banca Cattolica del Veneto al Banco Ambrosiano da parte dello IOR di Marcinkus, operazione finanziaria poco chiara nella quale i vescovi del Triveneto non erano stati neppure consultati; la contromisura adottata da Luciani e dall'intero episcopato veneto fu il passaggio come banca di riferimento al Banco di S. Marco.

In secondo luogo, Luciani ebbe incarichi sempre più rilevanti a livello nazionale: come presidente della CET, fece parte del Consiglio Permanente della CEI dal 1970 al 1978; cosa non comune, partecipò a ben tre Assemblee del Sinodo dei vescovi, nel 1971 su designazione papale, nel 1974 e nel 1977 in seguito all'elezione da parte dei vescovi della CEI; fu vicepresidente della CEI dal giugno 1972 al giugno 1975, incarico dal quale chiese a più riprese di essere esonerato a causa delle difficoltà nella gestione della diocesi veneziana, rifiutando infine di esservi riconfermato nel '76; come vicepresidente, presiedette il Comitato di Amministrazione della CEI; secondo autorevoli indiscrezioni, sfiorò per ben due volte la stessa presidenza della CEI; il 30 settembre 1975 fu nominato membro della Congregazione per i Sacramenti e il Culto Divino, insieme, fra gli altri, ai card. Paulo Evaristo Arns, Pericle Felici e Karol Wojtyła; il 10 settembre 1976 fu inviato a Split in Jugoslavia come rappresentante ufficiale dei vescovi italiani durante le celebrazioni per il millennio del primo santuario mariano croato. La sua fedeltà al magistero di Paolo VI lo pose dunque come un tassello importante dell'opera di montinizzazione della CEI che caratterizzò gli anni Settanta.

Infine, oltre alle esperienze sinodali, il prestigio e la centralità della sede metropolitana veneziana, assieme con la vicinanza personale agli emigranti italiani, permisero a Luciani di intessere relazioni internazionali, in particolare con episcopati europei, sudamericani e africani, che si rivelarono forse



decisive durante il conclave del 1978. Nonostante Luciani fosse uscito dall'Europa unicamente due volte per viaggi pastorali (nel 1966 in Burundi e nel 1975 in Brasile).

Eletto Sommo Pontefice con il nome di Giovanni Paolo I il 26 agosto 1978, dopo un conclave breve (al quarto scrutinio), iniziò solennemente il pontificato il 3 settembre 1978 e prese possesso della basilica di S. Giovanni in Laterano il 23 settembre 1978.

Il pontificato si caratterizzò fin da subito per le scelte di povertà e semplificazione dell'ufficio papale da tutti quei segni che ricordavano un potere temporale e non spirituale: abolì l'incoronazione, il *plurale maiestatis*, rinunciò alla tiara e al trono, accettò la sedia gestatoria solo per venire incontro alle esigenze del pubblico e volle iniziare il pontificato con una messa. Le scelte comunicative di Giovanni Paolo I, con un eloquio semplice e dimesso, figurato, colloquiale, ricco di aneddoti e immagini, rappresentarono inoltre una svolta decisiva per il pontificato romano di fine Novecento, abituato all'eloquenza sacrale e austera, oltre che elevata nel registro, di Paolo VI; e crearono reazioni opposte, dallo sconcerto della curia romana all'entusiasmo popolare.

Accanto alla riproposizione dell'insegnamento sul primato del papa, Giovanni Paolo I manifestò la convinta adesione alla dottrina del Vaticano II sul collegio episcopale, nei discorsi, ma anche con ripetute richieste non formali di collaborazione nel governo della chiesa ai vescovi e con l'intenzione di istituire un consiglio dei vescovi rappresentativi delle chiese mondiali che avrebbero dovuto collaborare con il papa per la soluzione di problemi di carattere straordinario.

Il discorso programmatico del 27 agosto contiene una inaspettata centralità del tema ecumenico e interreligioso, la volontà di proseguire lo sforzo di evangelizzazione e l'attuazione mediana del Vaticano II sulle orme del predecessore, il richiamo alla pace, oltre alla riproposizione della necessità della disciplina e dell'unità all'interno della Chiesa.

Morì improvvisamente nella notte del 28 settembre 1978, in circostanze non ancora ben chiarite ma probabilmente per infarto cardiocircolatorio, dopo soli 33 giorni di pontificato.

**III.**  
**Contro il «Concilio immaginario»,  
il tentativo di trovare una via mediana**

Gli anni '60-'70 sono in America settentrionale e in Europa gli anni della contestazione; nell'emisfero australe, sono gli anni della decolonizzazione e dell'autocoscienza del cosiddetto terzo Mondo; nella Chiesa, sono gli anni che ruotano attorno al Concilio Vaticano II e alla sua applicazione.

Il grande tema che sottintende a qualsivoglia analisi riguardante la chiesa del post-concilio è dunque quello dell'ermeneutica del Concilio, cioè del significato dell'assemblea conciliare nella storia della Chiesa cattolica e dell'interpretazione dei suoi testi<sup>1</sup>. Fin dall'immediato post-concilio, negli anni Sessanta e Settanta, si fece viva infatti la discussione su come attuare il Vaticano II e, in ultima analisi, su come interpretarlo, se alla luce unicamente dei testi prodotti - spesso interlocutori e non definitivi, che si prestano nelle loro varie parti a molteplici letture<sup>2</sup> - o del cosiddetto "spirito" del Concilio - rappresentato dal dibattito conciliare, dai conflitti interni al concilio, dall'opposizione fra curia ed episcopato mondiale, fra minoranza conservatrice e maggioranza progressista, dal Concilio come "evento storico". Come ben ha dimostrato Giovanni Miccoli, il caso Lefebvre è stato solo "la prova provata"<sup>3</sup> dello scontro fra le due parti contrapposte. Il problema nasce dal fatto che il Vaticano II, pur caratterizzandosi per l'apertura alla civiltà moderna, non trovò il coraggio di sciogliere fino in fondo il nodo del rapporto con la tradizione<sup>4</sup>.

Tuttavia, a rendere esplicito il problema della "corretta interpretazione", a categorizzarlo fra ermeneutica della continuità<sup>5</sup>, della discontinuità<sup>6</sup> e della riforma<sup>7</sup>, fu il *Rapporto sulla fede* di

---

<sup>1</sup> Per una rassegna bibliografica sull'ermeneutica del Concilio, al di là delle posizioni degli autori, si vedano: Massimo Faggioli, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2013; Agostino Marchetto, *Prospettive ermeneutiche conciliari*. In *La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II*. Atti del Convegno Venezia 9-10 marzo 2012, «Marcianum» VIII(2012), pp. 289-310; Francesco Saverio Venuto, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità?*. Torino: Effatà Editrice 2011 (che riflette anche sulla pluralità degli "agenti della recezione" e sul ruolo da essi giocato nel dibattito ermeneutico). Per l'inserimento del Vaticano II in una più ampia storia dei concili, cfr. Annibale Zambarbieri, *I concili del Vaticano*. Cinisello Balsamo: San Paolo 1995. Per una rassegna sulle fonti per la ricostruzione storica della vicenda conciliare, si vedano M. Faggioli e G. Turbanti (eds.), *Il concilio inedito. Fonti del Vaticano II*. Bologna: il Mulino 2001 e M. T. Fattori, *Per una ricostruzione della partecipazione italiana al Concilio Vaticano II. Una mappa delle fonti "personali"*. In «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 49/1 (1995), pp. 103-125. Per una ricognizione sulla stagione che precede il Concilio, da non intendersi come separata o contrapposta al Concilio stesso, si veda A. Giovagnoli, *La vitalità del cattolicesimo preconciliare*. In *Storia del Cristianesimo 1878-2005*, 4, *I cattolici e il dopoguerra*. Milano: San Paolo 1991, V-VIII.

<sup>2</sup> I documenti conciliari riuniscono spesso una "pluralità di posizioni, non sempre rese omogenee" e spesso si presentano come giustapposizione, e non mediazione, fra opposte posizioni (cfr. Vian 2013a); sulla stessa linea Fouilloux (2001 pp. 79-80) e, prendendo come spunto esemplificativo la *Lumen Gentium*, Antonio Acerbi (*Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*. Bologna: Dehoniane 1975). La linea ermeneutica della riforma di cui parleremo a breve, che in ultima analisi sottolinea la sostanziale continuità con il magistero precedente ed è stata promossa da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI con enfasi crescente, si è sviluppata anche in forza della reale ambiguità di alcuni testi conciliari. A causa di questa ambiguità Vian (*Vatican II in the conflict of interpretations*. «Annali di Scienze Religiose» 6(2013), pp. 173-188: 183), dopo aver dimostrato l'inequivocabile discontinuità del Vaticano II con la tradizione precedente, afferma che non è possibile parlare tuttavia di "svolta epocale" come fanno Alberigo e la scuola bolognese.

<sup>3</sup> Miccoli 2011, pp. 5-6.

<sup>4</sup> Vian 2008.

<sup>5</sup> Marchetto 2005; M.L. Lamb, M. Levering (eds), *Vatican II: Renewal within Tradition*. New York: Oxford University Press 2008.

Joseph Ratzinger del 1985<sup>6</sup>, teso a favorire la riconciliazione con i lefebvriani. E segnato dal tentativo di riprendere i contatti fra Vaticano e Fraternità di San Pio X, congelati dopo lo scisma del 1988, fu anche il nuovo affondo sull'ermeneutica conciliare dopo il 2005; non a caso, seguirono il discorso tenuto da papa Benedetto XVI ai membri della Curia il 22 dicembre 2005<sup>9</sup> - discorso che riproponeva termini e linee di lettura simili a quelli già esposti negli anni Ottanta – due gesti di apertura nei confronti dei lefebvriani: il *motu proprio Summorum pontificum* (2007) e la revoca delle scomuniche alla Fraternità (2009)<sup>10</sup>.

Il tentativo di Ratzinger e dei sostenitori dell'ermeneutica della riforma aveva forse come scopo principale una lettura più armoniosa e consensuale del processo conciliare, ma porta su di sé il sospetto di una volontà di “neutralizzazione” del concilio; il chiaro intento di ricomprensione e riavvicinamento ai gruppi tradizionalisti scismatici, inoltre, ha contribuito ad una lettura divisoria e

---

<sup>6</sup> La bibliografia sul tema è vastissima. Solo a titolo esemplificativo, rimandiamo per l'ermeneutica della discontinuità a Giuseppe Alberigo (*Storia del Concilio Vaticano II*. Edizione italiana a cura di Alberto Melloni. Bologna: Il Mulino; Leuven: Peeters 1995-2001, cinque volumi; *Breve storia del concilio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino 2005; *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino 2009) e alla scuola bolognese. Si vedano anche Andrea Tornielli, *Paolo VI. L'audacia di un Papa*. Milano: Mondadori 2009; Marco Roncalli, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli. Una vita nella storia*. Mondadori: Milano 2006; Alberto Melloni, *Papa Giovanni, un cristiano e il suo Concilio*. Torino, Einaudi 2009; K. Ganzer, G. Alberigo e A. Melloni (eds.), *The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II*. Turnhout: Brepols 2010. Marie-Dominique Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, in *Un concile pour notre temps*, a cura di Jean-Pierre Dubois-Dumée et al. Parigi: Cerf 1961, pp. 59-87 (il testo è stato da poco riedito a cura di Mauro Pesce, *La fine dell'era costantiniana*. Brescia: Morcelliana 2013). Vian 2008b e 2013 evidenzia l'innovatività dell'approccio conciliare fra Chiesa e modernità, nel passaggio da un metodo deduttivo a uno induttivo, e sottolinea il cambiamento, oltre che nella liturgia e nell'esegesi, anche sul tema dell'ecumenismo, dei rapporti con gli ebrei, della sinodalità nella Chiesa, dell'ecclesiologia, del rapporto fra ricerca scientifica e teologica, nonostante spesso “le definizioni del Concilio rimasero più espressione di potenziali cambiamenti che di effettive realizzazioni” e nonostante la transizione iniziata con il Concilio non sia giunta a una sintesi compiuta. Si situa in questa linea anche O'Malley (2010), il cui intento tuttavia è dimostrare la discontinuità proprio a partire dai testi, cioè dall'analisi dello stile comunicativo utilizzato dai padri conciliari nei documenti prodotti (da un modello normativo a un modello epidittico). Paradossalmente, la tesi della discontinuità non è sostenuta solo da parte “progressista”, ma concordano con la tesi della discontinuità anche i tradizionalisti e i più fervidi nemici del Concilio (cfr. De Mattei 2010; Brunero Gherardini, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*. Frigento: Casa Mariana Editrice 2009).

<sup>7</sup> Per quanto concerne l'ermeneutica della riforma, si veda J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*. Milano: San Paolo Edizioni 1985. Secondo la prospettiva del futuro Benedetto XVI, al tempo del concilio tre grandi questioni attendevano una risposta: la relazione tra scienza-fede, la relazione tra Chiesa e Stato moderno, il pluralismo religioso. A tutte il concilio diede una risposta che conteneva una certa forma di discontinuità, ma senza abbandonare la continuità dei principi: secondo Ratzinger la vera riforma sarebbe proprio in quest'insieme di continuità e discontinuità a diversi livelli. Si veda anche Pietro Cantoni, *Riforma nella continuità. Vaticano II e anticonciliarismo*. Milano: Sugarco 2011.

<sup>8</sup> Il 1985, con il convegno ecclesiale italiano di Loreto e il sinodo episcopale voluto da Giovanni Paolo II per celebrare i vent'anni dalla chiusura del Concilio, fu anche secondo Turbanti (2011) il momento nel quale si passò dalla contesa sull'applicazione del Vaticano II al dibattito sulla sua corretta interpretazione.

<sup>9</sup> La questione dell'ermeneutica della continuità venne ribadita da Benedetto XVI anche in un pronunciamento ufficiale com'è la *Caritas in veritate*, un'enciclica sociale, nella quale al par. 12 si parla della corretta interpretazione del Concilio.

<sup>10</sup> Per una snella ricostruzione del dibattito sull'ermeneutica conciliare dal 1985 in poi rimandiamo a Gilles Routhier, *Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia. II*. «La Rivista del Clero Italiano», anno XCII, 11(2011), pp. 744-759 e 827-841.

polemica anche di questo tentativo ratzingeriano malriuscito<sup>11</sup>, e ne è nato un vero e proprio conflitto delle interpretazioni che si è radicalizzato negli ultimi anni<sup>12</sup>. Come ha fatto notare Giovanni Vian (2013b, p. 187), infatti, che una larga parte del magistero ecclesiastico, sotto la guida dei Papi, abbia optato per un certo tipo di interpretazione del Vaticano II, è certamente un fatto degno di nota e può certamente contribuire alla stabilizzazione di una data ermeneutica del Vaticano II; non può però diventare il criterio assoluto per l'interpretazione storiografica del Vaticano II, che rimane quindi aperta<sup>13</sup>.

Gli anni veneziani di Luciani che andremo a studiare sono anni in cui il dibattito *intra* ed *extra* ecclesiale sull'attuazione del concilio era aperto e conflittuale, ma non aveva ancora elaborato delle categorie concettuali che aiutassero i vari interlocutori a confrontarsi sullo stesso piano. Questo implicò, a mio parere, un aggravio di personalizzazione e drammaticità del dibattito, unitamente al fatto che le scelte collegate all'interpretazione conciliare si intrecciarono, in quella temperie, con le biografie dei singoli e dei gruppi, che vissero quindi "l'ermeneutica conciliare" prima che come dibattito teorico, sulla propria pelle come scelte di vita. Inoltre, le strette connessioni fra dinamiche ecclesiali e dinamiche politiche che caratterizzarono gli anni Settanta facevano sì che ogni discorso sull'attuazione del concilio si trasformasse, come vedremo, in una polarizzazione ideologica<sup>14</sup>: così che il patriarca in molti suoi discorsi comincia con il parlare del Concilio, passa al dissenso ecclesiale e finisce con il polemizzare con il marxismo, oppure inizia dalla revisione del Concordato e conclude con i lefebvriani, in una mescolanza di piani diversi che per il lettore di oggi risulta illogica e di difficile comprensione.

Va inoltre fatta un'altra riflessione preliminare: pur con la consapevolezza che di semplificazione di tratta, si è soliti usare i termini "progressisti" e "conservatori" per facilitare l'analisi e la descrizione dell'approccio al concilio<sup>15</sup>, come se queste due categorie fossero composite, ma omogenee fra loro,

---

<sup>11</sup> Come già aveva rilevato chiaramente Paolo VI, infatti, ogni concessione fatta a Lefebvre e ai suoi fedeli diventa un cedimento e una legittimazione della nozione lefebvriana di Chiesa e tradizione (Cfr. Miccoli 2011, p. 6).

<sup>12</sup> Cfr. solo a titolo esemplificativo delle varie linee di lettura: Fabrizio Mastrofini, *Vaticano-Concilio. Memoria difensiva*. In «Il Regno Attualità», XLV (2000); Otto Hermann Pesch, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia conciliare*. Brescia: Queriniana 2005; A. Melloni, G. Ruggieri, *Chi ha paura del Vaticano II?* Roma: Carocci 2009; Gherardini 2009; R. McInerney, *Vaticano II. Che cosa è andato storto?* Verona: Fede&Cultura 2009; Ch. Theobald, *La réception du Concile Vatican II. Accéder à la source*. Paris : Cerf 2009 (sulla ricezione creativa, ancora aperta, del Vaticano II); A. Marchetto, *La storia del Vaticano II scritta da un tradizionalista*. «Annuaire Historiae Conciliorum» 42 (2010), pp. 203-228; G. Routhier, G. Jobin (eds.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*. Paris : Cerf 2010 (sempre sulla linea theobaldiana dell' «entretien infini» dell'ermeneutica conciliare); Loris Capovilla, *Ricordi dal Concilio. Siamo appena all'aurora*. Brescia: Editrice La Scuola 2011; Giuseppe Ruggieri, *Ritrovare il Concilio*, Torino: Einaudi 2012; Giovanni Vian 2013b.

<sup>13</sup> Ed è chiaro, come fa notare Fouilloux (2001) che il dibattito a carattere scientifico ha sottinteso anche le scelte personali più o meno esplicite degli studiosi che si avvicinano al tema.

<sup>14</sup> Secondo Riccardi (1993, p. 284) questa dinamica italiana ha alla sua origine la presenza del partito cattolico.

<sup>15</sup> Le due categorie sono senz'altro insufficienti ed inadeguate ad esprimere la complessità delle posizioni di fronte al Concilio Vaticano II; tuttavia un protagonista di allora come Giovanni Urbani scriveva sul suo diario del Concilio: "Si delineano già le correnti: Curia e non Curia; integralisti conservatori e riformisti progressisti: finora le parole sono soltanto sui giornali; ma si sente nell'aria che non sono del tutto invenzioni" (Urbani 2008, pp. 112-150: 113).

dal punto di vista della composizione sociale. Al di là del fatto che i due termini, sedimentatisi nella ricerca storiografica, potrebbero anche essere messi in discussione da approcci disciplinari diversi – come fa ad esempio Isacco Turina<sup>16</sup> da una prospettiva sociologica, proponendo la distinzione fra “tradizionalisti” e “fondamentalisti” - mancano degli studi puntuali sulle differenti categorie di persone che componevano i “progressisti” e i “conservatori” nel dibattito post-conciliare; se ci fossero questi studi, probabilmente scopriremmo che il dibattito non era tanto, o non era solo, fra “progressisti” e “conservatori”, quanto intergenerazionale fra giovani e giovani-adulti (laici, studenti e giovane clero) che accolsero il concilio con apertura e desiderio di cambiamento, adulti dalla focalizzazione lenta e faticosa (la maggioranza dell’episcopato italiano), adulti e anziani “resistenti” che temevano di perdere posizioni di rendita stabili e sicure (la curia romana, alcuni vescovi, parte dei vertici dell’AC, ambienti politici). Dovremmo insomma utilizzare categorie che tengano conto anche della componente generazionale e di classe.

Considerato, ma non risolto, il problema terminologico, quale fu la posizione di Luciani di fronte al Concilio? Come riteneva che esso dovesse venir attuato? Quali pericoli intravedeva nel cammino post-conciliare? Perché la sua entusiasta adesione ai valori dell’assise vaticana si fece negli anni, soprattutto veneziani, più cauta e preoccupata?

Gli studiosi hanno già dimostrato come il vescovo di Vittorio Veneto si caratterizzò per la solerzia nell’applicazione del Vaticano II, sia per quanto riguarda la riforma liturgica, sia creando uno dei primi consigli presbiterali italiani formato in gran parte su base elettiva, che proponendo nel 1965 l’elezione del vescovo sulla base di una lista presentata alla S. Sede dalla Chiesa locale, e manifestando accentuata sensibilità per il laicato cattolico e per le sorti della famiglia<sup>17</sup>. Suggerì sempre la gradualità e la moderazione nell’applicazione delle norme conciliari, considerando il Vaticano II “*merely the opening phase in a long educational campaign [...] to change the attitudes of the Church towards the modern world*”<sup>18</sup>. E a mio parere proprio questa ricerca di equilibrio fra fedeltà e rinnovamento – sbilanciato verso la fedeltà con l’avanzare degli anni Settanta – spiega la scelta del conclave che lo elesse papa.

---

<sup>16</sup> Turina 2013, pp. 17-21. In ambito sociologico i tradizionalisti sono coloro che si oppongono alla modernità rifuggendo dalle innovazioni, allontanandosi dai meccanismi di potere che considerano degenerato, mentre i fondamentalisti, che Turina identifica con movimenti quali CL, Opus Dei, il progetto culturale ruiniiano, il papato di Giovanni Paolo II, combattono la modernità con le sue stesse armi, cercando l’intervento e la partecipazione. Secondo la linea interpretativa modernità-modernizzazione che abbiamo illustrato precedentemente, il tradizionalismo rifuggirebbe sia dalla modernità che dalla modernizzazione, mentre il fondamentalismo attaccherebbe la modernità attraverso la modernizzazione.

<sup>17</sup> Cfr. Ciciliot 2010a e 2010b; Malpensa 2010; Tramontin 1997; Comby 1988; Taffarel, *Il ministero episcopale di Albino Luciani a Vittorio Veneto e il Concilio Vaticano II*. In *La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II*. Atti del Convegno Venezia 9-10 marzo 2012. «Marcianum» VIII(2012), pp. 321-340.

<sup>18</sup> George Bull, *Vatican Politics At The Second Vatican Council, 1962-5*. London: Oxford University Press 1966, p. 140. La gradualità nel cambiamento è quella che Pietragnoli ha ben espresso riguardo a Luciani con il concetto di “passo dei montanari” in vari articoli (cfr. ALP) e nell’intervista rilasciataci (cfr. *Appendice*). Luciani riteneva questa gradualità una caratteristica cristologica (cfr. OO. Vol. VI p. 261).

Sul finire degli anni Sessanta, con le avvisaglie delle asperità che andavano disseminandosi sulla recezione del Concilio<sup>19</sup>, cominciano ad infittirsi gli interventi nei quali Luciani deplora il fatto che il Concilio venga spesso chiamato in causa a sproposito, per giustificare posizioni aperturistiche o per denunciarne la devianza dalla Tradizione: in un discorso che ben illustra le sue posizioni, pronunciato nel 1969 presso il seminario Gregoriano di Belluno, il futuro patriarca prende le distanze dai preti “Vaticano III”, che salgono sui “carrozzoni delle novità sbandierate dalle riviste teologiche cosiddette d’avanguardia”, creando “un fenomeno dinamico, vivace e perfino simpatico, ma che preoccupa in alcune sue manifestazioni”; coloro che “con il Concilio sempre in bocca” vogliono giustificare “abusi e temerarietà” – come il celibato facoltativo, gli impegni politici e il lavoro manuale per i sacerdoti - e reclamano cambiamenti – come l’uguaglianza fra sacerdozio dei preti e sacerdozio dei fedeli - che il Concilio non ha mai sognato<sup>20</sup>.

Ma prende le distanze anche dai preti “Vaticano I”, da chi non vorrebbe mai cambiare e rimane ancorato a vecchi schemi e tradizioni del passato, rimpiangendo latino e cerimonie soppresse e mantenendosi inerte, restio o ostile:

Ecumenismo? Dialogo? Lavoro in équipe? Pastorale d’insieme? [...] *Vade retro, satana!* E avanti di questo passo. Si fa una fatica enorme a persuaderli che Dio ama sì la fedeltà nel sacerdozio, ma non la monotonia dei sacerdoti. Che importa moltissimo salvare l’essenziale e meno conservare le cose accidentali. Anzi, se queste sono soltanto il frutto di un’epoca, può essere opportuno lasciarle cadere col sopravvenire di un’altra epoca e di mentalità nuove [...] e calarsi in nuove maniere di ministero e di vita sacerdotale. E qualche infortunio sul lavoro dell’aggiornamento non autorizza nessuno a fare – o ad organizzare! – la resistenza attiva o passiva<sup>21</sup>.

E’ consapevole delle implicazioni politiche che sottintendevano al dibattito, poichè in quest’occasione come in seguito parla di progressisti e tradizionalisti come di ‘sinistra progressista’ – che in discorsi successivi collegherà in maniera più precisa a parole come liberazione, socialismo, marxismo - e di ‘destra conservatrice’; ma ritiene che quelle posizioni non siano fedeli al vero

---

<sup>19</sup> Annibale Zambarbieri, *Lo “scricciolo” volava più alto delle aquile*, Il Giornale di Vicenza, 21 settembre 2008, p. 8. Già nel 1966 una lettera della Congregazione per la dottrina della fede alle Conferenze episcopali aveva messo in guardia da errori ed abusi nell’interpretazione del Vaticano II, cfr. AAS, 58 (1966), pp. 659-61. Nello stesso anno erano usciti il *Nuovo catechismo olandese* e *Le paysan de la Garonne* di Maritain.

<sup>20</sup> *Conversazione letta nel seminario gregoriano di Belluno nel IV centenario di fondazione, 26 maggio 1969*, OO, vol. IV, pp. 368-90: 378-379.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 387-388. Pietragnoli (Ornella Ripa, *Questo Papa piace a tutti*. «Gente» Anno XXII, n. 37, 16 settembre 1978, pp. 14) descrisse questa polarizzazione della diocesi veneziana parlando di “due anime: quella dei preti operai, dei preti in jeans, dei preti dei drogati, che stanno sulla terraferma, a Porto Marghera, a Mestre, e interpretano il Concilio in termini a volte avventurosi; e quella del centro storico della città, fatta di gente che forse non sa neanche che c’è stato il Concilio, di vecchi sacerdoti che si adeguano alla mentalità dei loro vecchi parroccchiani”.

Vaticano II<sup>22</sup>. E ricorda che una “tensione prolungata, acuita e addirittura radicalizzata tra ‘Vaticano III’ e ‘Vaticano I’ può essere dannosa per la Chiesa, perchè causa

grande ritardo nell’attuazione dei decreti conciliari, angoscioso smarrimento dei fedeli [...], disappunto, delusione e ostilità specialmente dei giovani verso l’autorità con seguito di defezioni di sacerdoti, suore e laici, che si allontanano dalla Chiesa accusandola di rimandare *sine die* le riforme, di non capire i tempi, di rimanere estranea alla vita<sup>23</sup>.

Questi pericoli dovevano a suo dire “dare una spinta al preciso dovere che hanno i sacerdoti di promuovere un’attuazione del concilio graduale e prudente, sì, ma nel medesimo tempo decisa e ben chiara<sup>24</sup>”.

Vedremo nei prossimi sottocapitoli come il patriarca di Venezia, ma anche i vescovi della CET, negli anni Settanta siano stati continuamente chiamati a fare da arbitri fra le due parti in causa, verrebbe da dire “strattonati” da ognuna, e vedremo come il tentativo di trovare una posizione intermedia si possa definire come transizione, ma anche e soprattutto come travaglio.

Il fatto che Luciani si esprima in questi termini nel 1969 non è casuale, come sottolinea Massimo Faggioli<sup>25</sup>: il 1969 è una data significativa nella periodizzazione del postconcilio perché è l’anno della promulgazione del nuovo messale romano, del cambio della guardia al vertice della CEI dopo la morte di Urbani, dell’istituzione della Commissione Teologica Internazionale, del Supplemento al Nuovo Catechismo Olandese<sup>26</sup>, della pubblicazione da parte di «Concilium» dell’appello di 1360 teologi che chiedevano non fosse rimessa in pericolo la libertà dei teologi sancita dal Vaticano II.

---

<sup>22</sup> “Parecchi dei miei preti, specialmente giovani, vogliono vivere coi dettami del Vaticano III. Parecchi, specialmente anziani, stanno ancora al Vaticano I. Nessuno o pochi sono col Vaticano II”: *Ibidem*, pp. 368-90:368. Il 14 marzo 1972, parlando proprio di “mala interpretazione” del concilio, usa l’esempio della “mucca munta da tutti gli zingari di passaggio”, “un pretesto per legittimare tutte le ‘stramberie’ che passano per la testa”, cfr. OO, vol. V, pp. 339-345. Sulla consapevolezza delle implicazioni politiche si veda anche RDPV, LVIII (1973), pp. 605-609 (Omelia tenuta a Monte Berico il 4 ottobre 1973 per il centenario dell’Unione Apostolica del Clero).

<sup>23</sup> *Ibidem* p. 389. Qualche anno dopo l’elenco che farà Paolo VI delle conseguenze pericolose di questa interpretazione scorretta del Concilio sarà molto simile: “Non si può non vedere che tale situazione produce effetti assai penosi, e, purtroppo, pericolosi per la Chiesa: confusione e sofferenza delle coscienze, impoverimento religioso, defezioni dolorose nel campo della vita consacrata e della fedeltà e indissolubilità del matrimonio, indebolimento dell’ecumenismo, insufficienza di barriere morali contro l’irrompente edonismo” (Paolo VI, *Un compito immane per la Chiesa, in risposta agli auguri rivolti dal Sacro Collegio per l’onomastico*, 23 giugno 1972, RDPV 1972, pp. 455-462).

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Faggioli in Vian 2010b, p. 378.

<sup>26</sup> Sul catechismo olandese, cfr. Raffaele Belvederi, *Dal Nuovo Catechismo olandese al Manifesto dei 33 teologi*, Patron 1976; Harry Mourits, *I grandi temi del catechismo olandese*, Queriniana 1969; Italo Mancini, *Teologia controversa: analisi di struttura del catechismo olandese*, Vita e Pensiero 1970.



Divenuto patriarca di Venezia, ogni volta che Luciani ritorna sull'attuazione "mediana" del Concilio fa risalire questa linea interpretativa direttamente a Giovanni XXIII e, di più ancora, a Paolo VI<sup>27</sup>.

Quanto a papa Roncalli, sul diario personale Luciani, estraneo nel resto della sua vita al genere della diaristica, annotò nel dicembre 1958 gli insegnamenti tratti dall'udienza con Giovanni XXIII<sup>28</sup> – udienza concessa in vista della consacrazione episcopale, nell'imminenza dell'annuncio del Concilio - riportando che al papa non piaceva la parola "crociata", contraria alla storia della Chiesa, mentre amava le parole "fratellanza" e "mitezza" più affini all'insegnamento di Gesù<sup>29</sup>. E a papa Giovanni riconosce il merito di aver chiamato la Chiesa ad utilizzare la medicina della misericordia nei rapporti con il mondo, in un Concilio "fucina, che sforni dottrine immutate, ma in forme nuove, con spirito nuovo, in vista di nuovi bisogni<sup>30</sup>".

Quanto a papa Montini, in un momento cruciale del suo episcopato veneziano come l'indirizzo di ringraziamento rivolto a Paolo VI a nome dei nuovi cardinali nel concistoro del 5 marzo 1973, Luciani riconosce a papa Montini "l'instancabile volontà di realizzare e lo *spirito* e i *decreti* del Concilio Vaticano II, certo con prudenza, quanto alla forma, ma con decisione ed efficacia non certo pavide, quanto alla sostanza<sup>31</sup>".

I toni usati da Luciani però, via via che gli anni Settanta avanzano, si fanno decisamente più polemici prima e più cupi poi, e sembrano preoccuparlo più i cattolici del dissenso, quelli del Vaticano III, del "Concilio immaginario", del "Concilio delle teste", che non i tradizionalisti<sup>32</sup>: il patriarca sente infatti che la divisione all'interno della compagine ecclesiale si fa sempre più profonda e pericolosa, perché è convinto che essa offra una sponda di penetrazione ai comunisti e all'ideologia marxista. E sottolinea quindi in continuazione la necessità di fare ordine e stringersi attorno al Vicario di Cristo.

---

<sup>27</sup> Come ha osservato Cracco (Cfr. Cracco in Vian 2010b, p. 19), che Luciani si sia percepito quale creatura dei due papi del Concilio, assommando in questa eredità ideale del Concilio la cultura e la pietà lo dice il nome stesso scelto come papa. Nel decennale dell'inizio del Vaticano II Luciani dice che l'anniversario è stato l'occasione per "riaffermare l'impegno dell'Episcopato Italiano di promuovere in ogni settore e ad ogni livello l'attuazione delle disposizioni e degli orientamenti conciliari, in piena armonia con l'insegnamento e l'esempio di Papa Paolo VI" : cfr. Comunicazioni iniziali del patriarca, verbale della riunione della CET del 9-10 novembre 1972, ASCET, *busta Conferenza Episcopale Triveneta 1972 (2)*. Melloni (in Vian 2010b) descrive Luciani come un "prudente riformatore montiniano privo però dell'angoscia esistenziale di Paolo VI e dotato semmai di alcuni tratti di pastoraltà tipici di Roncalli".

<sup>28</sup> Una nota autografa di Giovanni XXIII datata 27 dicembre 1958, riporta: "A San Pietro consacrai stamane otto vescovi che spero mi faranno onore sulla terra e in cielo" e a seguire i nomi degli otto neo-consacrati fra i quali Luciani. Cfr. Loris Capovilla, *Nel segno evidente della fede*, in «Famiglia Cristiana», 10 settembre 1978, anno XLVIII, n. 36, pp. 68-71.

<sup>29</sup> S. Falasca, *Papa Roncalli Luciani "Il vescovo parli semplice"*. «Avvenire» 5 giugno 2013.

<sup>30</sup> Albino Luciani, *Discorso del 6 giugno 1963 in suffragio di Giovanni XXIII*, Opera Omnia III, pp. 44-45.

<sup>31</sup> *Il Patriarca di Venezia apre la lista dei 30 nuovi cardinali creati da Paolo VI nel concistoro del 5 marzo 1973*, RDPV 58(1973), pp. 113-125.

<sup>32</sup> RDPV, LVIII (1973), pp. 704-705.

Nell'omelia di fine anno del 31 dicembre 1973, ad esempio, tracciando un bilancio dell'anno trascorso evidenzia che, come ha spiegato Paolo VI, la Chiesa è una nave che ha viaggiato su acque non tranquille.

[...] lo Spirito incontra ostacoli. Quali? Il Concilio immaginario, per esempio. Succede, infatti, che a fianco del Concilio firmato a Roma da Paolo VI e da duemila vescovi e stampato negli Atti, ne esista, nella fantasia riscaldata di alcune teste, un altro, cui vengono attaccate le idee più strampalate. Il Concilio di Roma ha biblicamente chiamato la Chiesa «popolo di Dio». Il «Concilio delle teste» intende per «popolo di Dio» una democrazia a regime parlamentare o addirittura assembleare.

L'analisi continua contestando quelle che ritiene estremizzazioni: ad esempio, l'idea avanzata dal «Concilio delle teste» che il ministero sacerdotale dovrebbe essere una delega temporanea che la comunità affida a laici preparati, senza la necessità di passare per il potere consacrante del vescovo; oppure, a fronte dell'accento posto dal Vaticano II sul «sacerdozio comune» dei laici e sul valore dei carismi<sup>33</sup>, la pretesa del «Concilio immaginario» di cancellare ogni differenza tra «vertice» della Chiesa e «base» e di attribuire la missione profetico-carismatica a ogni fedele. Anche dal punto di vista liturgico, Luciani evidenzia come mentre il Concilio di Roma ha dato importanza all'Eucarestia, il «Concilio delle teste» pretenda invece di trasformarla in «nuova Eucarestia» composta di una semplice cena. Conclude con il problema dell'unità della Chiesa:

Ho fatto solo pochi accenni. Credo che bastino per darci la sensazione del momento difficile e della necessità di stringerci compatti attorno al Papa e ai vescovi del vero, autentico Concilio Vaticano II. Gli uomini dell'altro Concilio dichiarano, infatti, di voler rimanere a bella posta dentro la Chiesa per disintegrarla dall'interno. [...] Situazioni di questo genere avevano già fatto dire a Maritain: Non mi fanno paura quelli che se ne vanno, ma quelli che restano<sup>34</sup>.

Difende il Concilio dall'accusa di essere la causa della «confusione che la gente ha in testa», ma teme per questa confusione<sup>35</sup>.

Il concetto della via mediana, sull'esempio di Cristo che «sta nel mezzo<sup>36</sup>», si trova in molti testi di Luciani, non solo con una accezione ecclesiologica, in riferimento alle varie possibilità di

---

<sup>33</sup> Sul «carismatico facile» si veda RDPV, LIX (1974), pp. 276-282.

<sup>34</sup> RDPV, LVIII (1973), pp. 704-705. All'epifania del 1972 Luciani propone un'analisi di cosa sia la «via giusta, che si tiene in mezzo tra opposte esagerazioni» nella lettura dei documenti conciliari riflettendo su tre punti: 1) rapporto fra terra e cielo; 2) tema della Chiesa povera-Chiesa che possiede; 3) il rapporto fra ricchi e poveri (RDPV 1972, pp. 41-44).

<sup>35</sup> Si veda 14 marzo 1972, *Dopo la «Dichiarazione» dell'ex S. Ufficio*, RDPV 1972, pp. 217-222.

interpretazione del concilio, ma anche come ricerca di una via intermedia in ambito politico e di azione sociale. Nella *Prolusione al XXIX anno accademico dello Studio teologico per laici* tenuta a Padova il 25 ottobre 1973 Luciani riflette sul piano pastorale triennale “Evangelizzazione e sacramenti” dell’episcopato italiano e sulla formula molto discussa al sinodo del 1971 «l’agire per la giustizia e il partecipare alla trasformazione del mondo sono dimensioni costitutive della predicazione del Vangelo». Luciani fa notare come la dimensione sociale non sia detta dal Sinodo accidentale, occasionale, integrativa, ma costitutiva. Propone quindi all’evangelizzatore di non collocarsi “ad un’estrema sinistra, che riduce la salvezza cristiana alla sola liberazione dalle oppressioni sociali e politiche”, ma neppure in “posizione destrorsa, che considera indebita ingerenza, abuso di potere, invasione del campo altrui l’evangelizzare in termini di giustizia sociale e di problemi sociali”. Considera falsi miraggi della terra “il profitto mitizzato e ridotto a ingiusto sfruttamento del prossimo, la rivoluzione violenta considerata unico mezzo per risolvere i problemi umani” e se ritiene corretto che l’evangelizzatore si occupi di fede e non della politica “professionale, di partito, della prassi spicciola”, allo stesso tempo ritiene che l’evangelizzatore debba occuparsi di politica nel senso di “stimolare il senso della responsabilità e della solidarietà, di illustrare la visione cristiana della vita e l’obbligo di non essere assenti dai problemi”. Insieme, mette in guardia anche dal fare “di Gesù e dell’evangelizzatore degli agitatori politici” che si rifanno all’analisi marxista per liberare l’uomo dai suoi oppressori.

E’ proprio certo che analisi e ideologia si possono separare? Pare, invece, che si compenetrino o si influenzino a vicenda. E’ proprio certa la validità scientifica dell’analisi marxista? Elementi validi non le mancheranno, evidentemente, ma non è essa fatta di opzioni filosofiche più che di teorie scientifiche? Essa si propone di far cessare ogni sfruttamento dell’uomo sull’uomo, ma i regimi nei quali sinora è stata attuata, traboccano di amore per l’uomo dell’avvenire e opprimono l’uomo del presente. Questi miei dubbi non vogliono affatto dare la preferenza all’analisi liberistica della società, ma perché non cercare tra capitalismo e marxismo una via media, illuminata dalla parola di Dio?<sup>37</sup>

Luciani si augura quindi una ricerca della via intermedia non solo in campo ecclesiale, quanto anche in campo sociale e politico, di fronte all’incontro pericoloso<sup>38</sup> tra area del dissenso cattolico e

---

<sup>36</sup> RDPV, LV (1970), pp. 242-243.

<sup>37</sup> RDPV, LVIII (1973), pp. 665-678.

<sup>38</sup> Pietro Nonis, futuro vescovo di Vicenza, pubblicava nel 1975 un articolo (dal titolo *Cristiani per il cristianesimo*, chiaramente polemico verso la nuova formazione politica, ma anche la linea di pensiero post-conciliare, *Cristiani per il socialismo*) invitando a scegliere, fra la formula borghese del capitalismo e quella marxista del socialismo, la via del cristianesimo sociale. Cfr. *70 anni di Azione, il settimanale della diocesi di Vittorio Veneto*, TIPSE, Vittorio Veneto 1987, p. 210.

sinistra politica estrema. Questo significa rispondere con la via mediana anche al problema educativo, di fronte a chi, con Lutero e Giansenio, si colloca “nella «destra» di un rigorismo e pessimismo eccessivo” sulla cattiveria dell’uomo, oppure con Pelagio e Rousseau si pone in “una «sinistra» ereticamente ottimistica”, che vede l’uomo come perfettamente buono:

tra le due ali estreme, il «centro» cattolico, e in particolare “un «centro-sinistra», tenuto già da Bellarmino e da Francesco di Sales, cui possiamo associarci senza pericolo anche noi [...] Quei cattolici che si spostano su posizioni di estrema sinistra pensando che la colpa degli attuali squilibri sia tutta e sola nelle strutture, e che quindi basti sostituire quelle strutture in modo spiccio e violento con un altro sistema per risolvere gli squilibri, dimenticano che l’uomo è ferito dal peccato originale [...] Sono eccessivamente ottimisti anche quelli, quindi, che pensano che basti smettere di proibire perché i giovani non sentano più il desiderio delle cose proibite. E’ nel mezzo che bisogna collocarsi. Fare i «disfattisti» nell’ordine morale non giova alla morale, specialmente dei giovani<sup>39</sup>.

La via mediana è risposta anche alle tensioni ecclesiali e teologiche sul rapporto tra centro e periferia:

Due tentazioni insidiano la teologia oggi in sviluppo della chiesa locale. Dice la prima: ogni chiesa locale è autonoma, autarchica, chiusa in sé: si somma aritmeticamente alle altre e colle altre forma la chiesa universale, che è solo una confederazione dei chiese locali. Dice la seconda: la Chiesa universale è invece un blocco monolitico, un vasto impero ecclesiastico; vi deve regnare non solo l’unità, ma l’uniformità; in essa le chiese locali sono semplici province o frazioni. Noi, col Concilio, dobbiamo tenere una posizione di mezzo<sup>40</sup>.

L’ossessività crescente con la quale il patriarca di Venezia ritorna su questa “via media” nella propria produzione omiletica e pastorale veneziana dimostra come il dibattito pubblico, non solo ecclesiale, negli anni Settanta si fosse decisamente polarizzato e ideologicizzato, ma anche come questo fosse un tema centrale, fattosi via via più cupo, nella sua riflessione e nel suo magistero.

L’incupirsi e l’irrigidirsi della *metriotes pastorale*<sup>41</sup> di Luciani dagli anni Sessanta ai primi anni Settanta, e poi ancora di più nella seconda metà degli anni Settanta trova concordi tutti gli studiosi.

---

<sup>39</sup> RDPV LVI (1971), pp. 77-99: 94-95, *Fede cattolica oggi*, 23 gennaio 1971, “Scuola di Cultura Cattolica” di Vicenza.

<sup>40</sup> RDPV LVI(1971), pp. 506-509, Omelia alla concelebrazione dei vescovi del Triveneto in preparazione al Congresso Eucaristico nazionale.

<sup>41</sup> Si veda Malpensa in Vian 2010b, p. 116. Massimo Faggioli la chiama “lettura conciliare del post-concilio”, cfr. Faggioli in Vian 2010b.

Pare ben esplicitata da alcuni semplici esempi che mostrano come i concetti espressi da Luciani rimangano sempre gli stessi, ma le sfumature si modifichino in base alla temperie.

Il primo esempio riguarda l'ecclesiologia. Il 9 maggio 1963, sulla scia delle discussioni conciliari sulla *Lumen Gentium*, Luciani propone delle *Riflessioni al clero sulla Chiesa* di sapore decisamente innovatore:

E' una specie di piramide quella che vide, volle e realizzò il Signore, ma il vertice e la base sono capovolte, non sono quelli che molti pensano. Al vertice, cima e scopo di tutto, stanno le anime, tanto amate e da salvare [...] Anime unite insieme sono la Chiesa, sono il Popolo di Dio, [...] *popolo salvato*<sup>42</sup>.

Gli interventi degli anni Settanta, invece, esporranno una piramide ecclesiale più tradizionale, nella quale l'apice è occupato dalla Gerarchia, seppure al servizio della base.

Anche le posizioni sulla liturgia possono essere esemplificatrici. Se il 14 febbraio 1965 pone l'accento sulla novità e fa propria l'insistenza del papa "sul dovere di accettare e mettere in pratica senza riserve la riforma liturgica" e chiede che "si modifichi [...] la propria mentalità abituale a favore della nuova pedagogia spirituale nata dal Concilio"<sup>43</sup>, già nel 1969 gli accenti si spostano sulla continuità con la tradizione:

La fedeltà al Concilio esige che i principi enunciati siano applicati ai nuovi riti. E applicati tutti. Quindi: novità, sì; ma non rottura con la "*sana traditio*"<sup>44</sup>.

Un terzo esempio riguarda la pastorale tradizionale basata sulla parrocchia, ribadita da Luciani a Venezia di fronte alle comunità di base o a chi proponeva un maggior utilizzo della pastorale d'ambiente<sup>45</sup>. Nel 1966 il vescovo di Vittorio Veneto aveva parlato della parrocchia con toni e accenti per nulla tradizionali che non ritorneranno più nella sua produzione omiletica:

"Non da soli e ciascuno per proprio conto!" ammonisce il Concilio. Perché? Perché "imprese apostoliche devono non solo rivestire forme molteplici, ma anche trascendere i limiti di una parrocchia" [PO 7] E' rotta, infatti, e pare per sempre, l'unità *geografica* e si fa l'unità

---

<sup>42</sup> *Riflessioni al clero sulla Chiesa*, 9 maggio 1963, OO, vol. 3, p. 24.

<sup>43</sup> *Messa nuova, mentalità nuova*, OO., vol III, pp. 252-255.

<sup>44</sup> 28 settembre 1969, O.O. vol. IV, p. 424. E' ciò che fa dire a Chenaux che "col passare del tempo l'adesione di Luciani alla riforma liturgica si fa più cauta", cfr. Chenaux in Vian 2010b pp. 476-476.

<sup>45</sup> Cfr. Barizza, *Appendice*, p. 11.

*sociologica*. La parrocchia non è più chiusa, ma aperta verso tutte le direzioni; non è più difesa come una turrata città medievale, ma indifesa<sup>46</sup>.

Un esempio più articolato, a cui abbiamo già accennato, ci porta a riflettere su uno degli aspetti che a mio avviso più hanno influito sull'interpretazione di un Luciani riformatore: il tema della povertà. La povertà rimane di solito sotto traccia nella storia della Chiesa, contemporanea ma non solo, riemergendo periodicamente a ricordare un ideale radicale da inseguire, così che sembra decisamente appropriato chiamare la povertà, come ha fatto Arnaldo Nesti, una "corrente carsica" all'interno della Chiesa<sup>47</sup>. A rimarcare il riemergere di questo tema nell'epoca bergogliana dopo un non breve periodo di relativa latenza, *Religioni e Società* ha dedicato alla povertà un intero numero monografico nel 2014<sup>48</sup>, collegando la nuova stagione aperta dalla chiesa di Papa Francesco al richiamo conciliare rappresentato dalla "chiesa dei poveri", espressione usata per la prima volta da Giovanni XXIII un mese prima del Concilio<sup>49</sup>, e dai vescovi del "patto delle catacombe", e in seguito dalla teologia della liberazione. La riforma della Chiesa, in epoca contemporanea come in passato, non può prescindere infatti secondo Nesti da una rinnovata riflessione sul problema della povertà (e in ultima analisi del rapporto con il denaro e con il potere)<sup>50</sup>, ma è anche strettamente collegato, come dimostra Pietro Messa per quanto riguarda il rapporto fra Francesco d'Assisi e la Chiesa dell'epoca, al delicato tema dell'obbedienza<sup>51</sup>. Lotta alle povertà e valore della povertà, dunque, che di primo acchito potrebbero apparire contraddittori, costituiscono due elementi fondamentali e inseparabili del pensiero cristiano. L'obbligo di contrastare la *paupertas ex necessitate* è stato arricchito, a cominciare dalla *Rerum Novarum* di Leone XIII e poi coi successivi interventi pontifici e conciliari, dalla necessità di impegnarsi per la giustizia sociale, secondo le ulteriori acquisizioni della dottrina sociale cristiana; per quanto riguarda la *paupertas voluntaria*, invece, il Concilio Vaticano II ha ribadito che la santità della Chiesa è in modo speciale favorita dai molteplici consigli, tra i quali quello della povertà. La nuova codificazione canonica, sia latina che

---

<sup>46</sup> *Il sacerdote diocesano alla luce del Vaticano II*, luglio 1966, O.O., vol. III, pp. 391-442.

<sup>47</sup> Arnaldo Nesti, *Editoriale. La riemersione di una corrente carsica nella storia della Chiesa: la povertà*. In *Chiesa e povertà. Disagi e prospettive*, numero monografico di «Religioni e Società», 79(2014), pp. 9-13.

<sup>48</sup> *Chiesa e povertà. Disagi e prospettive*, numero monografico di «Religioni e Società», 79(2014). Per una panoramica sul tema della povertà nella storia della Chiesa attraverso un'antologia di fonti, si veda D. Menozzi (a cura di), *Chiesa, poveri, società nell'età moderna e contemporanea*. Brescia: Queriniana 1980, pp. 248 e ss.; da p. 251 a p. 260 si trova anche una ricca e ragionata bibliografia sugli studi sulla povertà della Chiesa nella storia, che evidenzia come il tema sia stato poco studiato dagli esperti di storia moderna e contemporanea.

<sup>49</sup> Radiomessaggio ai cattolici di tutto il mondo, AAS 1962, 682.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 11. Sulla stessa linea Marcello Vigli, che sottolinea come all'inizio del terzo millennio il problema del rapporto della Chiesa con il potere e con il denaro sia diventato non accessorio, ma qualificante per la sua stessa identità (Marcello Vigli, *Una Chiesa povera, dei poveri, per i poveri, con i poveri*, «Religioni e Società», 79(2014), pp. 59-61: 60).

<sup>51</sup> Pietro Messa, *Povertà pensata e povertà vissuta tra ideologia ed obbedienza* «Religioni e Società», 79(2014), pp. 47-52.

orientale, successiva al Vaticano II ha regolato sia l'impegno contro la *paupertas ex necessitate* che la scelta della *paupertas voluntaria*<sup>52</sup>.

Al Concilio Vaticano II ci furono interventi e correnti che proposero di mettere al centro il tema della povertà in maniera radicale, per farne un "luogo teologico"<sup>53</sup>: da Giovanni XXIII a Lercaro<sup>54</sup>, Dossetti, Ancel, dal patriarca dei Melkiti Maximos IV Saigh a dom Hélder Câmara e il vescovo Larrin, fino ad arrivare ai padri conciliari che sottoscrissero il "patto delle catacombe"<sup>55</sup>, del quale si seppe poco durante il Concilio<sup>56</sup>, sul quale mancano ad oggi studi approfonditi<sup>57</sup>, ma che ispirò anni dopo la conferenza di Medellin e la teologia della liberazione.

Fin dagli anni Cinquanta, le sensibilità che nella Chiesa si erano mosse verso il tema della povertà e della radicalità evangelica si erano avvicinate al problema delle masse contadine e delle masse operaie: è il caso degli assistenti della Joc Daniel e Godin nella Francia *pays de mission*, dei Piccoli fratelli di Charles de Foucauld guidati da René Voillaume, dell'Onarmo e delle Acli in Italia, delle prime esperienze dei preti operai con don Sirio Politi, di varie esperienze e personalità come la Nomadelfia di don Zeno Saltini, don Primo Mazzolari, don Milani, Dossetti, La Pira ecc<sup>58</sup>... Tanto

---

<sup>52</sup> Cfr. Andrea Digani. *Lotta alle povertà e valore della povertà nelle leggi della Chiesa cattolica*. «Religioni e Società», 79(2014), pp. 53-56.

<sup>53</sup> Per una ricostruzione che parte dal Vaticano II e arriva alla chiesa del secondo Millennio, si veda Vigli 2014. Sulla povertà collegata con il Vaticano II cfr. Gianni La Bella, *Fare la carità: attività e attivismo*. In *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*. A cura di Alberto Melloni. Istituto della Enciclopedia Italiana 2011; J. Dupont, *La Chiesa e la povertà*. In *La chiesa del Vaticano II*, diretta da G. Barauna. Firenze 1965, pp. 387-418; Y.M. Congar, *Servizio e povertà della Chiesa*. Tr. it. Torino 1964; P. Gauthier, *L'évangile de justice*. Paris 1967.

<sup>54</sup> Per la sua proposta al termine della prima sessione del Concilio (7 dicembre 1962) di assumere la povertà come connotato profondo della Chiesa, in una concezione di storia e realtà non come luogo di missione, ma come luogo dove vivere la povertà, rimandiamo a Vian 2008b. Cfr. anche Nicla Buonasorte, *Vescovi/4: I fari dell'episcopato*. In *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*. A cura di Alberto Melloni. Istituto della Enciclopedia Italiana 2011, pp. 853-868; Menozzi 1980 p. 236.

<sup>55</sup> Il documento, firmato nelle catacombe di Domitilla da una quarantina di padri conciliari il 16 novembre 1965, poco prima della fine del Concilio, e poi sottoscritto, sembra, da altri vescovi di 18 diverse nazioni e consegnato a Paolo VI dal card. Lercaro, era la promessa, in 13 impegni concreti e semplici, di vivere in povertà, di rinunciare a tutti i simboli e i privilegi del potere e a mettere i poveri al centro del proprio ministero pastorale. Nella sua prima parte si occupa della povertà personale dei vescovi, mentre nella seconda parte si trattano gli impegni per la lotta alla povertà. Il testo integrale, ripreso dalla traduzione fornita da G. Caprile (a cura di) *Il Concilio vaticano II*. «Civiltà Cattolica» V(1969), pp. 535 e ss., è allegato all'articolo di Appel e Pittl (2013). Nel 1965 il patto venne pubblicato anche in un'altra traduzione dal francese, cfr. *Il "nuovo" vescovo dopo il Concilio*, «Il Regno», 13(1965), p. 493. I firmatari del patto, dei quali Luigi Bettazzi risulta l'unico tuttora vivente, si trovano elencati in *Patto delle catacombe. Chiesa povera e dei poveri*, «Adista» n. 40, 21 novembre 2015, pp. 4-5. Sul patto delle catacombe risultano interessanti anche le interviste rilasciate da mons. Bettazzi a Luca Kocci (*Per dire ciò che il Concilio non volle dire*, «Adista» n. 40, 21 novembre 2015, pp. 2-3) e a Pax Christi-Punto Pace Bologna in <https://www.youtube.com/watch?v=zuM-IK6xSk4> e <http://www.zikomo.it/per-un-nuovo-patto/>

<sup>56</sup> Il gruppo della chiesa dei poveri fu fondato informalmente il 26 ottobre 1962 con la prima riunione presso il collegio belga di 12 vescovi di diverse nazioni, sotto la presidenza del card. arcivescovo di Lione Gerlier. Da allora in poi il gruppo si incontrò ogni due settimane, coinvolgendo sempre più vescovi fra i quali appartenenti ai piccoli fratelli di Charles de Foucauld, vescovi vicini ai preti operai, vescovi del terzo mondo. Ebbe poco risalto al concilio per una scelta di discrezione e riservatezza dei vescovi firmatari, che in parte, su invito di Paolo VI, non volevano creare divisione, e in parte erano convinti che il cambiamento dovesse attuarsi in primo luogo nella condotta personale dei singoli. Cfr. Appel e Pittl (2013) e P. Gauthier, *La Chiesa dei poveri e il Concilio*. Firenze: Vallecchi 1965; Menozzi 1980, pp. 247-250. Sulla chiesa dei poveri si veda anche O'Malley 2013, p. 125.

<sup>57</sup> Si veda Appel e Pittl 2013.

<sup>58</sup> Cfr. Menozzi 1980, pp. 215-221; La Bella 2011.

più in quell'Italia del secondo dopoguerra nella quale la rapida industrializzazione si era basata sovente su un rigido contenimento dei salari e sulla violazione delle leggi che disciplinavano il lavoro.

Lo stesso Paul Gauthier, del quale nei primi giorni del Concilio l'arcivescovo di Nazareth Hakim e quello di Tournai Himmer avevano divulgato il saggio "I poveri, Gesù e la Chiesa" - nel quale erano rivolte ai padri conciliari molte domande dai lavoratori e dai poveri di Nazareth - era ex professore del seminario di Digione e prete operaio a Nazareth<sup>59</sup>.

Dalla questione operaia la dottrina sociale della Chiesa si dilatò all'insieme della società industriale sviluppata e ai problemi del terzo mondo<sup>60</sup>. La produzione omiletica di Luciani e le scelte personali di vita sembrano inserirsi appieno in questo scenario di sensibilità nuove esplicitate dalla Chiesa dei poveri conciliare.

Che Luciani avesse vissuto la povertà nell'infanzia, che avesse abbracciato la *paupertas voluntaria* fin dal periodo bellunese e che ne avesse fatto un segno distintivo della propria vita di fede anche su consiglio di Roncalli<sup>61</sup>, è dimostrato da decine di aneddoti raccolti nelle varie biografie, a volte magari edulcorati, ma mai smentiti da nessun testimone<sup>62</sup>. Possiamo ricordare a questo proposito anche la vicinanza alle persone semplici, la continua visita agli ammalati, la vicinanza agli emigranti<sup>63</sup>, la raccolta di denaro ogni volta che nel mondo qualche calamità naturale metteva in difficoltà la popolazione<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> Appel e Pittl 2013. Sul collegamento fra anelito alla povertà e preti operai già nel primo postconcilio, si vedano M. Guasco e G. Barra, *Chiesa e mondo del lavoro* (Torino 1967), E. Poulat, *I preti operai (1943-47)* (Brescia: Morcelliana 1967) e le molte opere sul tema del vescovo ausiliare di Lione Alfred Ancel (una su tutte, *I poveri*. Brescia: Morcelliana 1956).

<sup>60</sup> Fouilloux 2001, p. 83.

<sup>61</sup> S. Falasca, *Papa Roncalli a Luciani «Il vescovo parlò semplice»*. «Avvenire», 5 giugno 2013.

<sup>62</sup> Solo a titolo esemplificativo, sulla rinuncia di Luciani alla colletta fatta dalla diocesi di Vittorio Veneto in occasione della sua partenza da Venezia, a favore delle opere di carità della diocesi, si veda Hebblethwaite 1978 p. 100; sull'episodio dei due autostoppisti che non riconobbero il patriarca, sull'entrata a Venezia, sull'episodio dell'utilizzo della bibicetta per la visita pastorale durante l'austerità, si veda Tornielli-Zangrando 2003 pp. 75-80; sull'offerta a don Gianni Pasto per la sua comunità di tossicodipendenti e la volontà di farsi vicino ai poveri, cfr. Valentini-Bacchiani 1978, p. 38; sulla sua visita a Palazzo Chigi nel 1973 in abito nero da modesto sacerdote dopo la vendita della Banca Cattolica del Veneto, cfr. la testimonianza di Giulio Andreotti in Falasca 2003, p. 11 e Roncalli 2012 pp. 343-346; sulle parche abitudini alimentari, cfr. Valentini-Bacchiani 1978, pp. 26-27 e Leopoldo Pietragnoli, *Giovanni Paolo I. «Epoca»* (inserto *I grandi documenti di Epoca*), agosto 1978, XVII-XIX. Sulla scelta della povertà è incentrata la biografia presentata in RDPV 63(1978) pp. 339-346. Si vedano inoltre le testimonianze di suor Vincenza Taffarel (ad es. in Spackman 2008 p. 73, in Donazzon 2009 pp. 18-19, in vari articoli di Pietragnoli conservati in ALP) e di don Senigaglia, che confronta anche la sobrietà di Luciani con l'attenzione alla forma, invece, di Urbani (cfr. Mario Senigaglia, *Una vita povera a servizio dei poveri* «FROSMC, Notizie dell'Opera Santa Maria della Carità» II, 3, novembre 2000; Paolo Fusco (intervista a Mario Senigaglia), *Vi racconto il mio Luciani segreto*. «Gente Veneta» n. 29, 26 luglio 2003; Ornella Ripa, *Questo Papa piace a tutti*. «Gente» Anno XXII, n. 37, 16 settembre 1978, pp. 14-19, 78-79).

<sup>63</sup> Marco Cè, *Ho imparato a conoscerlo dai racconti delle persone semplici che visitava. Il ricordo del suo successore*. «Gente Veneta» n. 29, 26 luglio 2003, p. 6. Per le visite agli emigranti da patriarca (a Einsiedlen nel 1971, a Mainz e in Brasile nel 1975) cfr. Serafini 2005 p. 87.

<sup>64</sup> Solo come esempi: Terremoto del Perù, cfr. RDPV luglio 1970, p. 341; Tromba d'aria al Lido (RDPV agosto-settembre 1970, pp. 384-386); ciclone in Pakistan (RDPV novembre-dicembre 1970, pp. 529-530).



Pare insomma scontato che, se di Roncalli i veneziani dissero che “è un patriarca che regna ma non governa<sup>65</sup>” – e l’incapacità di governare pare dunque una critica che i veneziani sembrano fare spesso ai propri patriarchi -, sulla capacità di governo di Luciani la storiografia dovrà interrogarsi, ma certamente non si potrà accusare il patriarca Luciani di aver “regnato”.

La scelta di sobrietà e semplicità pare attestata unanimemente anche dai critici di Luciani, che generalmente ne rilevano una valenza positiva. Ci furono delle critiche anche riguardo a questo aspetto, che tuttavia non fanno che confermare l’appartenenza di Luciani a questa sensibilità. Venne mossa in primo luogo qualche critica alla scelta minimalista e controcorrente del nuovo patriarca di un corteo di accoglienza non fastoso come da tradizione o alla scelta di non partecipare alle serate di gala o presentazioni ufficiali di mostre<sup>66</sup>. In secondo luogo, venne criticato un episodio del febbraio 1976, allorché Luciani, parlando ai veneziani della povertà nella chiesa, autorizzò e, anzi, invitò i parroci a vendere beni della chiesa per devolverne il profitto ai poveri, in un gesto simile a quello fatto da Paolo VI quando rinunciò al triregno pontificio e lo vendette per devolvere la somma ai bisognosi<sup>67</sup>. Diede lui stesso l’esempio, vendendo due croci pettorali con catena d’oro e un anello, oggetti particolarmente cari perché ricevuti in dono da Giovanni XXIII e da Paolo VI, e devolvendo il discreto ricavato a un istituto per disabili gestito dagli orionini<sup>68</sup>. Non fu seguito dai propri preti<sup>69</sup> e Marchi, a Pietragnoli che aveva ricordato il fatto, rilevò che il patriarca, con quel gesto, aveva causato sconcerto fra gli organismi diocesani deputati alle opere di carità:

5) “Nel 1976 dona il suo anello e la sua croce pastorale, invitando etc. per i poveri e per gli spastici.” Esatto. I soldi andranno ad una congregazione religiosa per questo scopo. I responsabili di allora della carità diocesana si guarderanno fra loro smarriti, perché il Patriarca li aveva dimenticati.

Abbiamo già detto anche del continuo e singolare richiamo di Luciani rispetto ai vescovi italiani dell’epoca alla lotta contro la *paupertas ex necessitate* e del forte contenuto sociale dei suoi discorsi.

Al Sinodo dei Vescovi del 1971 prese la parola proponendo l’autotassazione delle chiese più ricche in favore di quelle più povere, proposta avanzata da mons. Carraro e che chiamò la “porzione dei

---

<sup>65</sup> Cfr. Enrico Galavotti, *Un padre e pastore. Angelo Giuseppe Roncalli a Venezia*, in Enrico Galavotti, Giovanni Vian, Fabio Tonizzi 2012, pp. 29-57: 51.

<sup>66</sup> Cfr. D’Orazi 1987, p. 88; p. 106; C.R., *Sette anni con lui*. «Famiglia Cristiana» 10 settembre 1978, anno XLVIII, n. 36, pp. 14-15.

<sup>67</sup> Riporta questo particolare e riflette sulla sobrietà montiniana, in occasione della beatificazione di Paolo VI, Paolo Conti in *Né cori, né slogan. La festa sobria per papa Montini*. «Corriere della Sera» 20 ottobre 2014, p. 2.

<sup>68</sup> Sul fatto si vedano Hebblethwaite 1978 p. 111; Valentini-Bacchiani 1978 p. 33; D’Orazi 1987, p. 105; Franca Zambonini, *Una gran passione per il giornalismo*. «Famiglia Cristiana» 10 settembre 1978, anno XLVIII, n. 36, pp. 14.

<sup>69</sup> Leopoldo Pietragnoli, *Luciani: l’impegno di essere umile*, Il Gazzettino, 24 agosto 1978.

fratelli<sup>70</sup>». Se secondo la *Rerum Novarum* di papa Pecci condividere le proprie ricchezze non era uno stretto obbligo di giustizia, ma solo di carità cristiana, per Luciani sulla scia della *Populorum Progressio*, uno dei documenti magisteriali che citerà di più, restituire sarà proprio obbligo di giustizia, in una evidenziatura della funzione sociale della proprietà<sup>71</sup>.

Luciani si mostra convinto della necessità della lotta alla povertà, e di una lotta che non fosse solo impegno nell'assistenza ai poveri.

Il 21 giugno 1973<sup>72</sup> spiegò come:

Ora, il problema di mio fratello, oggi, non è solo il pane e lo stipendio, ma anche la giustizia, la pace e la libertà. Dalla santa assemblea deve, dunque, venirmi una spinta a dare il mio contributo a tutti questi problemi.

A Natale del 1974<sup>73</sup> aggiunse che ad imitazione di Cristo ogni cristiano deve amare i poveri di un amore privilegiato e tener conto anche “della loro situazione psicologica”: i poveri infatti, sentendosi rifiutati “da una società mal impostata”, hanno preso coscienza secondo Luciani della loro dignità,

si son collegati, sentiti classe compatta, sono ostili o diffidenti specialmente verso la classe dirigente, rifiutano ogni paternalismo. Ebbene, è così come sono, che bisogna amarli: aiutandoli come classe, rinunciando ai nostri privilegi, accettando ciò che di vero o di giusto ci può essere nelle loro critiche, non ostacolando, ma aiutando gli sforzi, che fanno per la giusta autopromozione.

Suggerì anche in questo caso la via intermedia<sup>74</sup>, spiegando come sia sbagliata sia la posizione di chi aiuta il singolo e il povero, senza pensare alla “classe” dei poveri che sta lottando per migliorare la propria situazione, sia chi ritiene che ci si debba battere “per tutta la classe dei poveri, per tutti gli emarginati, per il terzo mondo” senza curare i singoli, atteggiamento che secondo alcuni ritarderebbe la “rivoluzione definitiva” e secondo Luciani invece diventa la scusa per trascurare i poveri vicini.

---

<sup>70</sup> I biografi presentano di solito la proposta come ideata da Luciani (cfr. D'Orazi 1987 p. 96; Vian 2010b p. 138); i documenti conservati in ASCET dimostrano invece che in origine fu pensata dal vescovo Carraro, e poi fatta propria da tutta la CET. Per leggerla integralmente, *Proposta per un concreto risveglio di coscienza cristiana «Sulla giustizia e sulla pace»*, RDPV LVI(1971), pp. 487-488.

<sup>71</sup> Sull'importanza della *Populorum progressio* in questo passaggio dalla concezione di carità al concetto di giustizia sociale, si veda Menozzi 1980, pp. 196-200.

<sup>72</sup> OO, vol. VI, p. 128.

<sup>73</sup> OO, vol. VI, p. 487.

<sup>74</sup> OO, vol. VI, p. 259.

E' molto attento però ad evidenziare sempre che la Chiesa ha una priorità che è spirituale:

Essa [la Chiesa] non ha il compito di condurre verso un paradiso terrestre o ad una utopistica società dove tutti sono liberi dalla fame, dall'oppressione, dal bisogno. Chi assegna soltanto questo compito alla Chiesa, ne falsifica la natura, la rimpicciolisce e la immiserisce, accartocciandola nell'angusto tessuto della politica sociale. Ceto, chi è veramente cristiano deve amare il prossimo, a fatti, battendosi generosamente a favore degli altri contro la malattia, la povertà, la fame, lo sfruttamento, l'ingiustizia. Ammesso però che questo scopo venga pienamente raggiunto [...] rimarrà sempre il più del messaggio cristiano da attuare [...] Ereditare! Ecco lo sbocco finale della Chiesa: ma ereditare il paradiso<sup>75</sup>”

Già negli anni Settanta Luciani collegò questi temi, oltre che all'incremento della popolazione mondiale, anche alle istanze “ecologiche” moderne<sup>76</sup>.

Nel 1974 plaudette alle autorità civili di Venezia che avevano ordinato la requisizione provvisoria degli appartamenti vuoti e sfitti a favore di novanta famiglie di Cà Emiliani che erano rimaste senza tetto a causa di una violenta tromba d'aria<sup>77</sup>.

Il tema della povertà era tuttavia un tema “pericoloso”, non neutrale, nella chiesa degli anni Settanta. Molto diversa è la povertà, per esempio, di cui ci parlano le lettere roncalliane prima del concilio<sup>78</sup>. Il discorso sulla povertà, non solo discussa al concilio ma anche scelta da Paolo VI come caratteristica del proprio pontificato, pare testimoniare in maniera indiscussa, anche senza diretto riferimento ai documenti conciliari, il mutamento radicale della Chiesa postconciliare rispetto ai pontificati precedenti<sup>79</sup>. Questa povertà, chiamata in causa dai movimenti postconciliari, era quindi un tema polemico e divisorio, cavalcato sia dai gruppi del dissenso che dai tradizionalisti<sup>80</sup>, perché connessa alla rottura con il passato, alla radicalità evangelica, alla problematica operaia.

Rispetto a questa povertà cavalcata dal dissenso, che tendeva a porre la promozione umana prima dell'evangelizzazione, Luciani vorrà sempre prendere le distanze, quasi cercando di far conoscere in

---

<sup>75</sup> *Omelia per la festa di Pentecoste*, 18 maggio 1975, OO, vol. VII, pp. 78-79.

<sup>76</sup> Cfr. *Il potere dell'uomo sulla natura in una prospettiva di giustizia sociale*, discorso tenuto a Recoaro il 16 settembre 1974 (OO, vol. VI, pp. 403-415): cfr. anche Hebblethwaite 1978 p. 104. Sulle “scorie dell'economia ad alto consumo” e sulla distruzione dell'ambiente naturale a causa degli stili di vita consumistici, si vedano anche OO, vol. V, p. 294, RDPV 1972, pp. 18-21.

<sup>77</sup> OO, vol. VI, p. 326.

<sup>78</sup> Cfr. Capovilla 1980.

<sup>79</sup> Come ben dimostrato da Appel e Pittl (2013) nel significativo confronto fra patto delle catacombe e sepoltura di Paolo VI. Un'antologia che mostrava il cambiamento intervenuto nella chiesa cattolica in ordine alla valutazione teologica dei poveri è quella di P. Gauthier, P. Mazzolari, A. Paoli, *La collera dei poveri*. Curata da A. e P. Barbero. Torino 1967.

<sup>80</sup> Es. Hilarius (probabilmente F. Spadafora). *Chiesa dei poveri o chiesa di tutti*. Torino 1970.

ambito ecclesiale la sua posizione. Lo fa in modo chiaro e ossessivo nell'omiletica<sup>81</sup>, ma lo fece anche, ci pare, in scelte pratiche, in due occasioni lontane fra loro nel tempo.

In primo luogo, pur operando scelte personali molto vicine agli impegni presi dai firmatari del patto delle catacombe<sup>82</sup>, nel 1971 Luciani – o il suo *entourage* – sembrò prendere volutamente le distanze da esso: secondo il racconto del prof. Paolo Bettolo<sup>83</sup>, ai giovani della FUCI che si erano recati in patriarcato per discutere con Luciani la bozza della *Lex fundamentalis* – di cui parleremo in seguito – il segretario Senigaglia spiegò che non avrebbero dovuto rivolgersi al patriarca con l'appellativo di “padre”, scelto invece dal card. Pellegrino ed esplicitamente suggerito dal patto<sup>84</sup>.

In secondo luogo Roncalli<sup>85</sup> legge in questo senso la mancata partecipazione del patriarca di Venezia al convegno ecclesiale *Evangelizzazione e promozione umana* del 1976 al quale parteciparono la maggioranza dei presidenti delle conferenze episcopali regionali; l'interpretazione roncalliana pare più che verosimile, nonostante Padre Sorge, uno dei tre segretari del convegno, sostenga di credere all'impossibilità della partecipazione dovuta a impegni e non ricordi di aver sospettato, né allora né in seguito, che la scelta del patriarca di Venezia fosse dettata da valutazione negativa sull'assise nazionale come invece fu per altri vescovi italiani<sup>86</sup>. Gian Luca Potestà<sup>87</sup> fa un

---

<sup>81</sup> Cfr. Galavotti in Vian 2010b, p. 205-206. Il 24 maggio 1970, parlando della necessità di costruire nuove chiese specialmente a Mestre, dove esplodeva con proporzioni inattese l'urbanizzazione, e chiedendo ai fedeli di aiutare economicamente questa costruzione, tocca proprio il tema conciliare della “Chiesa dei poveri” e mostra una volta in più il suo tentativo di prendere posizioni intermedie, che evitino gli estremismi: “Sapendo poi che nel clima di «Chiesa dei poveri», indotto dal Concilio, esiste qualche perplessità circa il modo di costruire chiese, propongo, ricavandole dal Vangelo, le riflessioni seguenti, che suggeriscono – mi pare – di evitare esagerazioni tanto in un senso quanto nell'altro”. Segue tutta una serie di esempi nei quali Gesù “sta nel mezzo”: nasce povero ma accetta i doni dei Magi, raccoglie gli avanzi dei pani e dei pesci, ma partecipa alle nozze di Cana ecc. “Riferito alle nuove chiese da costruire, tutto ciò viene a dire: la «Chiesa dei poveri» è bella cosa: non diventi, però, la «Chiesa dei pigri», che si fanno scudo della «povertà della Chiesa», per non dare, per non muoversi, per non aiutare un'opera necessaria ed urgente”. (RDVPV giugno 1970, pp. 242-243).

<sup>82</sup> Ricordiamo solo alcuni passi che potrebbero descrivere l'atteggiamento di Luciani: “Cercheremo di vivere come vive ordinariamente la nostra popolazione per quanto riguarda l'abitazione, l'alimentazione, i mezzi di locomozione e tutto il resto che da qui discende [...] Rinunciamo per sempre all'apparenza e alla realtà della ricchezza, specialmente negli abiti [...] nelle insegne di materia preziosa [...]. Né oro né argento. Non possederemo a nostro nome beni immobili, né mobili, né conto in banca, ecc.; e, se fosse necessario averne il possesso, metteremo tutto a nome della diocesi o di opere sociali o caritative. [...] Tutte le volte che sarà possibile, affideremo la gestione finanziaria e materiale nella nostra diocesi ad una commissione di laici competenti e consapevoli del loro ruolo apostolico [...] Nel nostro comportamento, nelle nostre relazioni sociali, eviteremo quello che può sembrare un conferimento di privilegi, priorità, o anche di una qualsiasi preferenza, ai ricchi e ai potenti [...] Opereremo in modo che i responsabili del nostro governo e dei nostri servizi pubblici decidano e attuino leggi, strutture e istituzioni sociali necessarie alla giustizia, all'uguaglianza e allo sviluppo armonico e totale dell'uomo tutto in tutti gli uomini, e, da qui, all'avvento di un altro ordine sociale, nuovo, degno dei figli dell'uomo e dei figli di Dio. [...] la collegialità dei vescovi trova la sua più evangelica realizzazione nel farsi carico comune delle moltitudini umane in stato di miseria fisica, culturale e morale – due terzi dell'umanità [...] saremo aperti a tutti, qualsiasi sia la loro religione [...]”

<sup>83</sup> “Ricordo che il suo segretario, mons. Senigaglia, come indizio del tempo, se vuole... ricordo che don Mario ci fece qualche piccola osservazione sul fatto che, quando ci saremmo presentati al patriarca, non avremmo dovuto chiamarlo “Padre”. Il card. Pellegrino voleva che lo si chiamasse “Padre” e questo era in qualche misura divenuto un indizio di quale ecclesiologia si seguiva”, cfr. *Appendice* pp. 49-50.

<sup>84</sup> Che recita: “Rifiutiamo di essere chiamati, oralmente o per scritto, con nomi e titoli che significano grandezza e potere (Eminenza, Eccellenza, Monsignore...). Preferiamo essere chiamati con il nome evangelico di Padre”.

<sup>85</sup> Roncalli 2012.

<sup>86</sup> Cfr. *Appendice*, pp. 231-232 e 238.

ulteriore passo interpretativo, collegando l'assenza di Luciani al convegno che doveva rappacificare la Chiesa italiana con la sua presenza, nello stesso anno, al raduno triveneto di CL tenutosi a Venezia e aperto da Luciani – di cui parleremo -: se collocare il patriarca sulla “linea della presenza” portata avanti solo in seguito dalla chiesa wojtyliana e ruiniana<sup>88</sup> potrebbe essere una forzatura storica, tuttavia si nota la paura del patriarca di Venezia di abbracciare in modo troppo compromettente la “linea della mediazione” montiniana, e si nota la sua maggior empatia con una forma di presenza forte nella società sul modello della *societas christiana* di rattiana e pacelliana memoria. Inoltre, le stesse riflessioni sul convegno “evangelizzazione e promozione umana” che Luciani fa alla XII assemblea generale della CEI, durante l'omelia in S. Pietro<sup>89</sup>, guarda caso vengono formulate in modo analogo anche all'omelia al raduno triveneto di CL<sup>90</sup>.

Infine, Luciani non legittimò mai l'uso della violenza rivoluzionaria come invece tendeva a fare la teologia della liberazione citando un passo controverso della *Populorum progressio*.<sup>91</sup>

Mi pare chiaro come il progressivo orientarsi di Luciani negli anni Settanta su posizioni più conservatrici sia stato frutto non solo degli incarichi assunti, ma anche e soprattutto dei cambiamenti culturali avvenuti nella società in anni dominati da frammentazioni e incertezze<sup>92</sup>.

---

<sup>87</sup> Potestà 2011, pp. 880.

<sup>88</sup> Sulla linea della presenza e dei valori non negoziabili, rimando a: Alessandro Santagata, *Il «ruinismo»: la Chiesa italiana dalla 'cultura della mediazione' al 'Progetto culturale'*. «Religioni e Società», 79(2014), pp. 62-73; Giovanni Miccoli, *In difesa della fede. La chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*. Milano: Rizzoli 2007; Enrico Galavotti, *Il ruinismo. Visione e prassi politica del presidente della Conferenza episcopale italiana, 1991-2007*. In *Cristiani d'Italia, Chiesa, società e Stato 1861-2011*. A cura di Alberto Melloni. Roma: Treccani 2011, II, pp. 1219-1239; Valerio Gigante, *Camillo Ruini, il cardinale del ventennio*. «Adista», 41(2007), p. 34; Alberto Melloni, *L'occasione perduta. Appunti sulla chiesa italiana, 1979-2009*. In *Il Vangelo basta. Sul disagio e sulla fede nella chiesa italiana*. A cura di Alberto Melloni e Giuseppe Ruggieri. Roma: Carocci 2010, pp. 69-121; Antonio Acerbi, *La Chiesa italiana dalla conclusione del Concilio alla fine della Democrazia Cristiana*. In *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*. A cura di Antonio Acerbi. Milano: Vita e Pensiero 2003.

<sup>89</sup> OO, vol. VII, pp. 348-351.

<sup>90</sup> OO, vol. VII, pp. 360-64.

<sup>91</sup> *Populorum progressio* 1967, n. 31.

<sup>92</sup> Su questa linea anche Zambarbieri in Vian 2010b p. 352.

### III.1 Il rapporto con Paolo VI

Il pontificato di Paolo VI è un papato decisivo per il cattolicesimo contemporaneo e segna un momento chiave per la comprensione del rapporto della chiesa con il mondo moderno. Da ogni pagina degli scritti montiniani, infatti, traspare la coscienza acuta della modernità, che non a caso è divenuta una chiave di lettura importante del pontificato e della sua stessa figura<sup>93</sup>. L'omelia tenuta alla vigilia della chiusura del Vaticano II il 7 dicembre 1965, nella quale il pontefice rivendica di fronte alla società laica il “nuovo umanesimo” della chiesa dovuto al Concilio, è solo un esempio – forse il più suggestivo – della tensione montiniana verso la società moderna:

La Chiesa del Concilio, sì, si è assai occupata, oltre che di se stessa e del rapporto che a Dio la unisce, dell'uomo, dell'uomo qual oggi in realtà si presenta: l'uomo vivo, l'uomo tutto occupato di sé, l'uomo che si fa non soltanto centro d'ogni interesse, ma osa dirsi principio e ragione d'ogni realtà. [...] l'uomo tragico dei suoi propri drammi, l'uomo superuomo di ieri e di oggi [...]; poi l'uomo infelice di sé [...]; l'uomo versatile pronto a recitare qualsiasi parte, e l'uomo rigido cultore della sola realtà scientifica [...]; e l'uomo sacro per l'innocenza della sua infanzia, per il mistero della sua povertà, per la pietà del suo dolore; l'uomo individualista e l'uomo sociale [...] L'umanesimo laico e profano alla fine è apparso nella terribile statura ed ha, in un certo senso, sfidato il Concilio. La religione del Dio che si è fatto Uomo s'è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? Uno scontro, una lotta, un anatema? Poteva essere; ma non è avvenuto. L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo. Dategli merito di questo almeno, voi umanisti moderni, rinunciatari alla trascendenza delle cose supreme, e riconoscete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo<sup>94</sup>.

Nello studiare Luciani non si può prescindere quindi dal suo rapporto con Paolo VI, che più volte e in più occasioni, sia pubbliche che private, manifestò la sua sintonia e la sua stima nei confronti del patriarca di Venezia.

---

<sup>93</sup> Cfr. Fulvio De Giorgi, *Paolo VI. Il papa del moderno*. Brescia: Morcelliana 2015. Per la maturazione durante la formazione, fino alle soglie dell'episcopato milanese, di una visione caratterizzata da grande apertura alla civiltà moderna, si veda anche De Giorgi 2012. Sulla coscienza della modernità e il passaggio da una nozione di civiltà cristiana pacelliana a quella di civiltà dell'amore montiniana, si veda Renato Papetti, *Verso la civiltà dell'amore. Colloquio internazionale di studio, Concesio (Brescia), 24-25-26 settembre 2010*. Brescia-Roma: Istituto Paolo VI – Edizioni Studium 2012, in partic. pp. 10-11.

<sup>94</sup> In latino, AAS 58(1966), pp. 51-59; in italiano *Insegnamenti di Paolo VI*, III (1966), pp. 725-732.

La riflessione da cui mi sono mosso è che tuttavia, mentre nella storiografia lucianea il futuro Giovanni Paolo I viene presentato come un vescovo che aveva un rapporto privilegiato con Paolo VI e una certa aneddotica, riportata anche in sede di ricerca storica, sostenga che Luciani sia stato indicato in varie occasioni da Montini come suo successore<sup>95</sup>, nella storiografia montiniana Luciani sembra invece completamente assente e pare più plausibile ai biografi montiniani che Paolo VI avesse previsto dopo di sé un papato straniero.

Luciani seminarista incontrò forse la prima volta Montini, allora giovane prete, nel luglio 1925 a Forno di Canale, dove l'assistente nazionale della FUCI era stato invitato insieme ad altri relatori di rilievo a tenere una settimana di studio per i dirigenti e giovani dell'Azione Cattolica del Veneto<sup>96</sup>. Pare plausibile che i giovani seminaristi locali fossero presenti all'incontro, ma Luciani non pare aver avuto in seguito nessuna memoria del fatto. Le strade dei due si incrociarono una seconda volta sul finire del 1947, quando Montini, responsabile del settore per gli affari ecclesiastici interni della segreteria di Stato, ebbe contatti epistolari con il vescovo Bortignon in merito alla pratica relativa alla proposta di conferimento del titolo di Cameriere Segreto soprannumerario a Luciani<sup>97</sup>.

Ciò che risulta importante per i biografi di Luciani sono però i fatti accaduti in seguito, con il pontificato di Paolo VI, fatti che dimostrano un certo *feeling* con Albino Luciani: negli anni Sessanta, la volontà – pur se non attuata - di Montini di promuovere il vescovo di Vittorio Veneto a una sede maggiormente prestigiosa e in seguito il sofferto ma pubblico appoggio di Luciani all'*Humanae Vitae* nel 1968; nel 1969 la chiamata di Luciani a Venezia; nel 1971 la designazione papale di Luciani a rappresentante italiano per il Sinodo dei Vescovi; nel 1972 l'episodio della posa della stola papale sulle spalle di Luciani a Venezia, proprio nel giorno in cui Montini modificò il proprio testamento; la scelta di Luciani per il cardinalato, il fatto di porre il patriarca di Venezia al primo posto nella lista dei nuovi cardinali, e alcune frasi di Paolo VI, riportate da testimoni, in occasione del concistoro del '73; l'affido di articoli da parte di Paolo VI al patriarca di Venezia per «l'Osservatore Romano» in momenti particolarmente delicati del pontificato; la consegna a Paolo VI da parte di Luciani dell'*Index Thomisticus* elaborato dal compagno di seminario Roberto Busa<sup>98</sup>. Luciani, come vedremo, difese sempre il magistero papale nelle diatribe *intra* ed *extra* ecclesiali che lo videro bersaglio polemico negli anni Settanta. E divenne successore di Paolo VI, quel successore

---

<sup>95</sup> Es. Torielli-Zangrando 2003 p. 95, episodio del 28 aprile 1977: secondo Maffeo Docoli, Luciani, alla fine dell'udienza coi vescovi del Triveneto durante la visita *ad limina*, aiutò Paolo VI a trovare il pulsante del campanello nella poltrona e Paolo VI avrebbe mormorato "Così ha già imparato dov'è".

<sup>96</sup> Cfr. Patrizia Luciani 2003, p. 146.

<sup>97</sup> Aspetto curioso, vista la storia successiva: ciò che Montini necessitava di avere, secondo la prassi curiale, era un'esplicita assicurazione circa l'integrità della dottrina e il metodo d'insegnamento di Luciani. Cfr. Kummer 2009 p. 259 e inserto interno con la riproduzione fotostatica dello scambio epistolare.

<sup>98</sup> Il 20 maggio 1974 e il 15 luglio 1976.

che secondo molti, interpretando in maniera corretta o meno le volontà del defunto pontefice<sup>99</sup>, Montini stesso avrebbe voluto sulla cattedra di Pietro.

L'argomento del rapporto fra Paolo VI e Luciani è stato trattato in particolare da Philippe Chenaux<sup>100</sup> il quale ha analizzato il “montinismo” di Albino Luciani facendone risalire l'inizio alla questione dell'*Humanae Vitae*, l'enciclica più controversa del magistero papale in età contemporanea<sup>101</sup>. Che la posizione nei confronti dell'*Humanae Vitae* e delle questioni bioetiche sia stata decisiva, nel pontificato di Montini e ancor di più in quello di Wojtyła, per la carriera ecclesiale, è ciò che sostiene Isacco Turina<sup>102</sup>; Luciani sarebbe in questo senso un esempio che confermerebbe l'ipotesi del sociologo bolognese.

Allo stato attuale della ricerca, non abbiamo documenti decisivi per sapere se la questione dell'enciclica possa dirsi così primaria nel delineare il rapporto Luciani-Montini. Certamente il documento segnò una cesura molto forte all'interno della storia della Chiesa cattolica e aprì fra i laici, in campo della morale sessuale e familiare, quello che Pietro Prini ha chiamato lo “scisma sommerso<sup>103</sup>”. Segnò anche una frattura profonda all'interno degli episcopati nazionali, che si divisero fra l'accoglienza<sup>104</sup>, la critica, la freddezza, le disquisizioni teologiche sulla questione se essa fosse pronunciamiento infallibile, *doctrina reformabilis* o *reformanda* e se fosse o meno in

---

<sup>99</sup> Aloisio Lorscheider, il cardinale più giovane nei conclavi del 1978, uno dei grandi elettori di Luciani, intervistato da Stefania Falasca afferma: “Credo che non solo il patriarca di Venezia fosse il successore auspicato da Paolo VI, ma colui che tra gli altri meglio avrebbe seguito e seguì gli orientamenti fondamentali del suo magistero” (cfr. Falasca 2003 p. 92). Secondo Spackman (2008 p. 64) la stima di Paolo VI per il patriarca di Venezia fu alla base del rapporto positivo fra Luciani e Benelli. Nella scelta di Luciani come successore di Paolo VI e nel rapporto positivo con Benelli si sarebbe giocata la volontà di Giovanni Paolo I di continuare la riforma della curia voluta da Paolo VI (per questa riforma si veda Riccardi 1993 pp. 289-311).

<sup>100</sup> Philippe Chenaux, *Luciani e Montini*. In G. Vian 2010b, pp. 473-482.

<sup>101</sup> Sull'*Humanae Vitae* e sul “*pourquoi il [Montini] n'a pas soumis cette question ni au concile ni au synode des évêques et pourquoi il a pris ses distances par rapport aux conclusions approuvées par une large majorité de la Commission, qu'il avait lui-même nommée*”, si veda Leo Declerck, *La questione dell'Humanae Vitae*, in *Positio super vita di Montini*, 2012, pp. 363:401:400. Vd. anche Bruna Bocchini-Camaiani, *Famiglia e sessualità nel Magistero dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II*. In E. Asquer, M. Casalini, A. Di Biagio, P. Ginsborg, *Famiglie del Novecento*. Roma: Carocci Editore, 2010; R. Kaiser, *The Encyclical That Never Was: The Story Of The Commission On Population, Family and Birth, 1964-66*. Sheed & Ward 1987. Sulla somiglianza fra l'enciclica e la lettera pastorale che l'arcivescovo Montini scrisse per la quaresima del 1960, cfr. Eliana Versace in *Positio super vita Pauli VI*, pp. 465-468. Sul dibattito conciliare sulla questione e sui discorsi dei card. Léger e Suenens e del patriarca Maximos IV Saigh del 29 ottobre 1964, cfr. Spackman 2008 pp. 53-54; O'Malley 2013, pp. 240-242. Sulle note aperture di Luciani e, di contro, sulla sua presa di posizione pubblica a favore dell'enciclica dopo la sua pubblicazione, cfr. Galavotti in Vian 2010b p. 191; Silvestrini 2003; Ciciliot 2010a pp. 47-48; Spackman 2008 pp. 57-64.

<sup>102</sup> Isacco Turina 2013, in particolare alle pagg. 129-160:143.

<sup>103</sup> Pietro Prini, *Lo scisma sommerso*. Milano: Garzanti 1998.

<sup>104</sup> E' significativo che Urbani in fretta, nell'agosto del '68, senza consultare i vescovi italiani abbia fatto predisporre un documento di adesione della CEI per dichiarare il consenso dell'episcopato al papa: questa fretta suscitò perplessità nello stesso vicepresidente Nicodemo. La gestione urbaniana della vicenda dice che si voleva rimarcare una fedeltà al papa da parte dell'episcopato italiano (cfr. Riccardi 1988), ma forse anche che si temevano possibili prese di posizione interlocutorie anche in Italia.



linea con il Vaticano II<sup>105</sup>. Luciani intuì subito le implicazioni sulla questione dell'autorità nella Chiesa<sup>106</sup> e, a differenza ad esempio dell'episcopato olandese – il quale auspicò che il dialogo sull'enciclica “potesse [...] contribuire ad un apprezzamento e ad un funzionamento più chiaro dell'autorità nella Chiesa<sup>107</sup>” - prese una posizione netta e tutt'altro che interlocutoria<sup>108</sup> un mese prima che si esprimesse la CEI<sup>109</sup>. Posizione conosciuta e apprezzata da Paolo VI<sup>110</sup>.

Forse la stima di Paolo VI verso Luciani aveva origini precedenti al pontificato montiniano, durante le collaborazioni fra l'episcopato lombardo guidato dall'arcivescovo Montini e l'episcopato triveneto guidato da Urbani in vista dell'assise conciliare: i vescovi del Triveneto si appoggiarono sempre di più infatti negli anni Sessanta sul vescovo di Vittorio Veneto per le questioni teologiche. Ad esempio, fu a Luciani che si rivolse Urbani per un'analisi degli schemi conciliari<sup>111</sup> che discusse certamente con Montini; e nel 1964, durante la terza sessione del Concilio, ai padri conciliari italiani riuniti alla *Domus Mariae* vennero distribuiti gli atti di un convegno degli episcopi Triveneto e Lombardo che aveva come tema gli schemi conciliari<sup>112</sup>: il convegno si era tenuto nell'estate del 1964, ma era stato progettato dall'arcivescovo Montini e da Urbani per il 1963. E'

---

<sup>105</sup> Cfr. K. Rahner e B. Haering, *Riflessioni sull'enciclica Humanae Vitae*. Roma: Edizioni Paoline 1968, p. 41. Sul “caso Washington” del dissenso fra clero diocesano e card. Patrick O'Boyle in occasione della pubblicazione dell'*Humanae Vitae*, si veda RDPV 1972, pp. 184-186.

<sup>106</sup> Non a caso Turina ritiene l'*Humanae Vitae* “letteralmente un testo di autorità e sull'autorità” e sottolinea come ne fu scossa la legittimità del magistero papale (2013, p. 135, 137).

<sup>107</sup> Cfr. Ferdinando Lambruschini, *Problemi della Humanae Vitae*. Brescia: Queriniana 1968, pp. 164-165. Il libro contiene anche le dichiarazioni ufficiali dei vescovi italiani, tedeschi, belgi, olandesi, inglesi, canadesi, francesi.

<sup>108</sup> Titolò infatti la sua presentazione dell'enciclica ai fedeli cenedesi, fatta il 29 luglio 1968, “Adesione all'insegnamento del Papa che parla con speciali carismi nel nome di Dio”. In essa Luciani, pur confessando di aver sperato che “la risposta del maestro [...] potesse coincidere almeno in parte, colle speranze concepite da molti sposi dopo che era stata costituita un'apposita commissione pontificia per esaminare la questione”, aderisce all'insegnamento pontificio e chiede che anche i fedeli facciano altrettanto. Vd. BVV, LVI (1968), pp. 300-301. La presa di posizione è tanto più forte se si ricorda che a Luciani era stata affidata dai vescovi del triveneto la relazione da inviare a Paolo VI, relazione che si dice aprisse cautamente all'utilizzo della contraccezione, e che sembra fu apprezzata da Montini. La relazione, ad oggi secretata, era probabilmente equilibrata e cauta, mentre a volte la letteratura lucianea la presenta in modo sensazionalistico ed eccessivamente progressista come “dichiarazioni a favore della pillola anticoncezionale” (cfr. Tornielli-Zangrando 2003, quarta di copertina). Tuttavia, certamente l'attenzione pastorale aveva portato Luciani a tenere conto del travaglio e delle difficoltà pratiche degli sposi cattolici; Alessandro Maria Gottardi, arcivescovo di Trento che ben conosceva Luciani, evidenzia la serietà della ricerca svolta da Luciani prima di esprimere una posizione aperturista (cfr. Tornielli-Zangrando 2003, p. 68). E depone in questo senso anche un discorso del 15 settembre 1974, nel quale il patriarca di Venezia afferma che “E' sbagliato credere che la Chiesa sia ‘natalista’ ad ogni costo: essa deplora certi modi di limitare le nascite, non una giusta limitazione delle nascite” (cfr. OO, vol. VI, pp. 413-414). Sull'incontro a porte chiuse fra i vescovi del Triveneto e mons. Colombo inviato dal Papa, cfr. Tornielli-Zangrando 2003 p. 67; Andrea Tornielli, *La norma e il perdono*. «Trentagiorni» 7-8 (luglio-agosto 1993), p. 19; J.L. Allen Jr., *Pope John Paul I And The Pill*. «National Catholic Reporter», vol. 3, no. 2, 5 September 2003. Pancheri (in Cattabiani 1979, p. 22) sostiene che la parte dell'*Humanae Vitae* concernente l'invito agli studiosi a proseguire in ogni direzione la ricerca “riportava quasi letteralmente il testo redatto da mons. Luciani”.

<sup>109</sup> Che fu tra i primi a diffondere l'enciclica e a ribadire l'indiscutibilità, lo evidenzia anche il profilo biografico pubblicato in RDPV 63(1978), pp. 339-346. Che l'enciclica sia stata per qualche episcopato punto di attrito col Papa e per altri fattore di consolidamento del rapporto con Paolo VI, lo sottolinea in relazione a Luciani anche Potestà (2011, p. 878).

<sup>110</sup> Cfr. Valentini-Bacchiani (1978, pp. 21-22), i quali collegano strettamente la relazione preparata da Luciani a nome dell'episcopato triveneto con la sua nomina a patriarca di Venezia.

<sup>111</sup> Cfr. Urbani 2008, p. 126; Zambarbieri in Vian 2010b, pp. 342-343.

<sup>112</sup> Cfr. F. Sportelli 1994, p. 205.

verosimile quindi che Montini avesse se non altro sentito parlare in modo lusinghiero del vescovo di Vittorio Veneto già prima di essere eletto papa.

Chenau nella sua analisi sul rapporto fra Paolo VI e Luciani si chiede se il montinismo di Luciani fu vero e proprio montinismo, o semplicemente papismo. Dopo aver riflettuto su posizioni comuni e sottili divergenze di opinione fra i due riguardo alla fedeltà al Concilio – prendendo come punti di riflessione la liturgia, la collegialità, il dialogo, la difesa della fede – Chenau conclude che “il montinismo di Luciani fu anche espressione della sua totale sottomissione all’autorità del successore di Pietro<sup>113</sup>”. *Ergo*: Luciani ebbe un sentire comune con papa Montini su molti punti, ma se anche ci fosse stato un papa di altro genere... avrebbe accettato di seguirne le indicazioni magisteriali. Non si può che concordare con questa lettura, alla quale tuttavia, tenuto conto del fatto che Chenau si è basato per la sua analisi solo sui testi di Luciani, vanno aggiunte delle riflessioni che tengano conto anche di azioni e atti di governo.

L’obiettivo – che troverà argomentazioni anche nei prossimi due paragrafi - è dimostrare come Luciani sia stato funzionale alla “montinizzazione” della CEI degli anni Settanta, all’idea cioè che il papa aveva della Conferenza episcopale italiana e delle sue diramazioni regionali e locali. Luciani cercò sempre di realizzare ciò che papa Montini desiderava, e questa a mio parere è la trama principale di tutta la sua azione pastorale in diocesi, nella Conferenza episcopale Triveneta, a livello nazionale ed internazionale. Su questa linea, Galavotti<sup>114</sup> ha definito Luciani “uno dei consoli” di quello che Riccardi ha definito “il principe riformatore Paolo VI<sup>115</sup>”; un console che si allinea sulle posizioni del magistero montiniano non per calcolo o pavidità, ma considerandolo l’atteggiamento “più laicamente intelligente”; un console sul quale il papa può far affidamento e che intuisce e condivide i più reconditi drammi montiniani nel momento in cui tocca il vertice dell’impopolarità.

Certamente Luciani fece parte della ricostruzione da parte di papa Paolo VI dell’episcopato italiano, con nuove nomine che portarono nelle grandi sedi italiane, eccetto Genova, vescovi legati al papa regnante<sup>116</sup>. E, all’interno della valorizzazione delle conferenze episcopali nazionali da parte di Paolo VI<sup>117</sup>, fu come vedremo un vescovo attivo per costruire quei meccanismi organizzativi nazionali e regionali che potessero permettere alle conferenze episcopali di funzionare.

La tesi pare plausibile, come vedremo, per quanto riguarda la “montinizzazione” della CET - la sua “modernizzazione”, cioè la strutturazione basata su criteri organizzativi moderni, e la sua realizzazione “mediana” del Concilio. Risulta più difficile da definire per quanto riguarda la CEI, poiché sono corretti due rilievi che mi ha posto padre Bartolomeo Sorge: in primo luogo, si realizzò

---

<sup>113</sup> Chenau in Vian 2010b, p. 481.

<sup>114</sup> Galavotti in Vian 2010b, pp. 183-224: 194-195.

<sup>115</sup> Riccardi 1993, pp. 223-255. Cfr. Anche Sorge 2010, pp. 55-56.

<sup>116</sup> Andrea Riccardi, *Vescovi d’Italia. Storie e profili del Novecento*. Cinisello Balsamo: San Paolo 2000, pp. 59 e segg.

<sup>117</sup> Riccardi 1993, pp. 270-281.

realmente la “montinizzazione” della CEI negli anni Sessanta, o rimasero all’interno dell’episcopato italiano nuclei duri di resistenza alla linea montiniana del dialogo<sup>118</sup>? In secondo luogo, Luciani fu incisivo o meno a livello di CEI?

che ci fosse una sintonia tra la linea montiniana e quella di Luciani, son sicuro. [...] lui è uno che ha creduto veramente nel Concilio e nella linea montiniana. Tanto è vero che anche la sua amicizia con me derivava da questo, perché anch’io ero sulla linea di Montini [...] Solo che non so se questo fosse esattamente il clima favorevole che lui trovava nella CEI. Allora il vero problema... bisognerebbe valutare in che misura lui è riuscito... perché a livello diocesano lui l’ha fatto. A me rimane il dubbio che a livello di Conferenza episcopale italiana abbia avuto un influsso così particolare da poter orientare... Perché lui era molto obbediente. Anche alcune cose che avrebbe voluto fare... di fronte agli interventi... obbediva anche alla CEI. Era molto obbediente. [...] Voglio dire che [...] c’erano dei tipi che facevano fatica, che si opponevano anche. E lui no, non ha mai fatto resistenza. Per quanto ne so io, era molto obbediente. Anche alcune linee molto aperte che lui mandava avanti, quando è intervenuta la CEI, anche nei confronti delle elezioni politiche e di altre cose... lui aveva altre idee, ma ha sempre accettato. Perché era obbediente. Quindi non ho [...] impressione che lui abbia molto influito per dare un orientamento a livello di Cei<sup>119</sup>.

Come dimostreremo nei prossimi sottocapitoli, Luciani fu certamente più incisivo a livello di CET che di CEI, dove solitamente appoggiò la linea maggioritaria spesso meno dialogante di quella montiniana.

In questo sottocapitolo dedicato a Paolo VI cercheremo di trovare ciò che accomunava e avvicinava Luciani a papa Montini, ma anche ciò che li distanziò in alcuni particolari frangenti<sup>120</sup>.

Le due personalità furono accomunate innanzitutto da una interpretazione conciliare mediana, sulla linea della riforma prudente e quindi del tentativo di dialogo con le varie parti in causa<sup>121</sup>. Questo

---

<sup>118</sup> Riccardi (*Ibidem* p. 306), sostiene che negli anni Settanta l’episcopato italiano era ormai complessivamente montiniano. Vedremo in seguito come forse la montinizzazione non fosse pienamente riuscita.

<sup>119</sup> Cfr. Appendice, pp. 227-228.

<sup>120</sup> Per una riflessione più generale sulla formazione e sullo stile comunicativo, cfr. Patrizia Luciani 2013.

<sup>121</sup> E’ facile notare il pieno allineamento di Luciani alle linee papali se si legge il discorso di Paolo VI all’udienza generale a Castel Gandolfo il 12 agosto 1970 intitolato “Aggiornamento nella fedeltà: programma del post-Concilio”. Montini, dopo aver parlato della necessità dell’aggiornamento e del rinnovamento interiori e della continuità di sviluppo del Magistero dopo il Concilio, parla di un pluralismo “riferito ai modi, con cui le verità della fede sono enunciate, non al contenuto, come affermò con tanta forza e tanta chiarezza il nostro venerato Predecessore [...] Il pluralismo non deve generare dubbi, equivoci o contraddizioni; non deve legittimare un soggettivismo di opinioni in materia dogmatica, che comprometterebbe l’identità e quindi l’unità della fede”. La Chiesa, continua, si sforza “per dare alla fede la sua gelosa custodia e la sua amorosa apertura [...]”. (RDPV agosto-settembre 1970, pp. 359-365). Sulla stessa linea cfr. l’udienza del 30 settembre 1970 sul “Carattere pastorale del Concilio Vaticano II” (RDPV ottobre 1970, pp. 421-423). Il 23 giugno 1972 Montini parla di “una falsa e abusiva interpretazione del Concilio, che vorrebbe una rottura con la tradizione” (RDPV 1972, pp. 455-462). Parla di questo stare nel mezzo fra immobilismo da una parte e relativismo

volle dire rimanere in una sorta di oscillazione tra il superamento e il mantenimento della prospettiva di cristianità, favorendo la graduale crescita di una chiesa italiana unita e aperta al messaggio conciliare attraverso la scelta religiosa sia da parte della CEI che dell'AC<sup>122</sup>. Questo centrismo conciliare implicò per entrambi uno “scontentare gli uni e gli altri<sup>123</sup>”, l'incomprensione da parte dei fedeli, la contestazione dell'autorità episcopale e papale<sup>124</sup>, e di conseguenza una profonda angoscia e sofferenza<sup>125</sup> - in parte forse anche connaturata con il temperamento e fattori psicologici, ma certamente accentuata dal forte clima critico degli anni Settanta. Altri vescovi del periodo, come mons. Bettazzi o mons. Gottardi, sembrano soffrire molto meno di fronte alle critiche e alle contestazioni. Di questa angoscia e sofferenza di papa Paolo, offerta per la salvezza della Chiesa, Luciani parlò più volte<sup>126</sup>; in particolare, chiedendo ai cardinali il 30 agosto 1978 di visitare con frequenza il papa, unì la sofferenza propria a Venezia e quella di Paolo VI, e da pontefice raccontò di aver risposto a Paolo VI che lo rimproverava perché non chiedeva mai udienza:

Sono molto occupato a Venezia e d'altra parte credo che Vostra Santità abbia già tante pene e io grandi conforti da portare non ne ho. Aggiungere afflizioni a chi è già afflitto, non mi sento. Ma voi non fate come me. Ho estremo bisogno anche dei vescovi che sono fuori Roma.<sup>127</sup>

Si notano in entrambi, inoltre, toni sempre più preoccupati e pessimistici dopo il 1969<sup>128</sup>: se entrambi non sono disposti, infatti, a mettere in discussione il Vaticano II facendo di esso la causa

---

dall'altra, in una Chiesa “che ha il duplice e simultaneo carisma della fissità e della velocità” anche alla Messa di consegna dell'anello cardinalizio ai nuovi Cardinali, fra cui Luciani (RDPV LVIII (1973), pp. 113-125).

<sup>122</sup> Cfr. Vian 2001 pp. 102, 109-110. Cfr. anche De Giorgi 2012, p. 133.

<sup>123</sup> L'ambasciatore Pompei commentò con queste parole l'appoggio moderato nei toni con il quale papa Montini aveva accompagnato le scelte della CEI in occasione del referendum sul divorzio, scontentando sia i divorzisti che gli anti-divorzisti (cfr. G.F. Pompei, *Un ambasciatore in Vaticano. Diario 1969-1977*. A cura di P. Scoppola e R. Morozzo Della Rocca. Bologna: Il Mulino 1994, p. 371).

<sup>124</sup> Che Luciani, definendolo un atteggiamento che la gente considera di moda, chiama “il profetico genere letterario della denuncia” (RDPV 1972, pp. 24-27), oppure “una piccola ma petulante porzione di preti, frati e stampa, che produce nei fedeli gran turbamento e confusione” (RDPV LVIII (1973), pp. 32-35, 31 dicembre 1972).

<sup>125</sup> Alla morte di Paolo VI Eugenio Montale scrisse di lui che si era “portato dietro forse più che un mistero un'angoscia. Un uomo [...] avvolto in un dramma interiore dal quale non è uscito”. (Eugenio Montale, *Ha creato molti dubbi e lo sapeva*. «Corriere della Sera» 8 agosto 1978). Padre Sorge (2010, pp. 21-22) sostiene che “questo grande Papa [...] moriva portando nel cuore l'angoscia che il post-concilio gli stesse sfuggendo di mano”. Sulla sofferenza di Luciani di fronte alle critiche, basti come esempio la predica del venerdì santo del 1971 quando chiese di pregare per i governanti e i pubblici amministratori. “Non conosco le difficoltà loro, ma, conoscendo le mie, di vescovo, le immagino. E, allora, oso pregarvi: evitate la critica spietata, la denuncia continua ed impietosa verso i responsabili del potere e dell'ordine pubblico” (9 aprile 1971, RDPV LVI(1971), pp. 234-235).

<sup>126</sup> *Omelia alla messa in suffragio di Paolo VI*, San Marco, 9 agosto 1978, RDPV, LXIII (1978), pp. 255-256. Ne parlò in questi termini lo stesso Montini: omelia tenuta alla concelebrazione di lunedì 11 giugno 1973 nella cappella sistina in apertura alla X assemblea generale della CEI (RDPV LVIII (1973), pp. 406-412).

<sup>127</sup> Il periodo fu improvvisato e non se ne trova traccia nelle fonti ufficiali (AAS, LXX(1978), pp. 703-705; OO, vol. IX, pp. 27-29); è conservato dalle registrazioni e viene riportato da Valentini-Bacchiani 1978, p. 46.

<sup>128</sup> Per quanto riguarda Paolo VI, cfr. Riccardi 1993, p. 288. Per quanto riguarda Luciani, basti leggere RDPV LVIII (1973), pp. 178-189, *Omelia nella chiesa del seminario di Belluno il 12 marzo 1973, Il pastore d'anime secondo San Gregorio Magno*.

prima della crisi che aveva colpito la Chiesa, allo stesso tempo emerge nella produzione di entrambi il disagio e il timore rispetto alle conseguenze del Concilio per l'unità della Chiesa, e quindi la messa in campo degli strumenti concettuali atti in qualche modo a limitarne e ridimensionarne la portata<sup>129</sup>. A questo proposito, va detto che è facile fare un'analisi comparata dell'omiletica montiniana e luciana perché la Rivista Diocesana del Patriarcato, si presume per scelta di Luciani, offre sempre nella sua prima parte una riproduzione ampia dei testi di Montini, non solo nei suoi pronunciamenti magisteriali, ma anche in quelli ordinari come possono essere le udienze del mercoledì, le omelie, gli *angelus*; non potendo riportare tutti i testi di Montini, il compilatore della Rivista operava una scelta, che teneva certamente conto dei *desiderata* del patriarca e dell'idea di Chiesa che lui voleva realizzare. La seconda parte della Rivista riporta invece, fra la documentazione del patriarcato, la predicazione del patriarca. L'analisi comparata dei testi lucianei e montiniani porta a fare tre riflessioni.

La prima: Luciani sembra spesso ripercorrere i temi montiniani a distanza di poco tempo. E' presumibile quindi che leggesse con costanza e assiduità gli scritti papali, e che si sentisse in dovere di difenderli, di sostenerne le argomentazioni e diffonderne fra i fedeli l'insegnamento<sup>130</sup>. Se Montini parla del dissenso interno alla Chiesa, Luciani affronta lo stesso tema nell'omiletica dei mesi successivi, a volte facendo riferimento esplicito al discorso papale, a volte no; se il papa richiama il tema della conversione, o dell'Anno Santo<sup>131</sup>, o della teologia della liberazione, Luciani interviene poco dopo sull'argomento<sup>132</sup>. La cosa, difficile da dimostrare seguendo tematiche di attualità (che potevano essere trattate da entrambi perché obiettivo in quel momento di polemiche o di dibattito), è chiara se prendiamo come esempio un argomento molto particolare e inusuale: il famoso discorso di Paolo VI sul "fumo di Satana". Il papa parla del Maligno mercoledì 15 novembre 1972 e la Rivista Diocesana riporta il testo dell'udienza, seguito dall'intervento di vari professori di università cattoliche - Domenico Grasso, Silverio Zedda, John Navone, Antonio

---

<sup>129</sup> Per quanto riguarda Paolo VI, cfr. Miccoli 2011, pp. 75-76 e 103. A fronte dei tanti discorsi di Luciani sui due modi di interpretare il Concilio, si veda il discorso di Paolo VI in occasione del Concistoro del 24 maggio 1976, nel quale il papa parla dei due modi opposti, ma entrambi sbagliati, di intendere il Concilio (cfr. Miccoli 2011, p. 107).

<sup>130</sup> Cfr. Bernardi 2012.

<sup>131</sup> Per l'esortazione sull'Anno Santo: discorsi del Papa RDPV, LVIII (1973), pp. 667-669, 682-683; articolo *L'anno santo ha oggi un senso?* tratto da «La Civiltà Cattolica» (n. 2953, 7 luglio 1973) pubblicato in RDPV, LVIII (1973), pp. 679-683; inviti di Luciani in RDPV, LVIII (1973), pp. 691-697; articoli *La luce morale dell'uomo nuovo* pubblicato da Luciani su «Il Gazzettino» di domenica 2 dicembre 1973, p. 3 e *Anno Santo con Papini* del 19 novembre 1973.

<sup>132</sup> Qualche esempio su tutti: fra le udienze papali dell'estate 1972 dedicate al tema morale, una si occupa di *La libertà come diritto che vincola la comunità* (RDPV 1972, pp. 545- 582: 570-572) e arriva in conclusione a parlare della teologia della liberazione, visto che è teologia della liberazione dell'uomo, dicendo che il principio è giusto ma la teologia diventa discutibile quando è troppo categorica nelle accuse, troppo impulsiva nella proposta dei rimedi, quando tocca metodi e campi estranei alla competenza religiosa (cfr. anche «Osservatore Romano» 24 giugno 1972 e 10 agosto 1972); il 15 agosto, nell'omelia per l'Assunta, Luciani parla della Teologia della Liberazione (RDPV 1972, pp. 595-599). Es. *Omelia del Papa di domenica 12 novembre 1972 al solenne rito per la beatificazione di suor Agostina Pierantoni* (RDPV 1972, pp. 802-805) e *discorso del patriarca al Convegno delle Religiose a Palazzo Sceriman venerdì 29 dicembre 1972* (RDPV 1972, pp. 806-821).

Blasucci - sul tema del Maligno, quasi a rafforzare e sostenere il discorso del papa e a prevenire le accuse di oscurantismo<sup>133</sup>. Nell'omelia di Capodanno del 1973, poco più di un mese dopo, Luciani fa riferimento alle parole di Paolo VI e spiega che l'azione del diavolo sulla vita delle persone non va dimenticata o minimizzata perché ritenuto concetto antimoderno<sup>134</sup>. Se dunque Francesco Sportelli<sup>135</sup> ha potuto dire che Bartoletti fu “montiniano perfino nel linguaggio”, noi potremmo dire che Luciani fu la traduzione per i semplici fedeli, per il popolo, dell'elevato e complesso linguaggio montiniano.

In secondo luogo, ci sono alcuni temi che sembrano diventare preponderanti nell'omiletica – e nelle preoccupazioni – di entrambi, e la lettura che ne danno appartiene allo stesso orizzonte culturale e interpretativo: l'esempio più chiaro in questo senso è il ritorno continuo di entrambi sul tema dell'autorità, in particolare in riferimento al Concilio Vaticano II, e il successivo passaggio alla distinzione fra carisma e istituzione e, quindi, alle distorsioni postconciliari nella valorizzazione dei carismi a scapito dell'istituzione<sup>136</sup>; il discorso si conclude sempre con il tema dell'istituzione che è servizio e non dominio. Ad esempio, Paolo VI nella *Quimque iam anni* del dicembre 1970 parla del collegio episcopale che, “con Pietro e sotto la di lui autorità”, garantisce la trasmissione autentica del deposito rivelato, avendo ricevuto “un sicuro carisma di verità”, e dei fedeli che sono turbati poiché “in nome di una radicale demitizzazione” un cumulo di “ambiguità, incertezze, dubbi” mette in discussione perfino:

i dogmi trinitario e cristologico, il mistero dell'Eucarestia e della presenza reale, la chiesa come istituzione di salvezza, il ministero sacerdotale in mezzo al popolo di Dio, il valore della preghiera e dei sacramenti, le esigenze morali riguardanti, ad esempio, l'indissolubilità del matrimonio o il rispetto della vita umana [...], l'autorità divina della Scrittura [...] Senza dubbio, la fede è sempre un assenso dato a motivo dell'autorità di Dio stesso. Ma il magistero dei vescovi è, per il credente, il segno ed il tramite che gli consente di ricevere e di riconoscere la parola di Dio. [...] Riconosciamolo francamente: nelle presenti circostanze, il compimento necessario e urgente di questo fondamentale dovere incontra più difficoltà di quante non ne incontrasse nel corso dei secoli passati<sup>137</sup>

---

<sup>133</sup> RDPV 1972, pp. 832-845.

<sup>134</sup> RDPV LVIII (1973), p. 32-37.

<sup>135</sup> Sportelli 1994, p. 297.

<sup>136</sup> Cfr. Le udienze generali di Paolo VI di agosto e settembre 1973 (RDPV, LVIII (1973), pp. 523-536).

<sup>137</sup> Cfr. Esortazione apostolica *Quinque iam anni*, 8 dicembre 1970 (RDPV gennaio-febbraio 1971, pp. 5-11). Montini ritorna più volte sul tema dell'autorità a cavallo fra 1970 e 1971, dopo l'anniversario della chiusura del Vaticano II: si vedano ad esempio, con gli stessi contenuti, l'udienza del 20 gennaio 1971 (RDPV gennaio-febbraio 1971, pp. 17-19) e il discorso di “Apertura dell'anno giudiziario della S. Romana Rota” del 28 gennaio 1971 (RDPV gennaio-febbraio 1971, pp. 20-27).

Eppure, sostiene poche settimane dopo Montini, “l’autorità vigente nella Chiesa cattolica”, che “si esercita nella grande e fraterna collaborazione con tutti i Vescovi stabiliti da Dio per pascere il suo popolo” ha “coscienza, oggi più che mai, d’essere servizio e non dominio” e si presenta come “istituzione divina [...] necessaria per mantenere in essa l’unità ed alimentare la carità, nell’obbedienza ch’è amore<sup>138</sup>”. E ancora:

E’ ben vero che, da parte di alcuni, si è oggi tanto accentuato il carattere di «servizio» dell’autorità della Chiesa, che si possono avere due pericolose conseguenze nella concezione costitutiva della Chiesa stessa [...] Davanti a queste interpretazioni [...] vorremmo ancora oggi ricordare che l’autorità, cioè il potere di coordinare i mezzi idonei per il raggiungimento del fine della società ecclesiale, non è contraria all’effusione dello Spirito nel popolo di Dio, sì bene veicolo e custodia [...] S. Paolo, che da alcuni viene esaltato come il fautore dei carismi contro l’istituzionalismo nella Chiesa, ci dà cospicui esempi di esercizio di potere giudiziario e coercitivo. [...] vale la pena vedere come l’Apostolo Paolo eserciti il suo potere di giudizio riguardo ai carismi ed ai carismatici. E’ ben vero che lo Spirito è pienamente libero nella sua azione [...] Ma è anche vero che i carismi sono per l’utilità della comunità, che non tutti hanno gli stessi carismi e che per la debolezza umana i carismi possono essere confusi con le proprie idee ed inclinazioni, non sempre ordinate. E’ pertanto necessario giudicare e distinguere i carismi per controllarne l’autenticità [...] Tale ufficio spetta alla sacra gerarchia, costituita anch’essa con carisma singolare, tanto che San Paolo non riconosce valido alcun carisma che non obbedisca al suo ufficio apostolico<sup>139</sup>”

Luciani, nei cui discorsi degli anni Settanta il tema “carisma/istituzione” diventa perfino ossessivo<sup>140</sup> e, lo dice lui stesso, “drammatico<sup>141</sup>”, a Natale del 1970 ripropone, in parole più semplici e popolari, ma seguendone lo stesso filo logico, la *Quimque iam anni*. Si chiede a che punto sia arrivata la Chiesa nella riforma, cercando di “scrollare dal suo mantello la polvere imperiale che si era depositata nei secoli passati”, e fa un elenco dei cambiamenti determinati dal Concilio. Poi, come Paolo VI, lamenta che molti

---

<sup>138</sup> Udienza del 20 gennaio 1971, RDPV gennaio-febbraio 1971, pp. 17-19.

<sup>139</sup> 28 gennaio 1971, *Apertura dell’anno giudiziario della S. Romana Rota*, RDPV gennaio-febbraio 1971, pp. 20-27. Sempre sull’argomento, si veda l’allocuzione *Unità vitale e organica della chiesa universale* tenuta nella basilica vaticana alla consacrazione di alcuni vescovi il 13 febbraio 1972 (RDPV 1972, pp. 85-88).

<sup>140</sup> Cfr. *Pane evangelico, pane amaro*, 27 febbraio 1971, «Il Gazzettino» (O.O. V, pp. 171-174:171); RDPV LVI(1971), pp. 418-423. *Lettera del patriarca da Lourdes ai veneziani*, 6 luglio 1971; sul “carisma facile” si veda RDPV 1972, pp. 28-32; 19 maggio 1972, Centro S. Fedele di Milano, lezione *Libertà e autorità* (RDPV 1972, pp. 412-425).

<sup>141</sup> RDPV LVIII (1973), pp. 178-189, *Omelia nella chiesa del seminario di Belluno il 12 marzo 1973*.

Reclamano di più, vogliono subito, se la prendono con le «strutture» da abbattere, trasferiscono alla Chiesa la terminologia e gli schemi politici odierni. Il momento e i problemi sono delicatissimi: correre più in fretta sarebbe desiderabile, ma non è possibile spesso: incombe, infatti, sulle nostre spalle, il peso della storia passata; c'è il dovere di rispettare il prossimo, che, se non preparato, rimane urtato dai cambiamenti; s'ha da evitare il pericolo di divisioni. Quanto a «strutture», molte si possono – colla prudenza dovuta – togliere: quelle introdotte nella Chiesa dagli uomini. Non si possono invece toccare – nella sostanza – quelle poste da Cristo come il primato del Papa, l'Episcopato, il sacerdozio ministeriale. Pericolose poi le confusioni indotte dai problemi politici. Cristo, certo, ha rivoluzionato le idee, ma non con metodi rivoluzionari [...] L'obbedienza resterà sempre una grande virtù cristiana. L'autorità si dovrà esercitare a solo profitto degli altri, con stile di servizio, ma resterà autorità. Sono problemi e momenti delicati, non lo possiamo negare<sup>142</sup>.

La settimana dopo, quasi mettendo in guardia da una lettura protestizzante della questione, ricorda che:

riforme, cambiamenti nella Chiesa certo s'impongono, ma non possono toccare le strutture volute da Cristo. Il sacerdote non può essere un delegato della comunità con poteri emananti dalla comunità stessa. Vescovi e sacerdoti ricevono un carisma speciale attraverso il sacramento [...] I fedeli hanno certo dei carismi e, al loro posto, hanno nella guida della Chiesa una corresponsabilità. Ma la regola è: i carismi dei fedeli devono essere verificati dai pastori. Non viceversa, i carismi dei pastori devono essere controllati dai fedeli<sup>143</sup>!

La proposta di Luciani è, come quella montiniana, di risolvere la questione carisma/istituzione con una lettura "carismatica" dell'istituzione: è giunto il momento, dice il patriarca di Venezia, di

affermare coraggiosamente che voler essere col papa non è deteriore complesso di inferiorità, ma frutto di Spirito Santo. Il primato, prima di essere istituzione giuridica, è infatti carisma. L'unità è una grande cosa nella Chiesa, anche se non esige l'uniformità. Ma essa si fa e si conserva, stringendosi attorno al papa<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> *Ogni giorno è Natale*, Articolo per il Gazzettino, 24 dicembre 1970 (RDPV, LVI (1971), pp. 41-42). Sull'autorità che è servizio, solo come esempio si veda *Il ministero sacerdotale nelle ordinarie situazioni di vita*, RDPV 1972, pp. 624-645. L'accento all'obbedienza che resterà sempre una virtù cristiana potrebbe far riferimento alla lettera ai cappellani militari di don Milani del 1965, nella quale il sacerdote fiorentino affermava che l'obbedienza in alcuni casi non era più una virtù.

<sup>143</sup> *Omelia per l'epifania di Nostro Signore*, S. Marco, 6 gennaio 1971 (RDPV LVI (1971), pp. 51-55).

<sup>144</sup> *Intervista sulla collegialità episcopale nell'ultimo Sinodo*, «Avvenire» 11 dicembre 1971, «Osservatore Romano» 7-8 gennaio 1972.



In una conferenza del 1971 ricorda che secondo molti vanno di moda termini come “Koinonìa, martyrion, diakonìa, cioè comunione, testimonianza, servizio” mentre i “nomi vecchi: autorità, gerarchia, obbedienza” si vorrebbero tramontati, spiegati in senso nuovo e ridimensionati.

Cosa pensare? C'è del buono in tutto questo: questi desiderata coincidono con quelli del Concilio in parte. Il Concilio, però, non ha opposto tra loro carismi e istituzioni, tanto meno Chiesa dei carismi e Chiesa delle istituzioni<sup>145</sup>.

A questo discorso sulla dialettica fra carismi e istituzione, che è tipica dei momenti di transizione e cambiamento, Luciani aggiunge di solito anche il discorso su Cristo che non è un liberatore sociale né un rivoluzionario<sup>146</sup>, spostando quindi il bersaglio polemico sul marxismo e il materialismo ateo. Evidenza infatti che, se il Concilio ha insistito su “verità orizzontali” (l'amore per il prossimo, l'amore fra i coniugi, l'amore per il mondo) questo non deve avvenire a discapito delle verità verticali (amore per Dio, fine procreativo del matrimonio, ricerca del Paradiso), poiché non si può “vestire il cristianesimo di umanesimo” e “spogliare il comunismo dall'ateismo”. Questo accento sulla ricaduta “politica” ci pare presente anche in Montini<sup>147</sup>, ma in modo meno frequente di quanto non lo sia in Luciani, e comunque con toni meno marcati.

In terzo luogo, va sottolineato che se i toni sono preoccupati e pessimistici in entrambi, mentre quelli di Luciani, caratterizzati da un approccio più diretto, semplice e colloquiale, sono spesso più netti e allarmistici, la consueta e raffinata prosa montiniana sembra in qualche modo, tenendo conto della complessità delle questioni, prendere le distanze dalle espressioni più cupe e nette. Inoltre, mentre il registro di Luciani è spesso polemico e controversistico, e fatto di un continuo ribattere a

---

<sup>145</sup> RDPV LVI (1971), pp. 77-99: *Fede cattolica oggi*, 23 gennaio 1971, “Scuola di Cultura Cattolica” di Vicenza. Due sottocapitoli si intitolano “Carismi? Sì, ma integrati, non opposti alla Istituzione” (nel quale Luciani contesta il fatto che carismatico sia diventato sinonimo di anticonformista, e che il carisma per molti passi soltanto attraverso guerriglieri, preti sospesi *a divinis*, studenti caricati dalla polizia, operai che assaltano o occupano una fabbrica) e “Profetismo? Sì, ma con giudizio!” (nel quale dice che “l'ideale di una Chiesa tutta e solo spirito, slancio, soffio e carisma”, “ideale di brave persone colte e spiritualiste”, non può diventare ideale di tutti, non se ne può parlare a tutti, con popolare divulgazione, perché non tutti sono preparati per questo). Il 29 giugno 1973 alla tradizionale Festa del Papa Luciani chiarì ancora: “Certo: anche i fedeli possono avere dei carismi scelti a bene della Chiesa. Che proprio tutti abbiano carismi è un'altra cosa. [...] per questo si resta a volte sbalorditi di fronte alla sicurezza di certuni, che parlano come se avessero un filo telefonico diretto con lo Spirito Santo e in nome dello Spirito si scagliano contro la cosiddetta «Chiesa dell'Istituzione»” (RDPV LVIII (1973), pp. 423-426).

<sup>146</sup> Ad esempio, *Omelia per l'epifania di Nostro Signore*, S. Marco, 6 gennaio 1971 (RDPV LVI (1971), pp. 51-55; *Omelia per la festa di Natale 1971*, RDPV 1972, pp. 24-27; 26 dicembre 1971, RDPV 1972, pp. 28-32; RDPV LVIII (1973), pp. 28-31, *Omelia per la festa di Natale 1972*; RDPV LVIII (1973), pp. 147-151, *Omelia alla candelora del 1973*; *Ancora su Cristo liberatore, omelia del mercoledì delle ceneri del 1973* (RDPV LVIII (1973), pp. 159-163); RDPV LVIII (1973), pp. 178-189, *Omelia nella chiesa del seminario di Belluno il 12 marzo 1973*.

<sup>147</sup> *Ai Padri sinodali a conclusione dei lavori* il 6 novembre 1971 Montini dice: “Non è inutile peraltro ricordare che la missione propria della Chiesa affidatale da Cristo non è di ordine politico, economico o sociale, avendo essa un fine di carattere religioso; la Chiesa tuttavia può e deve dare il suo contributo per la instaurazione della giustizia anche temporale. Tutto ciò non costituisce certamente il suo fine ultimo, ma deve servire per l'instaurazione del Regno di Dio sulla terra” RDPV LVI(1971), pp. 471-475: 472-473.

affermazioni e obiezioni che ritiene sbagliate o furovianti e che gli sarebbero state poste da interlocutori in situazioni reali – affermazioni e obiezioni che Luciani riporta fra virgolette, in discorso diretto -, Montini si sofferma soprattutto sugli aspetti positivi, esortativi, non entra in polemica con i critici, non cerca di ribattere punto per punto alle eventuali obiezioni, e illustra le idee e i comportamenti da tenere senza soffermarsi sugli argomenti del dissenso<sup>148</sup>. L'omiletica di Paolo VI è incentrata sulla descrizione della realtà (magari interpretata in base a categorie, tipo “gli indifferenti”, “i critici”, “coloro che amano”), sul ribadire degli insegnamenti, e poi sull'esortazione a fidarsi di quegli insegnamenti. Quella di Luciani è invece più incentrata sulla controversia, sul ribattere le idee sbagliate, sul discorso argomentativo, al quale viene dato molto più spazio che non alle brevi esortazioni, le quali si riducono spesso a brevi esclamazioni, tipo “non riduciamoci come quel tale”, oppure “amiamo la Chiesa con tutto noi stessi!”. Nel ripercorrere gli stessi temi, e con la stessa preoccupazione, i modelli retorici usati dai due sembrano dunque molto diversi, sia per quanto riguarda il registro della prosa – raffinata e alta l'una, con riferimenti continui a documenti magisteriali; colloquiale e bassa l'altra, con aneddoti e semplici racconti – sia, forse anche di conseguenza, per lo stile retorico utilizzato – esortativo in un caso, controversistico nell'altro<sup>149</sup>. Quando parlano di interpretazioni scorrette del Concilio, inoltre, Luciani non manca mai di parlare sia dei progressisti che dei tradizionalisti, mentre Montini sembra soffermarsi soprattutto sui primi e liquidare in poche righe i secondi<sup>150</sup>.

In quarto luogo, sia il papa che il patriarca di Venezia dimostrano di essere aggiornati e ben consapevoli rispetto alle critiche e ai malumori dei contemporanei e, se anche con argomentazioni che non saranno parse sufficientemente convincenti agli interlocutori, non sfuggono al tentativo di dialogo e di confronto, a volte – spesso - concedendo qualcosa alle critiche, a volte – soprattutto su ciò che ritengono fondamentale come dogmi o concetto di autorità – con un approccio più definitorio.

Dopo questa digressione “stilistica”, continuando nell'elenco degli aspetti che accomunano Luciani e Montini va evidenziato un aspetto sul quale il montinismo di Luciani, anche secondo Chenu, è

---

<sup>148</sup> Si vedano come esempio le udienze generali di agosto e settembre 1973 (RDPV, LVIII (1973), pp. 523-536). Sono pochi i casi in cui anche Montini usa l'espedito retorico del riportare come discorso diretto le obiezioni di un eventuale interlocutore: si veda l'udienza generale di mercoledì 9 febbraio 1972, *L'annuncio del vangelo all'uomo contemporaneo* (RDPV 1972, pp. 82-84).

<sup>149</sup> Mentre Luciani affronta le polemiche, le posizioni avverse, le riporta e poi le contesta, vi risponde, Paolo VI difficilmente entra in questo gioco retorico. Anche quando il riferimento polemico potrebbe essere naturale (ad esempio se si parla dello spirito dei tempi, della teologia ecc.) Montini tende semplicemente a esortare, a citare vangelo, padri della chiesa e teologi moderni. Mentre i testi di Luciani sono testi argomentativi in cui si confrontano tesi e antitesi con le relative argomentazioni (a volte molto dettagliate, quasi più per l'antitesi che per la tesi: ciò che viene confutato, le posizioni erronee, vengono spiegate con dovizia, e poi la confutazione è più breve e meno argomentativa), nei testi di Paolo VI si trovano di solito solo la tesi e le argomentazioni per sostenerla, e le esortazioni a seguirla. In questo senso, Paolo VI non entra in polemica col mondo moderno, mentre Luciani sì.

<sup>150</sup> Es. Paolo VI, *Un compito immane per la Chiesa, in risposta agli auguri rivolti dal Sacro Collegio per l'onomastico*, 23 giugno 1972, RDPV 1972, pp. 455-462.

perfetto, e cioè la difesa della fede<sup>151</sup>. In questo senso il papa *defensor fidei* è colui al quale si porta il rispetto dovuto alla legittima autorità, rispetto che diventa devozione e venerazione sia in Paolo VI che in Luciani<sup>152</sup>. E questa fedeltà alla disciplina è matrice di unità nella Chiesa. Lo spiega Luciani quando parla di papa Paolo VI come “maestro di fede” e “legame che unisce<sup>153</sup>”. E la sua devozione al papa viene ribadita una volta di più dal fatto che il patriarca di Venezia ricorda sempre con la diocesi gli anniversari del papa (giubileo sacerdotale, anniversario di Messa ecc.) e le Feste del papa, mandando telegrammi al papa stesso o comunque chiedendo alla diocesi di pregare per lui.

Che questa concezione tradizionale “romana” fosse a volte difficile da armonizzare con l’incontro con la modernità, pare cosa assodata ma lo disse bene padre Congar quando nel giugno 1964, dopo un lungo e positivo colloquio con Paolo VI, scrisse sul suo diario che il papa non sembrava avere “la visione teologica che le sua aperture richiederebbero. Egli è molto legato ad un’ottica romana”. Nel gennaio 1965 definì certe affermazioni montiniane “del più puro stile Pio XII”<sup>154</sup>.

Se si leggono poi i discorsi di Luciani sulla redistribuzione della ricchezza a livello planetario è facile trovare in essi gli accenti del magistero di Paolo VI sui diritti dei poveri, di chi vive nel Sud del mondo, sulle sperequazioni ingiuste fra popoli e popoli, concetti espressi da Paolo VI nella *Populorum Progressio*, ma anche in tante occasioni, come alla IV conferenza della FAO del 16 novembre 1970 e il discorso fatto dal papa a Manila, trasmesso per Radio Veritas il 29 novembre 1970<sup>155</sup>. Luciani, ad esempio, si rifà proprio esplicitamente alla *Populorum progressio* – “i popoli della fame interpellano drammaticamente i popoli dell’opulenza”, “nessuno è autorizzato a riservare

---

<sup>151</sup> Il Papa stesso motiva la scelta di Luciani come patriarca con “le riconosciute doti di ingegno e di cuore” e con l’ “integrità della vita e della dottrina” (*Bolla papale di nomina*, RDPV gennaio 1970, pp. 10-11).

<sup>152</sup> Per quanto riguarda Montini, basti pensare alla sua devozione per Pio XII, che non venne meno neanche dopo l’allontanamento da Roma (cfr. *Positio super vita Pauli VI, L’esperienza episcopale a Milano*. 2012, pp. 852-1216: 890); oppure al passo dell’*Ecclesiam Suam*: “il desiderio d’improntare i rapporti interiori della Chiesa dello spirito proprio d’un dialogo fra membri d’una comunità, di cui la carità è principio costitutivo, non toglie l’esercizio della virtù della obbedienza là dove la funzione propria dell’autorità da un lato, della sottomissione dall’altro è reclamata sia dall’ordine conveniente a ogni ben compaginata società, sia soprattutto dalla costituzione gerarchica della Chiesa” (*Ecclesiam Suam*, 1964, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. II, Bologna, EDB, 1976, n. 209, p. 295). La rottura con padre Arrupe durante la 32a congregazione generale della Compagnia di Gesù avvenne proprio su una questione strettamente connessa alla disciplina ecclesiale (cfr. Sorge 2010 pp. 96 e segg.). Per quanto riguarda Luciani, è stata già dimostrata la devozione incrollabile nei confronti di papa Paolo VI (cfr. Bernardi 2011 e 2012, Cracco e Chenu in Vian 2010b, Vian 2000 p. 679, Galavotti in Vian 2010b p. 194). Sulla preoccupazione di Luciani di non deviare dall’ortodossia, come strascico lasciato nella sua formazione dalle diatribe moderniste, e sul suo cattolicesimo caratterizzato dalla fedeltà verso la tradizione romana, si veda Zambarbieri in Vian 2010b, p. 318.

<sup>153</sup> Si veda Gianni Bernardi 2012, che fa ricorso agli scritti lucianei sul papa. Cfr. anche RDPV giugno 1970, pp. 244-247 o il discorso su falso pluralismo e su sano pluralismo nella Chiesa (RDPV 1972, pp. 777-787 e 783-787). Si veda anche, a titolo esemplificativo, il discorso di Paolo VI, *Pietro, fondamento di unità*, udienza generale del mercoledì 28 giugno 1972 (RDPV 1972, pp. 463-465).

<sup>154</sup> Cfr. Yves Congar, *Mon Journal du Concile*. Présenté et annoté par Eric Mahieu. Paris: Cerf 2002, pp. 118 e 303.

<sup>155</sup> Rispettivamente RDPV novembre-dicembre 1970, pp. 495-502 e RDPV novembre-dicembre 1970, pp. 503-507. Si veda anche *Se vuoi la pace, lavora per la giustizia. Messaggio del Papa per la Giornata della Pace 1972* (RDPV 1972, pp. 8-11)

a suo uso esclusivo ciò che supera il suo bisogno, quando gli altri mancano del necessario<sup>156</sup> – e al discorso di Montini alla FAO per esortare i fedeli veneziani a partecipare all’iniziativa quaresimale “Un pane per amor di Dio”, sottolineando che “seguendo il Papa, io vi esorto a dare dimensioni internazionali al vostro pensiero e alla vostra carità<sup>157</sup>”.

Accomunavano infine Luciani e Montini anche l’interesse per l’arte contemporanea sia sacra che profana<sup>158</sup> e per la realizzazione dei dettami conciliari anche attraverso l’arte sacra, la sobrietà e povertà di vita, l’interesse per la comunicazione mass-mediatica e in particolare, negli anni Settanta, le preoccupazioni per il quotidiano dei vescovi *Avvenire* voluto da Paolo VI nel 1968.

Luciani si mostrò sempre ossequioso rispetto a Paolo VI, preoccupato non solo di seguire le direttive superiori e di allinearsi ai pronunciamenti papali, ma a volte anche di far sentire a Montini la propria vicinanza e quella dell’episcopato triveneto, in quella che allo studioso di oggi potrebbe sembrare una sorta di *captatio benevolentiae*.

Possiamo prendere come esempio ciò che avvenne attorno al dibattito sul celibato sacerdotale. L’abolizione della norma disciplinare celibataria era stata chiesta ufficialmente in Italia “con senso di filiale fiducia” già nel 1953 da un gruppo di sacerdoti di varie regioni riuniti a Firenze che avevano preoccupato la nascente CEI<sup>159</sup>. Paolo VI, probabilmente temendo che in Concilio la discussione potesse dividere l’aula e sfociare in prese di posizioni estreme, avocò a sé l’argomento, chiedendo che gli venissero inviate eventuali osservazioni<sup>160</sup>. Negli anni che intercorsero tra la fine del Concilio e il pronunciamento papale sulla questione si formarono attese e speranze: scorrendo i rapporti diocesani elaborati nei tre anni precedenti all’enciclica si ha la sensazione che i preti italiani non fossero unanimemente schierati col Papa<sup>161</sup>. Nel 1967 Montini ribadì la tradizionale dottrina del sacerdozio nell’enciclica *Sacerdotalis Coelibatus*, e questo suscitò divisioni e polemiche nel mondo cattolico e fra il clero. In preparazione al Sinodo del 1969, ad esempio, nella diocesi di Bari si registrò un “parere quasi unanime sull’esigenza di conferire il sacerdozio a uomini sposati”, mentre la maggioranza dei preti era “favorevole a una maggiore libertà da parte dei sacerdoti nelle loro scelte a questo proposito” e al mantenimento nel ministero dei preti dispensati.

---

<sup>156</sup> *Populorum Progressio* n. 1 e n. 22-23.

<sup>157</sup> *Noi e il terzo mondo*, 11 febbraio 1971, esortazione quaresimale, RDPV LVI (1971), pp. 45-48. Si veda anche RDPV, LVIII (1973), pp. 478-482, omelia per la festa di San Rocco del 16 agosto 1973 (oggi il cristiano deve ragionare in un orizzonte mondiale ed esercitare la carità, che San Rocco aveva esercitato su un piano locale, su scala mondiale). E RDPV, LVIII (1973), pp. 556-568: *Contributo della Chiesa a una educazione universalistica*, tenuto a Recoaro Terme il 16 settembre 1973 in conclusione al 6° convegno sui problemi internazionali su *Prospettive internazionali per la scuola di domani* promosso dal Centro N. Rezzara

<sup>158</sup> Cfr. Franco Posocco, *Albino Luciani e l’arte sacra*. In *La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II*. Atti del Convegno Venezia 9-10 marzo 2012, «Marcianum» VIII(2012), pp. 407-428: 414-415.

<sup>159</sup> Cfr. Francesco Sportelli, *La Conferenza Episcopale Italiana (1952-1972)*. Università degli Studi della Basilicata – Congedo Editore, Galatina 1994, pp. 42-45.

<sup>160</sup> Analoga disposizione fu presa per i temi della contraccezione, del sinodo, della riforma della curia romana.

<sup>161</sup> Riccardi 1993 p. 305; O’Malley 2013 p. 277; Riccardi 1988, pp. 35-60.

La Conferenza Episcopale Pugliese, registrando questi dati e in contraddizione con essi, affermò di non accogliere le opinioni favorevoli all'abolizione del celibato sostenendo che "una buona parte del clero locale è per il celibato", anche se "non è contraria all'ordinazione di preti sposati"<sup>162</sup>. Nel marzo 1969 la Congregazione per l'educazione cattolica inviò una lettera ai presidenti delle conferenze episcopali in cui diceva che erano giunti al dicastero molti quesiti e molte voci sulla prossima abolizione del celibato: la congregazione di conseguenza chiedeva di smentire queste voci fra i vescovi e nei seminari. Nel 1969 la chiesa olandese, che nel suo percorso post-conciliare di elaborazione del *Nuovo Catechismo* aveva già messo in discussione fra le altre cose anche il celibato sacerdotale, convocò un Concilio pastorale e nel gennaio-febbraio del 1970 rese pubbliche dichiarazioni sui risultati del Concilio nazionale contrarie al mantenimento della disciplina celibataria<sup>163</sup>. Il Papa non poté che ribadire le decisioni esposte nella *Sacerdotalis Coelibatus* all'*Angelus* di domenica 1 febbraio 1970; *Angelus* che la Rivista Diocesana del Patriarcato ritenne importante riportare<sup>164</sup>.

Alla riunione della CET del 4 febbraio 1970 Luciani nuovo presidente propose che per il 50° anniversario di ordinazione sacerdotale del Papa si "esprimesse al Santo Padre l'adesione al magistero sul sacerdozio ministeriale e sulla riaffermata irrinunciabile disciplina del celibato"<sup>165</sup> e si optò per un telegramma. Il 26 febbraio il card. Villot risponde a Luciani:

Il Sommo Pontefice ha ricevuto il messaggio che Ella [...] con l'adesione dei Presuli [...] Gli ha indirizzato per ringraziarLo del suo recente Documento sul sacro celibato. Il devoto omaggio ha messo in risalto la sensibilità pastorale con la quale Ella e cotesti Venerabili Fratelli hanno saputo apprezzare gli insegnamenti del Supremo Magistero in una questione tanto delicata, la quale ha per obiettivo la conservazione di un così potente mezzo di santificazione per i ministri di Dio, con incalcolabili beni, che ne derivano, per le anime a loro affidate: e tale solidarietà ha trovato nel cuore del Santo Padre un'eco di profonda e riconoscente soddisfazione. Compiacendosi, pertanto, con la menzionata Conferenza e lodandone l'impegno di comunione

---

<sup>162</sup> Riccardi 2000 pp. 51-52.

<sup>163</sup> Sulla questione e sul suo collegamento con il processo di elaborazione del Nuovo Catechismo, cfr. Sabatino Majorano, *La prudenza pastorale di Paolo VI ed alcune problematiche della Chiesa olandese*. In *Positio super vita*, 2012, pp. 401-429.

<sup>164</sup> "Fra le grandi cause bisognose dell'aiuto di Dio [...] una ve n'è, che ora ci sta molto a cuore, e di cui ora molto si parla, il sacro celibato dei preti. E' una legge capitale della nostra Chiesa latina. Abbandonarla, o metterla, in discussione, non si può: sarebbe retrocedere [...] E' certo una norma molto alta e molto esigente, la cui osservanza esige, oltre che un irrevocabile proposito, uno speciale carisma, cioè una grazia superiore e interiore [...] Sì, è difficile; ma è proprio questo carattere che lo rende attraente alle anime giovani e ardenti; ed è più che mai valido per i bisogni del nostro tempo. Diciamo di più: può diventare facile, lieto, bello, cattolico. Dobbiamo conservarlo e difenderlo [...]"(RDPV gennaio 1970, p. 9).

<sup>165</sup> Cfr. ASCET, verbale della riunione in busta *Conferenza Episcopale Triveneta 1970 (1)*, fascicolo 4.II. 1970 *Mestre Conf. Ep. Triv. (rinviata)*. Che la proposta fosse di Luciani lo dicono gli appunti del segretario Bortignon, *Ibidem*. Il telegramma dei vescovi e la risposta del card. Villot si possono leggere anche in RDPV marzo-aprile 1970, pp. 63-64.

in carità operosa, Sua Santità desidera esprimere, a mio mezzo, agli Eccellentissimi Arcivescovi e Vescovi della Regione conciliare i sentimenti del Suo animo grato [...]

Pochi mesi dopo, mons. Gaddi presentò all'assemblea CEI del 7 aprile 1970 i risultati di una vasta inchiesta svolta dalla Commissione episcopale nazionale per il clero dalla quale risultava che, pur affermando tutti il valore del celibato, fra i preti italiani alcuni insistevano sul valore della libera scelta celibataria mentre altri vedevano l'opportunità di un clero uxorato<sup>166</sup>. La stessa CET aveva inviato la sua relazione regionale sull'argomento, elaborata dalla Commissione culturale della CET e discussa nella riunione del 23 febbraio 1970: anche la sintesi triveneta portava traccia di posizioni non univoche, diverse da quelle dei vescovi, per quanto riguarda il celibato dei preti<sup>167</sup>.

Un ulteriore esempio di questa ossequiosa attenzione di Luciani verso Paolo VI è rintracciabile nel 1975, quando nella riunione straordinaria del 2 maggio 1975 i vescovi della CET discutono sulla voce del bilancio relativa alla Facoltà Teologica Interregionale di Milano, che aveva chiesto senza previa consultazione un importo raddoppiato rispetto all'anno precedente. Dagli appunti della riunione si evince che molti vescovi, perplessi, non vorrebbero pagare. Luciani insiste perché si paghi almeno la cifra dell'anno precedente, "per non far sfigurare il Papa". Deliberano alla fine di seguire il consiglio di Luciani, facendo presenti le perplessità emerse; ma nella riunione del 16 maggio va a finire che:

Il Card. Patriarca, in seguito a colloqui con Mons. Colombo, raccomanda che le diocesi inviino la somma richiesta con l'aumento previsto solo per qualche anno, o almeno nella misura dell'anno scorso<sup>168</sup>.

Ancora, dal 27 settembre al 2 ottobre del 1976 i vescovi della CET con i Superiori Maggiori del Triveneto si riunirono in una sette giorni di aggiornamento teologico a lungo programmata – di cui parleremo. Al termine del corso, forse come da prassi, Luciani manda a Paolo VI a nome dei Vescovi e dei Superiori Maggiori un telegramma che certamente mirava a compiacere il Papa con le

---

<sup>166</sup> Cfr. Riccardi 2000.

<sup>167</sup> Cfr. ASCET, *busta Conferenza Episcopale Triveneta 1970 (1)*, fascicolo 1970 – 23/2 Istituto Farina Mestre.

<sup>168</sup> Cfr. ASCET, *busta C.E.T. 1975*, fascicoli *Riunione del 2 maggio 1975 a Mestre* e *Riunione del 16 maggio 1975 a Torreglia*.

attività di aggiornamento della CET, un aggiornamento rassicurante perché guidato da un prelado di Curia come mons. Delhaye<sup>169</sup>.

Come vedremo, Luciani invitò in varie occasioni a predicare gli esercizi spirituali - sia ai vescovi del Triveneto che al clero diocesano – predicatori di sicuro gradimento montiniano<sup>170</sup>. E mantenne ottimi rapporti personali con l'entourage di Paolo VI, dal segretario mons. Macchi<sup>171</sup>, a mons. Manziana<sup>172</sup>, a mons. Colombo arcivescovo di Milano.

Infine, la conferenza episcopale triveneta sostenne nel 1977 e nel 1978 alcune cause di beatificazione<sup>173</sup>, e Luciani riscrisse a proprio nome, almeno in un caso, la lettera postulatoria che il segretario aveva preparato a nome collettivo<sup>174</sup>. L'intervento dei vescovi del Triveneto sembra nascere da motivi contingenti – la richiesta che veniva dagli ordini religiosi di cui l'aspirante beato faceva parte, quando non era fondatore – e non è possibile dunque, con i documenti a nostra disposizione, sostenere che nascesse dal desiderio di compiacere Paolo VI o da qualche preciso intento evangelizzante. Certamente, comunque, le proposte dei vescovi della CET si pongono in linea, se non con la “politica canonizzatrice” in senso diretto di papa Montini, per lo meno con le sue preferenze eintonie santoriali rivolte alla santità maschile non martiriale di padri fondatori<sup>175</sup>.

Intendo concludere l'analisi del rapporto fra Luciani e Montini ricordando gli aspetti sui quali si possono rintracciare diversità di vedute. La rilevanza principale mi pare consti nel fatto che, mentre

---

<sup>169</sup> “Vescovi et Superiori Maggiori Trevenezie riuniti Trentino settimana aggiornamento teologico pastorale guida mons. Delhaye ricordano devoto pensiero Vostra Santità riconfermando piena cordiale comunione fede sollecitudine azione ecclesiale – Cardinale Luciani Patriarca”, cfr. ASCET, busta *CET 1976 (2), 1977 (1)*, fascicolo *Vigolo Vattaro (Trento)*, 27 sett.- 2 ott. 76, *Riunione del 2.10.76*.

<sup>170</sup> Ad esempio padre Sorge e i card. Bartoletti e Pellegrino. I montiniani vennero, con il pontificato polacco, allontanati da Roma, in un'ottica di “normalizzazione” della Chiesa postconciliare di cui il trasferimento a Palermo del direttore de «La Civiltà Cattolica» fu solo l'ultimo atto, cfr. M. Tosatti, *Sorge, l'ultimo montiniano*. «La Stampa», 11 luglio 1985.

<sup>171</sup> Al quale scrisse anche una lettera di condoglianze alla morte di Montini; la lettera è conservata fra le *Carte mons. Macchi* presso il convento delle Romite ambrosiane di Vernaga (Varese), cfr. *Positio super vita Pauli VI*, 2012, p. 595.

<sup>172</sup> Con il quale Luciani si incontrava ogni estate, a Moena (dove i seminaristi di Crema svolgevano il soggiorno estivo) o a Pietralba (dove Luciani si recava per un periodo di riposo), dopo l'usuale soggiorno di Manziana a Castel Gandolfo. Cfr. Oltre al diario del patriarca, le testimonianze di mons. Carlo Ghidelli (in *Appendice*, pp. 113-114) e di padre Andrea Mandonico, allora seminarista del seminario di Crema. Mons. Manziana, secondo gli stessi testimoni, si mostrò tutt'altro che entusiasta dell'elezione di Luciani a pontefice: dalla posizione di Manziana non è possibile dedurre l'opinione di Paolo VI, ma tuttavia sembra plausibile pensare che Paolo VI non avesse con mons. Manziana ipotizzato il nome di Luciani per il futuro della Chiesa.

<sup>173</sup> Di padre Leopoldo Mandic su richiesta del padre generale dei cappuccini Bernardino da Siena; di padre Marco d'Aviano su richiesta di padre Venanzio Renier; di mons. Elia Dalla Costa; di padre Filippo Bardellini fondatore della Pia Società Poverette della Casa di Nazareth; di padre Giacomo da Balduina. Cfr. ASCET busta *CET 1976 (2), 1977 (1)*, fascicolo *Riunione a Mestre 18-2-1977*; busta *CET 1977 (2)*, fascicolo *Riunione 13 aprile 1977*; busta *CET 1978*, fascicolo *Riunione 5 gennaio 1978*. Inoltre, i vescovi triveneti proposero al papa, per celebrare l'Anno Santo, di conferire a Lorenzo Giustiniani, figura cara a Roncalli oltre che protopatriarca di Venezia, il titolo di Dottore della Chiesa, cfr. ASCET, busta *Conferenza Episcopale Triveneta 1973*.

<sup>174</sup> Per quanto riguarda i processi di canonizzazione, Luciani vescovo di Vittorio Veneto aprì in sede locale la causa per la beatificazione di frate Claudio Granzotto nel 1959 e poi inaugurò il seguito romano del processo nei pochi giorni di pontificato, il 22 settembre 1978. Cfr. Posocco 2012 pp. 410-411.

<sup>175</sup> Si veda Vian Giovanni Maria, *I santi di un papa moderno: le canonizzazioni di Paolo VI*. In *Santi del Novecento. Storia, agiografia, canonizzazioni*. A cura di F. Scorza Barcellona. Torino: Rosenberg&Sellier 1998, pp. 23-48. Si veda anche Francesco de Palma, *La santità postconciliare: considerazioni statistiche, tipologiche e sociologiche per una storia delle canonizzazioni*. *Ibidem* pp. 49-82.

Paolo VI favorì il dialogo interreligioso ed ecumenico, pur soffrendo per la consapevolezza che proprio l'istituto papale fosse considerato l'ostacolo all'unità dai fratelli separati<sup>176</sup>, Luciani sembrò interessarsi poco negli anni veneziani a questi problemi<sup>177</sup>.

Chenaux evidenzia inoltre come ci fu una diversità di sfumature sulla questione del dialogo rivolto al comunismo, con delle prese di posizione da parte di Luciani che sarebbero state, sulla scia della CEI, più dure e perentorie di quelle papali; tuttavia non mi trovo d'accordo con Chenaux sulla questione, o per lo meno mi pare che la posizione di Luciani nei confronti della politica in genere e del comunismo in particolare vada misurata non solo a partire dagli scritti: avrò modo di argomentare un'interpretazione diversa nel capitolo dedicato ai rapporti con il mondo della politica. Infine, a fronte dell'atteggiamento a volte ossequioso tratteggiato sopra, il patriarca di Venezia non dissimulava le proprie opinioni quando si trattava di esprimere vedute e pareri franchi, che differivano da quelli romani. Vedremo vari esempi nei prossimi sottocapitoli. Qui ci limitiamo a citare l'atteggiamento del presidente della CET e di tutta la conferenza episcopale regionale riguardo alla ristrutturazione delle circoscrizioni delle diocesi italiane<sup>178</sup>. La vertenza vide coinvolti in un braccio di ferro serrato la CET e il card. Baggio, prefetto della Sacra Congregazione per i vescovi; ma ritengo corretto inserirla in questo capitolo in quanto la ristrutturazione era stata decisa e descritta come strettamente necessaria da Paolo VI, che aveva creato una commissione di esperti, la *Commissione dei quaranta*, fin dal 1966-67; il riordino delle circoscrizioni territoriali diocesane era poi sempre sembrato imminente, ma il processo non era mai giunto a termine<sup>179</sup>. I vescovi della CET esaminarono la questione della ristrutturazione delle diocesi del Veneto a più riprese nel 1975, esprimendo sempre in modo chiaro il proprio parere negativo sulla questione: ritenevano infatti che non fosse opportuna una ristrutturazione "calata dall'alto" in un momento in cui "le tensioni postconciliari si sono fatte sentire forse in modo più accentuato nel Veneto che in altre regioni". Pur utilizzando i termini e i periodi concilianti preparati da Luciani<sup>180</sup>, non lesinarono le critiche dirette alla Santa Sede, colpevole di aver cambiato "tre o quattro volte i criteri per la ristrutturazione nel giro di dieci anni" e di suscitare nuove divisioni fra pastori, laici e clero, in un tessuto già

---

<sup>176</sup> Cfr. *Ecclesiam Suam*, 1964, in *Enchiridion Vaticanum*. Vol. II, Bologna: EDB 1976, n. 206, p. 293.

<sup>177</sup> Cfr. Chenaux in Vian 2010b, Sorge 2010 pp. 60-61.

<sup>178</sup> Per la ricostruzione della vicenda si veda ASCET, busta *Conferenza Episcopale Triveneta 1975*, fascicoli *Riunione dei vescovi della Venezia Ugonea, Mestre, 8 gennaio 1975* e *Riunione a Mestre 10 febbraio 1975*. La documentazione contrasta con quanto affermato da Sportelli (1994, pp. 290-291), secondo il quale il progetto di riordino delle diocesi d'Italia si arenò nel 1971 a causa della non disponibilità del Governo italiano: siamo infatti nel 1975 e le resistenze al progetto sembrano venire dall'episcopato più che da parte politica. La ristrutturazione comunque non sarà attuata e verrà ripresa in mano nel 1986.

<sup>179</sup> Cfr. Sportelli 1994, pp. 243-244.

<sup>180</sup> Il verbale finale è frutto delle correzioni linguistiche e della riformulazione di intere frasi da parte di Luciani, che lavorò sul verbale preparato da mons. Zaggia e già approvato da mons. Bortignon. Le correzioni mirano ad una maggior delicatezza nel ribadire il parere negativo della CET, probabilmente per non irritare l'interlocutore: ad esempio, le "gravi difficoltà che i vescovi del veneto riscontrano per procedere alla revisione delle circoscrizioni territoriali" diventano "difficoltà che ai vescovi del veneto sembra di riscontrare".



frammentato con un'operazione della quale non si intravedevano reali benefici spirituali. Inoltre, di fronte al cardinale Baggio che sosteneva la richiesta di separazione della diocesi di Feltre da quella di Belluno, i vescovi del Triveneto rilevavano con disagio come non fosse stato interpellato il vescovo di Feltre-Belluno e come i dati forniti e le motivazioni addotte sembrassero loro “gonfiati”. Infine, l'operazione della ristrutturazione dei confini delle diocesi era stata sempre presentata come una pura revisione di confini, mentre nel caso di Feltre si sarebbe trattato della creazione di una nuova diocesi. Mantenero le loro posizioni nonostante la richiesta di concedere un vescovo a Feltre, secondo quanto riportato alla CET da Luciani dopo due incontri col card. Baggio, venisse direttamente dal Santo Padre. Quando la discussione sembrò giungere ad un punto morto, per la volontà delle due parti in causa di non cedere, mons. Carraro propose due volte che ci si rivolgesse direttamente al Papa e fu Luciani a scartare questa opzione che “sarebbe [stata] segno di sfiducia a Baggio”, di origini vicentine.

Luciani si astenne dal voto sulla questione, motivando la sua astensione con la propria origine bellunese e la presa di posizione sfavorevole già prima della decisione della Congregazione; dai verbali si capisce inoltre che il patriarca aveva ricevuto la visita dei preti feltrini contrari alla separazione. Si pose tuttavia come mediatore fra le parti<sup>181</sup>, con un'attenzione particolare – come sempre – a ciò che sarebbe potuto trasparire all'esterno, all'opinione pubblica, della questione. Non parve in questo caso preoccuparsi di prendere una posizione contraria a quella del Papa. Alla fine dell'anno successivo, tuttavia, i vescovi del Triveneto si impegnarono a trattare particolari intese fra loro per la ristrutturazione dei confine diocesani, e il card. Baggio si compiacque della risoluzione con una lettera del 4 gennaio 1977<sup>182</sup>.

---

<sup>181</sup> Pur giudicando “contraddittorie” le argomentazioni del card. Baggio e ambivalente l'atteggiamento della Congregazione, che diceva di volersi rimettere alle decisioni della CET ma che poi nei fatti premeva per costringere la CET ad appoggiare la creazione della diocesi di Feltre giudicata negativamente dai vescovi triveneti.

<sup>182</sup> ASCET, busta *CET 1976 (2), 1977 (1)*, fascicolo *Riunione a Mestre 18-2-1977*.

## III.2 Il rapporto con la CEI e con gli episcopati internazionali

### III.2.1 La montinizzazione della CEI

Gli anni Settanta, con l'avvio dei piani pastorali e la stabilizzazione statutaria, furono per la Conferenza Episcopale Italiana anni di consolidamento di un equilibrio, di una identità, di una struttura costruiti con fatica negli anni Cinquanta e soprattutto Sessanta. Mentre infatti le altre conferenze episcopali nazionali erano giunte al Vaticano II con una propria storia e un proprio carattere, la Conferenza episcopale italiana, storicamente costituitasi nel 1952, cominciò realmente il proprio cammino di collegialità solo con l'assise conciliare<sup>183</sup>. Scontò inoltre fin dall'inizio<sup>184</sup> – e sconta ancora oggi<sup>185</sup> – la particolarità, il punto di forza e allo stesso tempo il limite, di avere al proprio interno il capo della Chiesa cattolica e di dover essere quindi, per motivi contingenti e geografici, ma anche e soprattutto per scelta, “l'episcopato del papa”, identificandosi con la Chiesa *tout court*.

E' proprio Paolo VI il papa che pose le basi e costruì questo peculiare e stretto legame fra CEI e pontefice, legame che tanto peso ha avuto in seguito sull'incapacità e la non volontà, durante il venticinquennio wojtyliano, di creare un episcopato italiano autonomo, libero e all'altezza delle sfide che il confronto con la modernità pone alla chiesa<sup>186</sup>. Dopo l'autonomia che Roncalli aveva concesso ai vescovi italiani, quasi disorientandoli, ma costringendoli in questo modo a confrontarsi fra loro e a prendere delle posizioni, Montini chiarì la sua intenzione di porsi come guida della

---

<sup>183</sup> Per il percorso di costruzione della CEI, rimandiamo a: Sportelli 1994 che si occupa del periodo 1952-1972 e a Riccardi 1998; Buonasorte 2011 che spazia fino all'epoca wojtyliana; il numero monografico collettaneo *La conferenza Episcopale Italiana*, «Communio» 149(1996); ancora Sportelli 1992 (*I primi venti anni della CEI*, «Rivista di scienze religiose» 2/1992, pp. 335-354), 1993 (*L'identità della CEI. Fra ricerca strutturale e stabilità istituzionale*, «Vita e Pensiero» 3/1993, pp. 186-196) e 2011, Riccardi 2000 pp. 27-60, 1988a e 1988b (*La CEI alle origini della Chiesa italiana*. In AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa. Dal Vaticano I al Vaticano II*, pp. 443-462), 1984a (*La Santa Sede e la Chiesa in Italia (1963-1978)*. In *Paul VI et la modernité dans l'Eglise*, Roma, pp. 647-660) e 1984b (*Paolo VI e la Chiesa italiana: la costruzione di un episcopato nazionale in una società secolare*, «Analisi storica» pp. 195-222), 1993 (pp. 180-315). Per l'importanza che ebbe il Concilio nel costruire la chiesa italiana, si veda Turbanti 2011.

<sup>184</sup> Già nel 1972 al termine della IX assemblea della CEI tenutasi a Roma dal 12 al 17 luglio un articolo di Alfio Filippi su «Il Regno» intitolato significativamente *La Chiesa in Italia: CEI e non popolo di Dio* (pp. 316-317) contestava l'azione dei vescovi in Italia sia perchè si presentavano come unica voce della Chiesa, senza ascoltare preti e laici, sia perchè erano sottomessi all'approvazione del Vaticano.

<sup>185</sup> Sullo stato di “minore età” della chiesa italiana e sul tentativo – che pare non accolto - di Papa Francesco a gennaio 2014 di rendere la CEI maggiormente autonoma dalla figura papale attraverso l'elezione diretta del presidente da parte dei vescovi, in uniformità con gli statuti delle altre conferenze nazionali mondiali, cfr. Luca Kocci, *Consiglio Permanente Cei: il Presidente continua a sceglierlo il Papa* «Adista» 6(15 febbraio 2014), pp. 8-9; *Riservata al Papa. Comunicato finale del Consiglio permanente della CEI* «Il Regno-Documenti», 3(2014), pp. 94-97; Federica Tourn, *Basta ruffiani, ora serve coraggio. Ex vescovo di Pisa e amministratore apostolico della diocesi di Trapani, monsignor Plotti racconta della sua lunga esperienza nell'episcopato italiano e spiega perché è urgente la riforma della CEI* «Jesus» 2(febrero 2014), pp. 19-22.

<sup>186</sup> Sull'epoca ruïniana e sul ruïnismo rimandiamo a: Galavotti in Melloni (a cura) 2011, pp. 1219-1239; Santagata 2014.

Conferenza e, attraverso di essa, indirizzare la recezione del Concilio dei vescovi italiani e delle altre conferenze episcopali nazionali: lo fece, come gli era naturale, con un gesto simbolico che la maggior parte dei vescovi della penisola non colse subito nel suo significato più profondo. Fra il 14 e il 16 aprile 1964 i vescovi italiani vennero infatti convocati a Roma dalla CEI per un'assemblea generale in preparazione del terzo periodo conciliare: in questa prima plenaria svoltasi al di fuori dei lavori del Vaticano II e accuratamente preparata dalla segreteria, Paolo VI volle significativamente anticipare l'udienza papale all'inizio dei lavori, soffermandosi nel suo discorso sulla sua responsabilità come primate d'Italia e sulla necessità dell'unità dell'episcopato italiano. Alcuni mesi prima, nel 1963, in una prima lettera al card. Siri presidente della CEI, Montini aveva indicato il mezzo "organizzativo" per il consolidamento dell'unità della CEI: il miglior funzionamento delle conferenze episcopali regionali.

Mentre molti vescovi non presero inizialmente in considerazione queste indicazioni di Paolo VI – atteggiamento che non passò inosservato, visti i successivi cambiamenti ai vertici della CEI e le nuove nomine episcopali, fra le quali quella di Pellegrino a Firenze e di Manziana a Crema – ci furono vescovi che, senza grandi proclami e non in modo vistoso, ma con il paziente lavoro nelle rispettive diocesi, nelle conferenze regionali e in CEI, si allinearono subito con l'orizzonte montiniano. Luciani fu uno di questi vescovi.

Dopo che già nell'ottobre del 1962 il patriarca Urbani si era consigliato con lui in vista della riunione della CEI sull'analisi degli schemi conciliari, Luciani assunse progressivamente per i vescovi del Triveneto nella seconda metà degli anni Sessanta il ruolo di teologo di fiducia con il quale confrontarsi. La relazione che nel '67 tenne ai vescovi della CET sui rapporti tra cultura teologica e spiritualità sembra aver influito in modo decisivo, come dimostra Zambarbieri<sup>187</sup>, sulla relazione finale *De opinionibus periculosis hodiernis necnon de atheismo* preparata dalla CEI in vista del Sinodo dei Vescovi dell'autunno 1967; nel 1969 dopo la riunione congiunta degli episcopati di Piemonte, Lombardia e Triveneto in vista della prima assemblea straordinaria del sinodo dei vescovi, Luciani raccolse le suggestioni emerse e preparò la bozza della relazione collegiale da inoltrare ai padri sinodali<sup>188</sup>. Nel 1968 fu lui il vescovo incaricato dalla CET di stendere la relazione da inviare a Paolo VI sulla delicata questione della regolamentazione delle nascite. E nel 1970 divenne presidente della CET. In CEI sul finire degli anni Sessanta e poi negli anni Settanta lavorò come membro della Commissione per la Dottrina della fede e la catechesi e come membro del Comitato deputato agli emendamenti del nuovo statuto, oltre che in seguito come

---

<sup>187</sup> Zambarbieri in Vian 2010b, pp. 342-345.

<sup>188</sup> Cfr. OO, vol. IV, pp. 411-414.

membro del Consiglio Permanente, presidente del consiglio di amministrazione, vicepresidente<sup>189</sup>. Nel 1975 divenne anche membro della Congregazione per i sacramenti e il Culto Divino.

Che fosse un vescovo ben conosciuto a livello nazionale e che su di lui i superiori sapessero di poter fare affidamento, lo testimonia anche il fatto che nel 1961 Giovanni XXIII lo volesse promuovere a una sede veneta più importante; che nel 1966 entrò nella terna vagliata da Paolo VI per il coadiutore dell'importante sede di Bologna; che negli anni Settanta sfiorò per ben tre volte la presidenza della CEI. E lo testimoniano tutti gli interventi del patriarca di Venezia su *L'Osservatore Romano*, su *Avvenire*, alla *Radio Vaticana*, spesso sollecitati dalla Santa Sede o dalla Segreteria di Stato.

La partecipazione ai tre sinodi dei vescovi degli anni Settanta, e in particolare a quello del 1977, diedero massima risonanza a Luciani anche fuori dai confini nazionali e testimoniano la sua opera silenziosa a nome dell'episcopato italiano.

Trovo persuasiva la ricostruzione di Galavotti quando sostiene che Luciani non fu una “meteora” all'interno della “famiglia” della CEI<sup>190</sup>. Il diario del patriarca registra negli anni Settanta un crescendo di impegni legati alla CEI, tanto che viene da chiedersi quanto tempo rimanesse a disposizione al patriarca per occuparsi della diocesi lagunare.

Il ricercatore deve però constatare la completa assenza di Albino Luciani nei volumi che ricostruiscono la storia della Conferenza episcopale italiana<sup>191</sup>. Perché gli storici che hanno studiato la Conferenza episcopale italiana, in particolare in un momento di sofferta ridefinizione dei pesi e dei rapporti tra Chiesa e Stato come sono gli anni Settanta, non si soffermano sull'operato di Albino Luciani? Si può concordare con un testimone come padre Sorge, il quale ritiene la presenza di Luciani non così significativa all'interno della CEI da meritare un'attenzione specifica<sup>192</sup>.

Vorrei però in questo paragrafo evidenziare come la costruzione della CEI voluta da Paolo VI sia passata certamente, ed è stato già dimostrato, attraverso l'opera e le scelte di vescovi come Bartoletti, Pangrazio o Urbani, ma per forza di cose sia passata anche attraverso figure meno appariscenti come Luciani, Poma<sup>193</sup>, Ursi i quali, pur rimanendo sullo sfondo per la loro personalità o per il loro modo di intendere il proprio ruolo istituzionale, hanno contribuito a rafforzare e

---

<sup>189</sup> Carica alla quale mostrò di non essere particolarmente legato, rinunciando nel 1975 alla riconferma. Su questa rinuncia legata alle difficoltà del mandato pastorale a Venezia, in particolare dopo i dissapori del 1974, la storiografia dovrà forse interrogarsi in futuro, a fronte di una maggior disponibilità di documenti.

<sup>190</sup> Galavotti in Vian 2010b.

<sup>191</sup> Il nome di Luciani non compare in alcuna pagina del volume di Sportelli (1994), come se fino al 1972 Luciani non fosse neppure esistito per la CEI. Nel contributo di Niela Buonasorte per l'enciclopedia *Cristiani d'Italia* (2011) si trova un unico riferimento a Luciani (riguardo alla consultazione fra i vescovi che nel 1975 vide Luciani come il candidato più votato a sostituire Poma alla presidenza della CEI).

<sup>192</sup> Cfr. Intervista a padre Sorge, *Appendice*.

<sup>193</sup> Non a caso, Luciani ebbe un particolare rapporto di sintonia e collaborazione con il presidente Poma, dimostrato anche dai frequenti incontri menzionati nel Diario del Patriarca. Bernardi dimostra come fosse fondamentale per entrambi, nell'ufficio del vescovo, “esporre e, se del caso, difendere la fede” (OO, vol. V, p. 171) e come per entrambi tra i molti problemi della Chiesa, il più grave fosse “quello della evangelizzazione e cioè della fede da conservare, difendere e diffondere” (OO, vol. VIII, p. 201). Cfr. Bernardi 2012 pp. 353, 358-361.

consolidare una certa linea e un certo orizzonte interpretativo. Episcopi, oltretutto, che ben rappresentano le tendenze più diffuse fra i vescovi italiani mentre, ad esempio, il segretario Bartoletti - certamente il personaggio di questo periodo che, in rapporto alla CEI, più è stato sotto i riflettori della storiografia<sup>194</sup> - non potrebbe essere preso ad emblema dell'episcopato italiano degli anni Settanta<sup>195</sup> (tanto che pagò la sua diversità con l'isolamento all'interno della CEI). Mi pare, insomma, che la storia della CEI negli anni Settanta, proprio perché storia di allineamento con le direttive di Paolo VI, andrebbe raccontata non solo a partire dai vescovi più attivi e originali, allineati a volte con fatica e a costo di scelte personali sofferte, personalità per le quali è possibile raccontare un rapporto anche dialettico e propositivo con Paolo VI, ma anche a partire da chi, con ruoli di responsabilità all'interno della Conferenza, si allineò fin da subito, e senza riserve, alle direttive papali. Cercando di tradurre in attività e proposte pastorali, ad esempio, la centralità dell'evangelizzazione nel mondo contemporaneo.

Il dibattito che, al di là delle prese di posizione ufficiali e unitarie, animò la CEI fu infatti molto intenso anche all'interno della linea - per così dire - moderata e "centrista". Sull'argomento generale dell'attuazione del Concilio si confrontarono certamente all'interno della Conferenza le opzioni più radicali, rappresentate da un lato da vescovi come Siri<sup>196</sup> e Santin, e dall'altra da personalità come Pellegrino, Lercaro, Bettazzi<sup>197</sup>; ma anche fra i "centristi", fra i montiniani, c'era chi, più cauto, guardava a volte con nostalgia al passato, come ad esempio Nicodemo, e come forse il primo Urbani, e chi intuiva e accompagnava maggiormente la linea del cambiamento aspirando al futuro, come Bartoletti<sup>198</sup>. Quella che noi chiamiamo indistintamente "CEI", dunque, non era un blocco monolitico, ma una compagine dalle tante anime alla quale Montini cercò di dare direttive e unità. I moderati e i centristi, sostanzialmente pacelliani in quanto a formazione, rinnovati dal

---

<sup>194</sup> Cfr. Riccardi 1993, pp. 174-206; Massimo Faggioli 2001a; *idem*, *Tra referendum sul divorzio e revisione del Concordato. Enrico Bartoletti segretario della CEI (1972-1976)*. «Contemporanea», Anno IV, 2, aprile 2001b, pp. 255-280; *idem*, *Il modello Bartoletti nell'Italia mancata*. in *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*. A cura di Alberto Melloni. Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011; Andrea Riccardi, *Bartoletti il traghettatore*. «Il Regno-attualità», 12(1987), pp. 331-334; *idem*, *Enrico Bartoletti a servizio dell'unità*. «Jesus», agosto 1988c, p. 60; Enrico Baruzzo, *Enrico Bartoletti e l'evangelizzazione come risposta a una società post-cristiana*. «Studia Patavina» 57(2010), pp. 843-856.

<sup>195</sup> Un episcopato, spesso nostalgico del periodo pacelliano, generalmente più propenso all'interventismo ecclesiastico, ad esempio, rispetto alla visione bartoletiana della partecipazione dei cattolici alla vita politica. Cfr. Faggioli 2011.

<sup>196</sup> Secondo il quale il periodo 1961-1976 "portò l'Italia a ramengo" (vd. Sportelli 1994 p. 135).

<sup>197</sup> Solo a titolo esemplificativo, sulle discussioni fra le due tendenze in seno alla CEI nel 1966 a proposito del dialogo con i comunisti e a proposito di una dichiarazione ufficiale contro il divorzio, rimandiamo a Sportelli 1994, pp. 231-233. Sulla discussione del 1968 sull'uso della lingua italiana nella liturgia fra Santin e Manziana, si veda Riccardi 2000 p. 50. Sull'energia e la carica innovativa di alcune ricezioni conciliari attuate nelle diocesi italiane, in particolare nella Bologna di Lercaro e nella Torino di Pellegrino, e sulla preoccupazione che esse destarono a Roma, cfr. Buonasorte 2011 il sottocapitolo "la CEI montiniana".

<sup>198</sup> L'esistenza di due sensibilità diverse, una più progressista e una più conservatrice, anche all'interno della compagine montiniana centrista è confermata anche da padre Sorge, cfr. *Appendice* pp. 231 e 239. Fulvio De Giorgi, guardando non solo all'episcopato italiano ma a quello nazionale, parla di "destra e sinistra montiniane", non in senso politico, ma in "senso pastorale-sociale", cfr. De Giorgi 2015, pp. 54-55.

Concilio ma spesso a disagio di fronte alla crescente domanda di cambiamento espressa dal mondo cattolico, furono a mio parere fondamentali per sostenere questa unità perché accettarono di muoversi in modo compatto senza derogare dalle indicazioni di gradualità e di moderazione montiniane. In questo senso anche Luciani, moderato fra i moderati, montiniano senza rivendicazioni, fu funzionale alla “montinizzazione” della CEI degli anni Sessanta-Settanta. E questo tipo di appartenenza e di fedeltà determinò molta parte delle sue scelte e delle sue prese di posizione.

Quali sono le linee principali che dettarono la montinizzazione della CEI? Quali obiettivi delineò Paolo VI per la sua conferenza nazionale, alla quale assegnò una funzione decisiva nella vita della Chiesa italiana? Mi pare che le direttrici fondamentali si possano riassumere in tre indicazioni<sup>199</sup>.

In primo luogo, Montini affidò alla CEI l’attuazione mediana del Concilio in Italia. Dal punto di vista di chi sosteneva le istanze più progressiste e avanzate del Concilio – e forse anche nell’ottica di chi scrive - quest’attuazione mediana sembrò una sorta di “normalizzazione” del Concilio; tuttavia va detto che la CEI sostenne e incoraggiò con l’appoggio e a nome del papa anche scelte di apertura che certamente molti vescovi italiani presi singolarmente non avrebbero giudicato positivamente: a titolo esemplificativo basti pensare alla difesa da parte di mons. Canestri, ausiliare di Roma, durante l’assemblea generale CEI dell’aprile 1969, della messa per i giovani, comunemente chiamata *messa beat*<sup>200</sup>. Solo l’anno prima l’assemblea della CEI era stata il palcoscenico di una animata discussione fra mons. Santin, vescovo di Trieste, e mons. Manziana, vescovo di Crema, sull’utilizzo dell’italiano nella liturgia.

In secondo luogo, Paolo VI chiese ai vescovi di imparare la collegialità e ne mise in chiaro le caratteristiche, distinguendo già durante il Concilio i compiti che rimanevano in mano agli ordinari e le prerogative che erano invece proprie del magistero papale, in modo che non ci fosse la possibilità di identificare nella collegialità una sorta di conciliarismo mascherato<sup>201</sup>. Il Concilio evidenziò inoltre l’origine divina della collegialità, mentre prima la giurisdizione dei vescovi derivava dal primato del papa<sup>202</sup>. Nell’omelia di apertura del sinodo straordinario, l’11 ottobre 1969, Montini rivendicò il respiro globale di questa collegialità episcopale, già manifestata attraverso l’istituzione del Sinodo dei vescovi, il riconoscimento delle Conferenze episcopali, l’associazione di “alcuni Fratelli nell’Episcopato e Pastori residenti nelle loro Diocesi al ministero proprio della nostra Curia Romana<sup>203</sup>”.

---

<sup>199</sup> Cfr. anche *Positio Pauli VI*, p. 1103.

<sup>200</sup> Cfr. Sportelli 1994, p. 281.

<sup>201</sup> Sulla distinzione fra collegialità e conciliarismo, cfr. O’Malley p. 32.

<sup>202</sup> Sportelli 1994 p. 176.

<sup>203</sup> RDPV, ottobre 1969, pp. 716-719.

Il papa bresciano diede alla collegialità anche gli strumenti moderni per realizzarsi. Per quanto riguarda la realtà italiana<sup>204</sup>, fu Paolo VI a dare forma compiuta alla struttura organizzativa della CEI e delle conferenze episcopali regionali: fu sotto la sua guida che si moltiplicarono gli uffici, le commissioni episcopali, i gruppi di lavoro, i convegni e che si elaborarono e approvarono gli organigrammi della struttura romana<sup>205</sup>, i regolamenti dei vari organismi e gli statuti definitivi<sup>206</sup>. Su un modello, mi pare, preso a prestito dal mondo dell'associazionismo cattolico e, in particolare, dal mondo dell'AC. E si sedimentò la prassi di consultare sui vari argomenti le conferenze regionali prima di discutere e prendere posizione a livello nazionale; più volte questa consultazione, nella prima metà degli anni Settanta, prese la forma di un "esame di coscienza corale" – così lo chiamò il segretario generale Bartoletti nel 1973 – e si realizzò attraverso una ricerca svolta dalle diocesi nelle singole parrocchie. Questa modalità precorre in qualche modo il metodo di consultazione scelto da papa Francesco per il Sinodo mondiale sulla famiglia del 2014-2015<sup>207</sup>.

Nel prossimo paragrafo dedicato alla Conferenza episcopale triveneta seguiremo nel dettaglio questo enorme lavoro strutturale e organizzativo guidato da Paolo VI e, vedremo, sostenuto dai vescovi a lui fedeli nelle sedi locali; il presente paragrafo è anche la dimostrazione del continuo sostegno dato da Montini a questo modo di lavorare, nella convinzione che questa fosse la strada per realizzare la collegialità, nonostante la consapevolezza della complessità che veniva ad assumere così il processo decisionale<sup>208</sup>.

Infine, Montini si propose la costruzione dell'unità dell'episcopato italiano attorno alla S. Sede eliminando le resistenze annidate sia negli ambienti romani che nella stessa CEI<sup>209</sup>. E mantenere l'unità, almeno ufficialmente, evitando che qualche vescovo si pronunciasse in modo contrario ai colleghi di fronte all'opinione pubblica italiana, fu la priorità della CEI, e di vescovi come Luciani, per tutti gli anni Settanta. In questo senso vanno le continue richieste alle conferenze episcopali regionali, da parte del Consiglio di Presidenza della CEI, di aderire pubblicamente ai comunicati e

---

<sup>204</sup> A livello globale, invece, si deve a Paolo VI l'istituzione dei Sinodi internazionali e l'istituzione del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa.

<sup>205</sup> Ad esempio, è con il motu proprio *Quo aptius* che Montini trasferì le funzioni della Cancelleria Apostolica alla Segreteria di Stato (RDPV LVIII (1973), pp. 99-101).

<sup>206</sup> Solo a titolo esemplificativo di questo deciso lavoro di organizzazione e strutturazione, durante la riunione del 7-9 febbraio 1973 il Consiglio permanente approvò il regolamento *ad experimentum* dell'appena nata *Commissione Presbiterale Italiana* e istituì l'*Ufficio liturgico nazionale*, l'*Ufficio per la pastorale scolastica* e l'*Ufficio delle Comunicazioni Sociali* della CEI. Cfr. RDPV LVIII (1973), pp. 135-142, Comunicato del Consiglio permanente.

<sup>207</sup> In quanto a metodo di consultazione scelto, nel 1973, ad esempio, venne scritta una pagina di storia ecclesiale importantissima: all'interno delle attività legate al tema sinodale "evangelizzazione e sacramenti" la CEI chiese a ogni diocesi italiana di realizzare una ricerca per documentare quanto veniva già attuato a livello parrocchiale nei confronti dell'evangelizzazione e dei sacramenti. Il breve tempo a disposizione, come notò mons. Gaetano Monicelli segretario aggiunto, non aveva permesso una ricerca sulle opinioni delle diocesi, dei vicariati e delle parrocchie, come sarebbe stato auspicabile, ma solo un'indagine sulle pratiche. Cfr. RDPV LVIII (1973), pp. 24-26.

<sup>208</sup> Cfr. Sportelli 1994, p. 296.

<sup>209</sup> Riccardi 1988, che evidenzia anche come ebbe un ruolo significativo il sostituto Benelli nella costruzione di una curia montiniana.

alle prese di posizione del Consiglio stesso, “allo scopo di consolidare la comunione ecclesiale ed evitare equivoci e contraddizioni<sup>210</sup>”. Questo aspetto diventa particolarmente significativo se lo si confronta con il pontificato wojtyliano, nel quale queste richieste alle conferenze episcopali regionali progressivamente scompaiono: segno che, forse, la CEI degli anni Ottanta era diventata un organo autorevole che non necessitava più della legittimazione da parte delle chiese locali; segno che la società era entrata in un’epoca meno conflittuale; ma segno anche, mi pare, dello svilimento della voce delle chiese locali e della eliminazione alla radice del dissenso interno sotto Giovanni Paolo II.

Per Paolo VI l’unità fu così importante che la preordinò a volte anche alle sue stesse idee, come nel caso – ad esempio - dell’Isolotto: gli interventi del sostituto Benelli sulla questione fanno intravedere infatti un papa che non condivideva totalmente le posizioni del card. Florit nei confronti della comunità di base fiorentina, ma Montini si schierò comunque a fianco dell’arcivescovo<sup>211</sup>. A volte il papa impose invece la propria opinione anche se non condivisa dalla collegialità, o fu dirimente in questioni sulle quali l’episcopato era discorde: ad esempio nel 1965, dopo una votazione in assemblea, la CEI comunicò al papa che non si ritenevano i tempi ancora maturi perché il clero indossasse il clergyman (116 erano stati i voti contrari contro i 108 favorevoli), e l’anno successivo, con radicale modifica delle opinioni, una notifica della CEI obbediente alla volontà del papa fece entrare il clergyman nell’uso del clero italiano<sup>212</sup>.

### III.2.2 La montinizzazione di Luciani

Un’analisi dell’operato di Luciani sulla base di queste tre direttrici indicate da Paolo VI evidenzia in modo chiaro come il patriarca di Venezia si sia adeguato senza riserve alla volontà del papa.

Per quanto riguarda l’attuazione mediana del Concilio, ho già fatto notare come l’omiletica di Luciani si mosse sulla scia di quella montiniana; nel prosieguo della ricerca vedremo come Luciani scelse l’attuazione mediana nella sua attività pastorale. Mi pare sia sufficiente in questa sede dedicata alla CEI solo riassumere alcune questioni principali, legate all’organismo episcopale

---

<sup>210</sup> Così Luciani, secondo il verbale della riunione della CET del 7 gennaio 1976, parlò a nome del Consiglio di Presidenza ai confratelli circa le “esigenze della comunione ecclesiale” (cfr. ASCET). In questo caso i vescovi erano invitati ad aderire alle posizioni del Consiglio “sui rapporti tra fede e prassi politica e sul problema dell’aborto”, ma la richiesta di allineamento ufficiale venne ripetuto nel corso degli anni Settanta per innumerevoli temi e questioni.

<sup>211</sup> Riccardi 2000, p. 49.

<sup>212</sup> Cfr. Sportelli 1994 pp. 221-230. Per non citare prese di posizione più conosciute, come la *Nota praevia* durante la discussione della *Lumen Gentium* (per la quale rimando in particolare al saggio di Sabatino Majorano *La collegialità dei vescovi e il primato del sommo pontefice: la Nota Praevia al capitolo terzo della Lumen Gentium in Positio Pauli VI*, 2012, pp. 309-333), la *Sacerdotalis Coelibatus*, l’*Humanae Vitae*.



nazionale, forse ricollegabili a quella che Sportelli chiama la “scelta religiosa” operata per la Chiesa italiana da Paolo VI dopo il Concilio<sup>213</sup>.

Mi pare che l’allineamento del patriarca di Venezia, la sua *metriotes* pastorale<sup>214</sup>, con la linea mediana tracciata da Montini per la CEI sia riscontrabile ad esempio nella maggiore centralità data, nel passaggio fra gli anni Cinquanta-Sessanta e gli anni Settanta, ai temi socio-politici anziché a quelli politico-ideologici; nel cauto e lento distacco dal partito cattolico, con una riproposizione dell’unità politica dei cattolici in un’ottica meno stretta e collaterale rispetto al periodo precedente<sup>215</sup>; nella consapevolezza del primato dell’evangelizzazione sulla sacramentalizzazione<sup>216</sup> e nella fiducia accordata all’Azione Cattolica più che ad altri movimenti e associazioni in vista di questa evangelizzazione; nella valutazione positiva della modernizzazione, seppur nella condanna delle conseguenze della modernità quali laicismo e secolarizzazione (visti tuttavia da Luciani come da altri esponenti della Chiesa del periodo anche in ottica positiva). Luciani sembra insomma persuaso della necessità storica di un passaggio dalla condizione di “Chiesa di Stato” a quella di “Chiesa nella democrazia italiana<sup>217</sup>” e, con i vescovi del Triveneto, nelle *Osservazioni sul documento pre-sinodale ‘L’evangelizzazione nel mondo contemporaneo’* inviate alla CEI nel 1974 osserva che

In linea teorica non sembra [...] che la secolarizzazione delle istituzioni debba ostacolare l’evangelizzazione; anzi pare possa favorire la liberazione della Chiesa da molte supplenze e restituirla al suo compito primario<sup>218</sup>.

---

<sup>213</sup> Sportelli 1994 p. 292.

<sup>214</sup> Malpensa in Vian 2010b.

<sup>215</sup> La separazione avvenne in modo lento perché erano chiaramente in gioco non solo questioni politiche e ideologiche, ma le implicazioni fra Chiesa e DC erano anche pratiche ed economiche, e passavano spesso attraverso il canale delle chiese locali. La considerazione, scontata di per sé, nasce da una lettera di mons. Mario Alberti, segretario aggiunto della CEI, che il 6 dicembre 1969 scrive a mons. Bortignon ricordandogli che il contributo di lire duemilioni disposto dal Ministro dell’Interno in favore del vescovo (e, si presume, di tutti i vescovi italiani) era destinato alla Conferenza Episcopale Italiana e andava pertanto rimesso alla Segreteria Generale della CEI. (cfr. ASCET, busta 1970(1) fascicolo 4.II. 1970).

<sup>216</sup> I vescovi della CET parlano proprio della necessità di passare “da una pastorale di sacramentalizzazione, valida in una situazione di cristianità, ad una pastorale di evangelizzazione” nella *Sintesi regionale delle osservazioni sul documento pre-sinodale ‘L’evangelizzazione nel mondo contemporaneo’*, cfr. ASCET 1974(1). Negli appunti per il verbale della riunione si trova la constatazione rammaricata di Luciani sul fatto che le parrocchie “si sentono comunità di salvati e non di salvatori”. Tuttavia, va anche evidenziato che il passaggio dalla teoria alla prassi era difficile per vescovi e comunità abituati a seguire binari consolidati, tanto che i tre convegni nazionali del 1973, del 1974 e del 1975 non riuscirono a staccarsi dal binomio evangelizzazione/sacramenti (il primo si intitolò *Evangelizzazione e sacramenti*, il secondo *La penitenza oggi*, il terzo *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*); i tre convegni sono segno tuttavia del tentativo di ripensamento dei sacramenti in un’ottica nuova.

<sup>217</sup> Faggioli 2011.

<sup>218</sup> Vd. *Sintesi regionale delle osservazioni sul documento pre-sinodale ‘L’evangelizzazione nel mondo contemporaneo’*, p. 4, cfr. ASCET 1974(1).

Per quanto riguarda il Concilio, nella stessa relazione l'episcopato triveneto non accetta "che il Concilio venga messo sotto accusa e chiamato in causa come responsabile dei rischi sottostanti alle antinomie", chiede che i toni del documento presinodale non tradiscano "un certo pessimismo e la tendenza a chiudere" e che non si guardi ai segni dei tempi "con diffidenza, anziché come grazia<sup>219</sup>". Dice infatti mons. Carraro nel 1977 in una "Relazione sintetica sulla situazione religiosa, sociale, politica delle diocesi comprese nella Regione Veneto" da inviare alla CEI, che la maggioranza della popolazione delle diocesi del Triveneto ha accolto "come dono provvidenziale" il Concilio, aprendosi allo spirito e alle direttive dell'assise "senza resistenze immobilistiche e senza pretese oltranziste<sup>220</sup>".

La collaborazione fra livello locale e livello nazionale, e il comune orizzonte valoriale e interpretativo che ne sta alla base, sono ben rappresentati da un fatto accaduto nel 1975. Il 4 marzo Giovanni Battista Franzoni tenne un discorso pubblico a Thiene, al Palazzetto Robur, sul tema *Mondo cattolico, fascismo e antifascismo*; la conferenza era evidentemente sfuggita al controllo della chiesa locale. In essa l'ex abate aveva accusato la gerarchia di condividere lo spirito autoritario e dittatoriale del fascismo, e di essersi alleata all'ideologia di stampo fascista anche su questioni di indole sociale e morale come il divorzio e l'aborto. Inoltre aveva attaccato alcuni principi cristiani che riteneva funzionali al mantenimento dell'ordine stabilito anziché alla liberazione dell'uomo, quali il concetto di obbedienza, di accettazione, l'idealizzazione della donna attraverso "l'ideologia barocca" della verginità di Maria e quindi il suo mantenimento in uno stato di subalternità. Il 26 aprile il card. Villot dalla Segreteria di Stato inviò al segretario della CET Bortignon, "in adempimento all'incarico ricevuto", il testo di tale discorso assieme alla "valutazione che ne ha fatto un esperto": non ci è dato di conoscere l'identità dell'esperto, che evidenzia la "mentalità marxista dell'oratore" e chiede all'episcopato di "mettere in guardia i fedeli contro il profeta socialista, a tendenze scismatiche ed ereticali<sup>221</sup>". E' chiara la collaborazione e la complicità dell'episcopato, compatto in questo caso di fronte a interpretazioni conciliari ritenute devianti e troppo radicali.

Per quanto riguarda la seconda direttrice data da Paolo VI, e cioè l'attuazione della collegialità – tema al quale la CEI aveva dedicato un intero anno di riflessione nel 1969 - Luciani si adoperava innanzitutto per convincere gli altri vescovi della necessità di lavorare insieme obbedendo al papa. Difendendo l'istituzione sinodale su *Avvenire* nel dicembre 1971 e su *L'Osservatore Romano* nel

---

<sup>219</sup> *Ibidem* pp. 8-9.

<sup>220</sup> Cfr. *Relazione sintetica sulla situazione religiosa, sociale, politica delle diocesi comprese nella Regione Veneto*, ASCET 1977(2), fascicolo *Riunione 13 aprile 1977*.

<sup>221</sup> Cfr. ASCET 1975, fascicolo *Varie*.

1972<sup>222</sup>, sottolinea come il vero fine del Sinodo sia informare e consigliare il papa e incrementare “l’affetto collegiale” fra i vescovi e con il pontefice. A chi si aspettava che il Sinodo fosse qualcosa di più di un organo consultivo, applicando all’assemblea sinodale il metodo della democrazia politica, ricorda che il Sinodo non è un parlamento e parla della funzione specifica che ha il papa all’interno della collegialità episcopale, cioè il conservare l’unità.

Si sofferma anche sul funzionamento del Sinodo, suggerendo che venga dato meno spazio alle discussioni in aula, o che per lo meno le relazioni assembleari siano più puntuali e rappresentative, e si potenzi invece il lavoro, “più spontaneo e fruttuoso”, dei *Circuli minores*; dimostrando di aver introiettato bene il metodo organizzativo voluto da Paolo VI, auspica che in futuro si migliori la consultazione di tutte le Conferenze con l’invio più tempestivo dei documenti-base e che si valorizzino meglio le relazioni inviate dalle Conferenze. Per evitare di essere critico nei confronti del Sinodo, Luciani usa un tono ottimista e positivo anche nel fare queste considerazioni organizzative, mentre nel privato la perplessità era forse maggiore: il 29 ottobre 1971, quasi in conclusione del Sinodo, aveva scritto da Roma a Gottardi:

Qui, siamo agli sgoccioli. La procedura ha fatto – mi pare - perdere del tempo prezioso, consentendo interventi a catena. Al momento, non ho l’idea di quello che “salterà” fuori. Speriamo. La Chiesa è del Signore prima che di noi, poveri vescovi, sacerdoti e fedeli<sup>223</sup>.

Il giornalista che lo intervistava tocca poi un argomento “strutturale” che era stato fonte di polemiche: il valore del voto dei membri di nomina pontificia (come Luciani) e dei membri rappresentanti i cardinali di Curia. Luciani spiega perché quei voti hanno lo stesso valore degli altri: secondo il patriarca di Venezia, anche se non sono rappresentanti delle conferenze episcopali, sono vescovi che hanno sotto di sé magari un numero maggiore di fedeli di quelli che sono stati eletti dalle conferenze episcopali. Il patriarca di Venezia prende insomma le difese del papa, del sinodo e anche dei cardinali di curia: secondo Luciani l’accusa che viene loro mossa, di essere “restii al nuovo” perché troppo “ligi al papa”, è “uno dei tanti *idola fori*”.

Per quanto riguarda il Sinodo del 1971, la CET per tramite di Luciani si fece promotrice presso l’episcopato mondiale anche di un’iniziativa ideata da mons. Carraro “per un concreto risveglio di

---

<sup>222</sup> L’articolo in questione, *Intervista sulla collegialità episcopale nell’ultimo Sinodo*, apparso su *Avvenire* dell’11 dicembre 1971 e su *L’Osservatore Romano* del 7-8 gennaio 1972, si trova in RDPV LVI(1971), pp. 523-527. Fra le aspettative che erano state alimentate attorno al Sinodo Luciani ricorda che si pensava che il Sinodo potesse eliminare la distinzione tra sacerdozio ministeriale e comune e che eleggesse una commissione mista per studiare la possibilità di estendere la partecipazione delle donne a tutti i ministeri, compreso quello del sacerdozio; il patriarca di Venezia le ritiene aspettative “perfino ingenue”.

<sup>223</sup> Cfr. lettera a Gottardi del 29 ottobre 1971 conservata in ADT.

coscienza cristiana «Sulla giustizia e sulla pace»<sup>224</sup>: oltre ad alcuni suggerimenti pratici per attuare la giustizia nel mondo in modo quotidiano e creare una mentalità e un'asceti solidaristica fra i fedeli<sup>225</sup>, l'episcopato triveneto propose che ogni Chiesa particolare riservasse annualmente l'1% di tutte le sue entrate a beneficio dei popoli in via di sviluppo, attraverso la Pontificia Commissione Iustitia et Pax “in collegamento con le altre Istituzioni internazionali (ONU)”. Questa “porzione dei fratelli”, con la consapevolezza di essere “segno” non risolutivo dei grandi problemi di disuguaglianza, doveva essere “intesa come riserva fissa dovuta quale esigenza di giustizia e segno di universale fraternità, e in certo senso, a titolo di compensazione” per le ingiustizie “che il nostro mondo consumistico sta commettendo verso il mondo in via di sviluppo e per riparare in qualche modo il peccato sociale, di cui tutti dobbiamo prender coscienza”. Le 16 diocesi del Triveneto già riservavano annualmente l'1% delle loro entrate a favore dei popoli in via di sviluppo: a turno ogni anno una diocesi sceglieva la destinazione del denaro raccolto<sup>226</sup>. L'attività locale si propone quindi in questo caso come modello e banco di prova per una realtà molto più ampia.

Sempre a proposito di collegialità, quando serve Luciani – che apre sempre le riunioni regionali con le comunicazioni da parte del Consiglio di presidenza nazionale - prende inoltre le parti della CEI, non solo difendendola dalle accuse che vengono dal mondo laico, ma anche dalle accuse interne: svolge infatti una continua opera di mediazione tra le direttive che arrivano dalla CEI e i vescovi del Triveneto. Ad esempio, a inizio 1974 di fronte al referendum abrogativo della legge sul divorzio mons. Santin e mons. Carraro criticano l'operato della CEI, ritenendolo troppo debole se non assente ed esprimendosi a favore di un intervento più forte; il Patriarca difende la linea della CEI sostenendo che

non si è assenti, ci sarà un documento... non è opportuna una crociata<sup>227</sup>

ed aggiungendo che ci sono anche argomenti civili a favore dell'abrogazione della legge<sup>228</sup>.

---

<sup>224</sup> Cfr. *Proposta per un concreto risveglio di coscienza cristiana «Sulla giustizia e sulla pace»*, RDPV LVI(1971), pp. 487-488 e *Intervento al Sinodo del patriarca di Venezia, Roma, 21 ottobre 1971*, RDPV LVI(1971), pp. 489-490. L'idea venne sottoposta dai vescovi della CET al parere e allo studio dei rispettivi Consigli presbiterale e pastorale per l'attuazione nelle singole diocesi.

<sup>225</sup> Con questo scopo, si suggeriva di mettere in grande evidenza, tra i “cinque precetti della Chiesa”, il precetto di esercitare la solidarietà verso il Terzo Mondo; di chiedere ai confessori di assegnare “come soddisfazione sacramentale buone opere da fare a favore del Terzo Mondo”; di assegnare favori spirituali e “importanza prestigiosa” a tutto ciò che viene fatto per il Terzo Mondo; di insegnare che gli ex-voto “si possono donare a Dio, alla Madonna, ai Santi, ma anche ai fratelli indigenti”.

<sup>226</sup> Come dimostra ASCET. L'iniziativa va distinta da “Un pane per amor di Dio”, una forma di cammino quaresimale in uso dagli anni Sessanta nel triveneto sulla scorta della *Misereor* tedesca.

<sup>227</sup> Appunti per il verbale della riunione CET del 28 gennaio 1974 ('73 sul manoscritto, ma data presumibilmente errata), cfr. ASCET 1974(1).

<sup>228</sup> Allo stesso modo, sul finire del 1975, dopo la dichiarazione del Consiglio permanente della CEI sull'inconciliabilità fra cristianesimo e marxismo, il segretario della CET inviò a tutti i vescovi del Triveneto un fascicolo con le “Principali

La CET di Urbani prima e di Luciani poi si mostra inoltre una conferenza sulla quale la CEI può fare affidamento: il Triveneto svolge sempre un lavoro puntuale e preciso sui documenti-base inviati dalla CEI per la consultazione delle Conferenze regionali e la comunicazione fra i due organismi è continua e serrata<sup>229</sup>. Anche quando i tempi per elaborare le risposte sono stretti, la CET attivando telegrammi, collaboratori, uffici e commissioni si adopera per inviare un proprio parere; se si dà questo caso, capita anche che i vescovi del Triveneto inviino in risposta una relazione preparata da una sola diocesi, o da qualche ufficio regionale, o dai teologi, esplicitando che i vescovi condividono la linea generale della relazione, ma prendono le distanze da singoli passaggi del testo (che vengono elencati) e lamentano il poco tempo avuto a disposizione<sup>230</sup>. Se hanno delle critiche da fare ai documenti-base, le esprimono in maniera franca e documentata, passaggio per passaggio, arrivando anche a esprimere pareri molto negativi<sup>231</sup>. In questo caso a volte l'intervento di Luciani mira a limare le frasi più dure, a dire con maggior delicatezza cose che potrebbero suonare spiacevoli sia all'orecchio della CEI che di un qualsiasi lettore del documento: una correzione che potremmo definire di stile, ma non di contenuti<sup>232</sup>.

Il presidente della CET sostiene con i propri confratelli anche posizioni scomode legate all'azione pastorale. Abbiamo già parlato del netto parere negativo del Triveneto rispetto alla ristrutturazione

---

osservazioni e critiche mosse alla Dichiarazione del Consiglio Permanente della CEI del 13.12. 1975” e degli Appunti molto lunghi e dettagliati nei quali veniva analizzato, spiegato e giustificato l'intervento della CEI. L'archivio non aiuta a riconoscere la paternità di questi documenti, ma certamente Luciani ne approvò l'invio ai confratelli. Cfr. ASCET, busta 1976(1), fascicolo *riunione a Mestre 16 febbraio 1976*.

<sup>229</sup> Le Conferenze regionali vengono consultate dalla CEI sugli argomenti più vari e disparati: dai gruppi di preghiera promossi da padre Pio da Pietralcina, le ACLI, i nascenti gruppi e movimenti di CL e di Neocatecumenali, la crisi dell'AGESCI e dell'AC, all'Anno internazionale della donna, la prevista riunione delle Conferenze Episcopali d'Europa o dei Sinodi, il regolamento della CEI, la lettera pastorale sui problemi del mezzogiorno d'Italia, il nuovo Rito dei Sacramenti, la Sacra Rota, la stampa cattolica, la nascita dei consultori cattolici, le notificazioni della CEI ecc. Su ogni argomento la CEI attiva la consultazione delle Conferenze regionali.

<sup>230</sup> E' il caso ad esempio dell'inchiesta da fare in vista del Sinodo dei vescovi su *Evangelizzazione nel mondo contemporaneo* (cfr. poco sopra). L'episcopato triveneto il 18 settembre 1973 convoca una riunione straordinaria per accordarsi sul metodo da seguire per svolgere l'inchiesta e, ritenuto insufficiente il tempo a disposizione per una seria ricerca scientifica e avendo inoltre appena conclusa e pubblicata la ricerca su *Evangelizzazione e sacramenti*, decide di affidarsi a una consultazione che ogni diocesi svolgerà nei modi che riterrà opportuni, valorizzando i dati raccolti con la ricerca precedente e coinvolgendo maggiormente il mondo laicale. La sintesi regionale finale, preparata dalla Pastorale del mondo del lavoro in collaborazione con i teologi Sartori e Pattaro, è una critica molto netta alla bozza nazionale, ritenuta carente da un punto di vista biblico-patristico, troppo giuridica e troppo poco pastorale, difficile nella forma, con una “terminologia [che] tradisce una mentalità scolastica e del passato”; si auspica un documento “più fiducioso nel tono”, “meno pessimista nel valutare la società contemporanea” e, dopo questi rilievi generali, si prende in oggetto la bozza passo per passo. I vescovi del triveneto inviano la sintesi regionale così come preparata dai collaboratori, affermando di condividerla nelle sue linee generali e prendendo le distanze da qualche passo ritenuto “mutuato da certe correnti dei cattolici del dissenso” o influenzato dal “verbalismo tanto in voga ai nostri giorni”.

<sup>231</sup> E' il caso, ad esempio, oltre che del documento preparatorio al Sinodo sull'evangelizzazione di cui abbiamo appena parlato, della bozza di Lettera pastorale sui problemi del Mezzogiorno d'Italia che la CEI invia il 7 maggio 1974 alle Conferenze regionali: il 21 maggio successivo i vescovi del triveneto relazionano alla CEI definendo il documento di taglio troppo politico, troppo poco pastorale, contraddittorio e troppo strumentalizzabile. Cfr. ASCET, busta 1974(2).

<sup>232</sup> E' il caso, ad esempio, delle riflessioni che i vescovi triveneti inviano il 10 giugno 1972 al card. Confalonieri, Prefetto della S. Congregazione per i Vescovi, sul *Directorium generale de cura animarum ad usum dioecesium Antistitum*. Cfr. ASCET, busta 1972 (2). Oppure dello schema del documento pontificio *Quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*. Cfr. ASCET, busta 1975.

delle circoscrizioni delle diocesi nel 1975, argomento sul quale era intervenuto lo stesso pontefice senza che le posizioni del Triveneto cambiassero. Cinque anni prima c'era stata una vertenza simile riguardo al Seminario per l'America Latina di Verona, nella quale però il papa non era intervenuto. Dopo che si erano verificate delle difficoltà fra Commissione per la cooperazione fra le chiese della CEI, il CEIAL e il Seminario per l'America Latina di Verona, la CEI aveva infatti proposto nel 1970 di chiudere il Seminario. Mons. Carraro aveva spiegato che la versione dei fatti circolata in Cei non era corretta e aveva dato la sua versione. I vescovi della CET avevano deciso quindi di esprimere la loro solidarietà a Carraro scrivendo una lettera collettiva al presidente della CEI nella quale esprimevano i motivi secondo i quali ritenevano inopportuna la chiusura del seminario. La lettera, firmata dal patriarca, venne inviata anche al Nunzio, alla Segreteria di Stato, ai card. Confalonieri, Garrone e Wreith, alla segreteria della Cei e al presidente della Commissione per la Cooperazione tra le Chiese<sup>233</sup>.

Nel 1976 la *Caritas*, nata agli inizi degli anni Settanta per volontà di Paolo VI per sostituire e migliorare quella che prima era la Pontificia Opera di Assistenza, propose che il 10% degli introiti delle iniziative per la quaresima e per l'avvento di ogni diocesi fosse devoluto alla Caritas stessa, e la CET diede parere sfavorevole<sup>234</sup>. Nella riunione del 18 febbraio 1977 il patriarca e vari confratelli triveneti suggeriscono che l'insegnante di religione non si iscriva a un sindacato e rimanga libero, pur tenendo conto che in passato – anche dopo la scelta socialista delle ACLI – la stessa Santa Sede aveva suggerito l'iscrizione<sup>235</sup>.

Infine, quando sono richiesti rappresentanti regionali in sede nazionale per le varie commissioni e gruppi di lavoro, la CET è sollecita nel nominare i propri rappresentanti<sup>236</sup> e partecipa alla definizione dei rispettivi ruoli e competenze<sup>237</sup>.

Le cariche di patriarca di Venezia, di Presidente della CET e di vicepresidente della CEI diedero a Luciani la possibilità di fare esperienza di collegialità anche costruendo rapporti personali con singoli vescovi e cardinali, sia italiani che stranieri, e approfondendo relazioni nate al Concilio. Fanno parte di queste ultime quella con il card. Giacomo Lercaro, con il domenicano francese Yves Congar, con l'arcivescovo di Malines-Brussels Leon-Joseph Suenens, con l'arcivescovo di Gnienzo

---

<sup>233</sup> Cfr. ASCET, busta 1970(1), fascicolo *Conf. Episc. Triv. 14. 15. V. 1970*.

<sup>234</sup> Cfr. ASCET, busta 1976(2), 1977(1), fascicolo *Vigolo Vattaro (Trento) 27 sett.-2 ott. 76, Riunione del 2.10.76*.

<sup>235</sup> Cfr. ASCET, busta 1976(2), 1977(1), fascicolo *Riunione a Mestre 18-2-1977*.

<sup>236</sup> Nella costruzione montiniana della CEI, i vari uffici e delegati delle Conferenze regionali hanno sempre infatti un corrispettivo, e quindi un punto di riferimento, a livello nazionale: ad esempio, il vescovo delegato regionale per i seminari venne legato alla Commissione episcopale nazionale per l'educazione cattolica e faceva parte del Comitato episcopale per i Seminari regionali; l'Ufficio Liturgico Nazionale convocava la Consulta Nazionale della pastorale liturgica che riuniva i delegati regionali.

<sup>237</sup> Solo a titolo esemplificativo si veda la lettera di Bartoletti del 15 gennaio 1974 nella quale si tratta di stabilire se la Commissione presbiterale nazionale sia giuridicamente rappresentativa dei Consigli presbiterali diocesani, cfr. ASCET 1974 (1).

e Varsavia Stefan Wyszynski, con l'arcivescovo di Cracovia Karol Wojtyla, con l'arcivescovo di Dakar Hyacinth Thiandoum. Furono occasione per intessere relazioni, oltre che i Sinodi<sup>238</sup>, le Assemblee della CEI e i lavori con il Consiglio permanente, anche i due Congressi eucaristici nazionali di Udine del 13 settembre 1972 e di Pescara del 17 settembre 1977, le vacanze a Pietralba (durante le quali Luciani approfondì la conoscenza, oltre che di mons. Manziana, anche del futuro papa Benedetto XVI<sup>239</sup>), la concelebrazione ai funerali di vescovi e cardinali italiani, a cui Luciani era solito partecipare, certamente anche in ragione del suo ruolo, anche quando lontani<sup>240</sup>. E' dimostrazione dell'attenzione di Luciani per ciò che accadeva fuori dai confini nazionali anche la frequente pubblicazione sulla rivista diocesana di documenti e lettere pastorali di altri vescovi europei.

Il patriarca ricevette poi a Venezia innumerevoli visite, sia di personalità cattoliche che ortodosse e protestanti, come testimonia il diario<sup>241</sup>. Fece infine pochi viaggi all'estero, ma che a quanto ci risulta dalle testimonianze furono significativi dal punto di vista delle relazioni intrecciate con l'episcopato straniero: il 27 gennaio 1971 visitò Parigi e incontrò l'arcivescovo François Marty<sup>242</sup> con una delegazione veneziana; il 18 maggio del 1975 fu ospite in Germania, a Mainz, del card. Hermann Volk, partecipando alle celebrazioni per i duecento anni della cattedrale e poi incontrando gli emigranti veneti della zona; nel novembre 1975 fece il viaggio in Brasile, sulle orme degli emigranti italiani, e lasciò un'ottima impressione nell'episcopato sudamericano; nel 1976 si recò a Split in qualità di rappresentante ufficiale della CEI in occasione del millenario del primo santuario mariano croato; dal 22 al 27 settembre 1977 fu relatore, insieme a numerosi vescovi e cardinali<sup>243</sup>,

---

<sup>238</sup> Secondo G. Blazynski, *John Paul II: A Man From Krakov* (Weidenfeld and Nicolson, 1979, p. 127), durante il terzo Sinodo dei vescovi (27 settembre-26 ottobre 1974) Luciani prese personali contatti con alcuni colleghi dopo le sessioni, "in order to continue debating points of mutual interest" e in particolare fece visita a Karol Wojtyla al Pontificum Collegium Polonorum, tanto che "When Luciani had been elected Pope John Paul I, Wojtyla would point out the chair in which he had sat".

<sup>239</sup> Cfr. diario del patriarca.

<sup>240</sup> Es. il diario del patriarca registra la presenza di Luciani al funerale di mons. Nicodemo, vicepresidente della CEI, a Bari il 29 agosto 1973 (RDPV, LVIII (1973), pp. 494-495).

<sup>241</sup> Solo a titolo esemplificativo, il diario registra l'incontro negli anni Settanta con personalità quali il card. Colombo di Milano, il card. Sebastiano Baggio, il card. Hyacinth Thiandoum di Dakar, il vescovo di Linz, il patriarca Vasken I Catholicos degli Armeni, il card. Danielou e S.E. Palewski, mons. Agostino Ferrari-Toniolo, Aghabios vescovo copto di Deirut, Sanabo, Koskan, il vescovo giapponese di Osaka, Jonnes Maria I arcivescovo titolare di Mira di Licia, l'Amministratore apostolico del Montenegro, Antonio Abed arcivescovo maronita di Tripoli nel Libano, Pierluigi Sartorelli pro-nunzio apostolico in Kenia, mons. Costantino Stella già vescovo dell'Aquila, mons. Signora arcivescovo di Pompei, mons. Capovilla arcivescovo di Loreto nonché ex segretario di Giovanni XXIII, l'arcivescovo Joseph Ratzinger, il rettore del seminario di Muhinga (Burundi), mons. Benvenuto Matteucci, vari archimandriti della Chiesa ortodossa fra i quali Filarete arcivescovo del patriarcato ortodosso di Mosca ecc.

<sup>242</sup> L'anno successivo Marty fu ospite di Luciani per la festa di S. Marco. Marty ne dà notizia sul settimanale cattolico di Parigi, ricostruendo così la storia dell'amicizia con Albino Luciani: "Monseigneur Albino Luciani, patriarche de Venise, était venu l'an passé quelques jours à Paris. Et souvent, lors du dernier Synode, nous nous sommes rencontrés. Il m'avait invité avec beaucoup de courtoisie pour la Saint Marc 1972. J'ai accepté avec joie, car je crois très utiles, très bénéfiques ces rencontres amicales, fraternelles, entre les Eglises locales" (RDPV 1972, p. 323)

<sup>243</sup> Secondo gli Atti del convegno, erano presenti e ufficialmente rappresentate dodici Conferenze Episcopali, vescovi e sacerdoti provenienti da 39 nazioni, 25 fra Istituti e Congregazioni religiose. Partecipanti John Joseph Wright (allora

al Convegno Sacerdotale Internazionale della Lega Sacerdotale Mariana che si svolse a Pompei; accompagnò più volte negli anni Settanta l'Unitalsi a Lourdes<sup>244</sup>.

Motivato, secondo la documentazione che abbiamo, dal desiderio di far incontrare i vescovi della CET con figure di spicco dell'episcopato italiano<sup>245</sup>, Luciani ebbe inoltre un'attenzione particolare per l'invito di vescovi della CEI e della Curia a tenere le predicazioni ai vescovi del Triveneto, ai convegni organizzati dagli uffici della Conferenza, oppure alle riunioni stesse. Ad esempio, nel 1970 il patriarca si era proposto di invitare il segretario della CEI alla successiva riunione della CET; venne invece poi invitato mons. Romolo Carboni, Nunzio Apostolico in Italia di recente nomina. Per la riunione del 20-22 ottobre 1970 Ducoli propose e Luciani accettò di provare ad invitare il segretario di Stato Villot ad aprire i lavori. Alla riunione del 10-13 maggio 1971 per la riunione a S. Fidenzio venne invitato ad approfondire il tema "giustizia nel mondo" mons. Pietro Pavan, rettore della Pontificia Università Lateranense, lo stesso che aveva avuto un peso rilevante nella redazione di alcune encicliche di Giovanni XXIII. Alla riunione del 24-27 agosto 1970 mons. Andrea Pangrazio, segretario della CEI, fece da relatore per tutta la prima giornata di lavori, presentando le sue proposte per la revisione del testo dello Statuto della CEI (già presentate alla Conferenza episcopale del Lazio<sup>246</sup>). Nel 1975 il corso di aggiornamento teologico per i vescovi venne tenuto da Mons. Delhaye, Segretario della Commissione Teologica Internazionale. Dall'8 al 12 maggio 1978 fu il card. Pericle Felici a predicare gli esercizi spirituali ai vescovi del triveneto, che avevano avuto negli anni di Luciani anche predicatori come il card. Pellegrino, il card. Ballestrero, mons. Bartoletti, mons. Gianquinta, padre De La Potterie del Pontificio Istituto Biblico di Roma, padre Sorge direttore de *La Civiltà Cattolica*<sup>247</sup>.

---

Prefetto della Sacra Congregazione per il Clero), J. Carberry (arcivescovo di S. Louis, USA), A. Muñoz Duque (Arcivescovo di Bogotá), Pericle Felici (Prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e Presidente della Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico), Pietro Palazzini (Membro della Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico), V. Enrique y Tarancòn (arcivescovo di Madrid), Corrado Ursi (arcivescovo di Napoli), mons. Francis Arinze (arcivescovo di Onitsha, Nigeria), mons. Josè Delicado Baeza (arcivescovo di Valladolid), mons. Frane Franic (arcivescovo di Split, Jugoslavia), mons. D. Simon Lourdasamy (arcivescovo già di Bangalore, Segretario della Sacra Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli), mons. Aurelio Signora (Prelato di Pompei), mons. J.B. Theunissen (vicario episcopale a Roermond in Olanda), mons. F. Hengsbach (vescovo di Essen, Germania), mons. Maurice Gaidon (vescovo ausiliare di Autun, Francia), mons. Luigi Novarese (Direttore della Lega Sacerdotale Mariana), don Albino Ronco S.D.B., Ordinario di Psicologia all'Università Pontificia Salesiana di Roma e a Elvira Myriam Psorulla, Sorella Maggiore delle Silenziose Operaie della Croce (*Cor ad cor loquitur. La catechesi del cuore di Cristo, Atti del secondo Convegno Sacerdotale Internazionale della Lega Sacerdotale Mariana, svoltosi a Pompei dal 22 al 27 settembre 1977*, Edizioni Centro Volontari della Sofferenza, Roma 1979).

<sup>244</sup> Il pellegrinaggio dicoesano a Fatima nel 1977 è diventato in qualche modo significativo nella letteratura su Luciani non per l'incontro con porporati, ma per il colloquio con suor Lucia.

<sup>245</sup> Nel caso del Nunzio, il verbale parla di "occasione di mutua conoscenza, utile sia al Nunzio che ai Vescovi stessi", cfr. ASCET, busta 1970 (1), fascicolo *Conf. Episc. Triv. 14. 15. V. 1970*.

<sup>246</sup> Cfr. ASCET 1970(2).

<sup>247</sup> Nel mese di ottobre 1978 il corso di aggiornamento teologico previsto per i vescovi della CET doveva avere come relatore mons. Albert Descamps, Segretario della Pontificia Commissione Biblica. Cfr. ASCET.



Per quanto riguarda la terza direttrice impostata da Paolo VI, e cioè l'unità dell'episcopato, Bernardi<sup>248</sup> ha già dimostrato, facendo ampio riferimento agli scritti e discorsi di Luciani e ai pronunciamenti della Cei, come l'insegnamento del patriarca di Venezia e quello dell'organismo che raccoglie i vescovi italiani siano stati sempre in linea e si richiamassero nei toni come nei contenuti, sia quando si tratta della secolarizzazione e del pluralismo della società, dell'ideologia marxista, della polemica fra chiesa istituzionale e chiesa carismatica, sia quando si tratti di cercare delle soluzioni ai problemi della fede mediante l'evangelizzazione e, quindi, anche il catechismo.

Luciani ebbe sempre una marcata sensibilità per evitare ogni lacerazione o strappo nel corpo episcopale, perché convinto che la rottura dell'unità fosse l'arma usata dai comunisti per disgregare la cattolicità. Glielo avevano insegnato i vescovi polacchi Wojtyła e Wyszyński<sup>249</sup>. Nella seconda metà degli anni settanta, con l'incupirsi della temperie politica e sociale, il patriarca di Venezia sembra irrigidirsi su questo tema, e la rottura dell'unità diventa nei suoi scritti e nei suoi interventi una preoccupazione fortemente sentita<sup>250</sup>.

Il 1976, e le vicende legate al primo convegno nazionale su *Evangelizzazione e promozione umana*<sup>251</sup>, sembrano mostrare con chiarezza questo cambiamento di Luciani, iniziato forse nel 1974 con le vicende legate al referendum per l'abolizione della legge sul divorzio, ma certamente influenzato anche dal crescere della pressione dovuta alla strategia della tensione.

Il convegno sull'evangelizzazione - realizzato nell'anno delle speculari sospensioni *a divinis* del vescovo tradizionalista Marcel Lefebvre e dell'abate del monastero di San Paolo Fuori le mura dom Giovanni Franzoni<sup>252</sup> - mirava a riportare l'unità in una realtà ecclesiale nazionale divisa. Il convegno dunque, oltre a voler essere una verifica dei primi dieci anni di cammino postconciliare, mirava a una "ricomposizione" delle forze cattoliche; "ricomposizione" che suonava ambigua, come ha fatto notare Turbanti<sup>253</sup>, per tutti quei movimenti che contestavano l'unità politica dei

---

<sup>248</sup> Bernardi 2012, pp. 361-374.

<sup>249</sup> I contatti con i due porporati polacchi sono da far risalire al Concilio e ai Sinodi. L'informazione conservata in Cattabiani (1979, p. 29) che Luciani "aveva partecipato a vari Sinodi dell'episcopato polacco" pare priva di fondamento. Secondo il fratello di Luciani, il patriarca di Venezia ebbe una corrispondenza con il card. Wojtyła, presumibilmente conservata nell'Archivio Personale di Luciani, e ne ricevette la visita a Venezia. Sui contatti al Sinodo, cfr. OO vol. VIII, pp. 274-275.

<sup>250</sup> Avrebbe confidato a un certo Rodolfo De Negri di San Pietro, "buon conoscente di Luciani": "Qui in Italia siamo trecento vescovi, ma non siamo uniti. Chi pensa in un modo, chi in un altro. C'è chi scrive agli onorevoli (accenno non larvato alla lettera inviata dal vescovo Bettazzi all'on. Berlinguer), chi si appella ai sindacati, chi sta con i padroni e chi scende in piazza con gli scioperanti. Anche sull'altare facciamo confusione. Ci sono delle direttive liturgiche ben precise, valide per tutti: ma chi le osserva? E i fedeli, come possono fidarsi di pastori che non vanno d'accordo? E' una situazione brutta, e ne soffro molto. Se noi vescovi non cambieremo, i fedeli ne avranno grande danno" (Cfr. D'Orazi 1987, p. 95). Le parole riferite dall'intervistato in prima persona, come fossero state pronunciate da Luciani, non sono certamente state pronunciate così, letteralmente, da Luciani; il contenuto però ci pare plausibile, visto che corrisponde a molti passaggi degli scritti di Luciani.

<sup>251</sup> Cfr. gli atti del convegno: G.M. Garrone (a cura di), *Evangelizzazione e promozione umana*. Roma: Tipografia Nuova 1976.

<sup>252</sup> Come ha fatto notare Buonasorte 2011.

<sup>253</sup> Cfr. Turbanti 2011.

cattolici. E che forse suonava ambigua anche per tutti coloro che non volevano sentirsi associati e riavvicinati all'area dei cattolici del dissenso.

Luciani, come il card. Colombo e più di metà dei vescovi italiani, non partecipò, per scelta, al convegno. Fra i biografi è Marco Roncalli<sup>254</sup> a far notare in modo significativo come la scelta di non partecipare non fu neutrale: secondo l'interpretazione di Roncalli, Luciani non partecipò proprio per mantenere una posizione di cautela di fronte allo sbilanciamento del convegno su posizioni troppo "progressiste".

Nonostante un organizzatore e protagonista del Convegno come padre Sorge affermi di aver notato, allora, l'assenza di Luciani, ma di non averla interpretata come un segnale negativo<sup>255</sup> – come fu letta invece l'assenza di Colombo e altri – penso si debba concordare con Roncalli sulla significatività della scelta perchè la documentazione che abbiamo mostra un Luciani perplesso sul convegno e sulle possibili declinazioni del tema, anche se non pubblicamente, fino almeno dall'anno precedente al suo svolgimento.

Se nel 1974, infatti, il patriarca di Venezia aveva posto l'accento sulla necessità di una posizione più coraggiosa della Chiesa in favore della promozione umana, lodando i vescovi del sud che l'avevano inserita con toni decisi nella Lettera Pastorale sul Mezzogiorno e sostenendo che "nel Sinodo battersi per la formazione umana è parte integrante dell'evangelizzazione<sup>256</sup>", interventi successivi sia di Luciani che della CEI manifestarono invece sospetti verso l'ideologia marxista, che sembrava prevalere nella prospettiva del rinnovamento anche ecclesiale<sup>257</sup>.

Nello stesso anno, a febbraio, si era svolto inoltre il cosiddetto "convegno sui mali di Roma", intitolato in realtà *Responsabilità dei cristiani di fronte alle attese di carità e di giustizia della diocesi di Roma*: assise ecclesiale radicalmente innovativa per l'epoca, con la sua presa di distanza dalla Dc, la denuncia delle ingiustizie sociali e della speculazione edilizia, l'enfasi posta sulla partecipazione del popolo di Dio, l'evento aveva influenzato non solo la diocesi del Papa, ma tutta la comunità ecclesiale italiana<sup>258</sup>. L'anno successivo per la prima volta Roma aveva però eletto un sindaco comunista e molti avevano accusato la linea montiniana di aver portato a questo<sup>259</sup>.

I documenti evidenziano una certa presa di distanza dal convegno su *Evangelizzazione e promozione umana* nel clero e nell'episcopato fin dal 1974. Se per un verso, dopo che nel 1973 la CEI aveva stabilito la data del convegno, la CET aveva infatti cominciato a riflettere sul tema

---

<sup>254</sup> Cfr. Roncalli 2012.

<sup>255</sup> Cfr. *Appendice*.

<sup>256</sup> Cfr. Appunti della riunione CET del 21 maggio 1974, ASCET busta 1974(2).

<sup>257</sup> Cfr. Bernardi 2012, pp. 367-369.

<sup>258</sup> Cfr. Luca Attanasio, *Quel convegno che cambiò la Chiesa italiana*, «Jesus» 2(2014), pp. 13-17.

<sup>259</sup> Riccardi 1993.

*Evangelizzazione e promozione umana*<sup>260</sup> organizzando un seminario di studio a conclusione dell'anno accademico '74-'75 presso l'Istituto Saval di Verona (di cui parleremo in seguito), dall'altro nella riunione CET del 21 maggio 1974 il presidente, spiegando che si trattava di un convegno per laici, aveva evidenziato come a Roma la discussione sull'opportunità di realizzarlo o meno fosse forte:

C'è solo una facciata d'AC, non si può far calcolo su Az. Catt. che non esiste, bisogna ricominciare da capo... occorre vedere come la stampa reagirà... opportunità di farlo o non farlo... la maggior parte ha fiducia, qualcuno invece...<sup>261</sup>

All'interno della diocesi lagunare, inoltre, forse Luciani aveva incontrato delle difficoltà legate al Convegno: mentre nella stessa riunione del 21 maggio 1974 ogni diocesi del Triveneto aveva infatti designato un proprio rappresentante che partecipasse al Comitato nazionale per la preparazione del Convegno del 1976, Venezia non era ancora riuscita a designare nessuno<sup>262</sup>. Il 18 marzo 1975 la CET nominò il prof. Fernando Cerchiaro, presidente regionale di AC, rappresentante del Triveneto per il Comitato preparatorio; alla riunione successiva del 15 luglio si stabilì che ogni diocesi avrebbe dovuto nominare un incaricato, laico o sacerdote, che in collaborazione con Cerchiaro avrebbe dovuto promuovere "la partecipazione di tutte le componenti della chiesa locale" alla preparazione del convegno, nonché far parte del Comitato regionale che si sarebbe riunito a settembre 1975 e poi in un convegno a Torreglia il 22 e il 23 maggio 1976<sup>263</sup>.

Il 18 dicembre 1975 Cerchiaro lamenta che nelle diocesi si sia fatto ancora poco, mentre si erano mossi maggiormente alcuni settori e movimenti. La diocesi di Venezia sembra forse la più polemica:

Il delegato [di Venezia] riferisce su diverse difficoltà: forti obiezioni ad es. in Consiglio presbiterale per la sovrapposizione degli argomenti, non chiarezza su chi dovrebbe trattare il tema (tutte le comunità o solo gruppi specializzati?), non sufficiente preparazione, ecc. Si è costituito un gruppo, diventato Comitato, che però non si è ancora incontrato. Prevede riemergano le difficoltà sopra esposte. Auspica si costituiscano comitati nei vicariati e nelle parrocchie, con la partecipazione di rappresentanze di tutti i gruppi, compresi quelli liberi<sup>264</sup>.

---

<sup>260</sup> Cfr. ASCET 1975, busta *varie*.

<sup>261</sup> Appunti del segretario, cfr. ASCET 1974(2). Sulla crisi dell'AC mi soffermerò in seguito.

<sup>262</sup> Cfr. ASCET, busta 1974(2).

<sup>263</sup> Cfr. ASCET, busta 1975 e busta 1976(1).

<sup>264</sup> *Ibidem*.

Nelle “Priorità emerse nelle riflessioni fatte dalle Diocesi del Triveneto” stampate dal Comitato regionale a marzo del 1976, Cerchiaro manifesta diffusa soddisfazione in vista del convegno da parte della base coinvolta nella preparazione, ma in qualche modo esplicita inoltre l’impressione dello scarso sostegno dei vescovi all’iniziativa scrivendo loro:

Il Convegno è della Chiesa italiana: i Vescovi perciò sono i primi invitati e protagonisti; è opportuno che nonostante le previste difficoltà ne possano partecipare alcuni, nel conteggio regionale noi ne abbiamo previsto una decina: quanti ne potranno venire?<sup>265</sup>

Era infatti annunciata la partecipazione di 34 sacerdoti e 70 laici del Triveneto, ma non era stato possibile ancora fare una previsione riguardo all’episcopato.

Gian Luca Potestà<sup>266</sup> collega l’assenza di Luciani al convegno nazionale, convegno criticato da CL, e il raduno nazionale di CL tenutosi nello stesso 1976 a Venezia con la benedizione e i saluti iniziali del patriarca, suggerendo così il progressivo allontanamento di Luciani nella seconda metà degli anni Settanta dai settori più mediani della Chiesa italiana e l’avvicinamento alle tendenze più integriste. L’interpretazione mi pare verosimile, tenuto conto anche del progressivo irrigidirsi dei toni nell’omiletica lucianea: avrò modo nel quinto capitolo di approfondire la questione del rapporto fra Luciani e CL. Tuttavia il dato è in qualche modo contraddittorio con la manifesta simpatia e stima di Luciani nei confronti di un uomo come padre Sorge, accusato a quel tempo di “catto-comunismo” e protagonista di questo tentativo di ricomposizione dell’area cattolica in Italia sul piano etico e culturale prima ancora che politico<sup>267</sup>. Segno che forse Luciani era spaventato più dalla compagine progressista del cattolicesimo italiano che non da quella conservatrice, ma ancora di più temeva la divisione interna alla Chiesa italiana.

Secondo i vescovi della CEI, tuttavia, la stampa aveva enfatizzato e strumentalizzato la ridotta presenza dell’episcopato italiano, spiegabile invece a partire dal carattere del Convegno, che non esigeva una partecipazione plenaria<sup>268</sup>. La delicatezza dell’argomento, il dibattito interno che il convegno aveva suscitato - anziché placato -, e la diffidenza dell’episcopato italiano, sono dimostrate dal fatto che il Consiglio Permanente CEI del 5-8 settembre 1977 ritenne necessario tornare ancora sull’argomento, parlando di “interpretazioni inesatte sul tema evangelizzazione e

---

<sup>265</sup> Cfr. lettera di accompagnamento al fascicolo “Priorità emerse...”, ASCET, busta 1976(1).

<sup>266</sup> Potestà 2011, p. 880.

<sup>267</sup> Buonasorte 2011.

<sup>268</sup> Cfr. appunti di mons. Corrà, vescovo di Chioggia, per il verbale della riunione CET del 18 febbraio 1977. Alla voce “Convegno di Roma”, Luciani aveva riferito che il Consiglio permanente CEI aveva “lodato lo spirito, senza nascondere le difficoltà emerse” e quelle create dalla stampa: “Si toccò il problema degli autoesclusi. Si spiega la partecipazione non plenaria dell’Episcopato italiano: il carattere del Convegno non esigeva una partecipazione plenaria. Ci furono tentativi di strumentalizzazione”. ASCET, busta 1976(2), 1977(1).

promozione umana” e sul tema connesso del “rapporto tra cristianesimo e comunismo<sup>269</sup>”; e anche dal fatto che la richiesta formale ai vescovi, formulata in conclusione di convegno, di dare vita nella Chiesa italiana a un organismo nazionale permanente di partecipazione dei laici cadde nel vuoto<sup>270</sup>. Infine, la preoccupazione di Luciani di mantenere l’unità è ben esemplificata dalla sua reazione allo scambio epistolare pubblico fra l’allora segretario del partito comunista italiano Berlinguer e il vescovo di Ivrea Luigi Bettazzi, ex vescovo ausiliare di Lercaro, dal 1968 al 1985 presidente internazionale di Pax Christi. L’inusuale dialogo era iniziato con una lettera aperta di mons. Bettazzi a Berlinguer il 6 luglio 1977 sul settimanale diocesano *Il Risveglio Popolare* riguardo a quelli che Domenico Rosati, ex presidente ACLI, chiama i “valori non negoziabili di allora<sup>271</sup>”: Bettazzi si interrogava sulla tolleranza religiosa nel PCI, chiedendo garanzie al Partito sulla lealtà democratica e sulla possibilità di una convivenza civile fra cattolici e comunisti, nonostante il materialismo marxista. La risposta di Berlinguer del 14 ottobre 1977 venne pubblicata su *Rinascita*, settimanale del PCI. Quello italiano era allora il più grande partito comunista dell’Europa occidentale, quello che Giuseppe Vacca, storico del marxismo e del PCI, descrive come un “partito non ideologico” in quanto, in modo rivoluzionario rispetto al movimento comunista internazionale, non professava l’ideologia marxista come filosofia materialistica ateistica<sup>272</sup>. La strategia politica di reciproco riconoscimento fra mondo cattolico e PCI, che portò al “compromesso storico” prima e alla “solidarietà nazionale” poi, sta forse alla base, come sostiene Claudio Sardo<sup>273</sup>, della “seconda rivoluzione democratica” portata avanti dal PCI e ha permesso, assieme ad altri fattori storici, il successivo sviluppo dell’attuale centro-sinistra italiano e del Partito Democratico. In questo senso va ciò che Aldo Moro, già nel 1977, diceva al PCI: “Quello che voi siete, noi abbiamo contribuito a farvi essere e quello che noi siamo, voi avete aiutato a farci essere<sup>274</sup>”.

Queste sono però riflessioni che, condivisibili o meno, possono essere dibattute oggi, e che poteva fare negli anni Settanta un uomo lungimirante e dal finissimo acume politico come Aldo Moro. L’opinione pubblica della seconda metà degli anni Settanta fu invece spaventata, o irritata, o perplessa di fronte al confronto Bettazzi-Berlinguer. Anche il patriarca di Venezia non approvò il contatto epistolare, ritenendo che disorientasse i fedeli e fosse germe di divisione all’interno dell’episcopato<sup>275</sup>. Non rimase però in silenzio come osservatore passivo. Dopo che già all’inizio

---

<sup>269</sup> Cfr. ASCET, busta 1977(2), verbale della riunione CET del 7 novembre 1977.

<sup>270</sup> Cfr. Sorge 2010, p. 32. Alle pagine successive si trova un confronto fra i primi due convegni nazionali (Roma 1976, Loreto 1985), il passaggio dalla cosiddetta “linea della mediazione” alla “linea della presenza”, e l’identificazione della Chiesa italiana con la CEI negli anni Ottanta.

<sup>271</sup> Cfr. il saggio di Domenico Rosati in Claudio Sardo, *L’anima della sinistra*. EIR, 2014.

<sup>272</sup> Cfr. il saggio di Giuseppe Vacca, *ibidem*.

<sup>273</sup> *Ibidem*.

<sup>274</sup> Cfr. Claudio Tito, *Nel dialogo Berlinguer-Bettazzi le radici del Pd*. «La Repubblica» 13 gennaio 2015, p. 55.

<sup>275</sup> Sulla questione si veda Roncalli 2012, pp. 510-512.

del 1977, prima dello scambio epistolare, sulla scorta delle precedenti prese di posizione della CEI, aveva sostenuto su *L'Osservatore Romano* l'inconciliabilità fra marxismo e cristianesimo<sup>276</sup>, intervenne a ottobre nel confronto Bettazzi-Berlinguer che spiazzava la CEI con quella che Spackman chiama "one of his less enlightened statements"<sup>277</sup>. Secondo mons. Bettazzi la presa di posizione era stata chiesta a Luciani "dall'alto". In un'intervista rilasciata al periodico "Prospettive nel mondo"<sup>278</sup>, rivista orientata verso la DC, Luciani, senza fare alcuna distinzione fra le diverse situazioni politiche nazionali, racconta che "un vescovo polacco" al Sinodo lo ha messo in guardia dalla "mossa classica" dei comunisti per spaccare l'episcopato, dicendo che:

avvenuta appena una piccola falla, vi si ficcano come un cuneo e allargano la spaccatura. Voi, poi, vescovi italiani, siete più esposti: già vi fanno passare per preconciliari e antistorici. Uno di voi si discosta solo un po' dal gruppo, accenna appena a una "stima" pur con qualche riserva verso il partito comunista? Su di lui saranno fatte convergere attraverso la stampa tutte le simpatie dei "cattolici democratici", dei "cristiani per il socialismo", dei lettori della stampa di sinistra. L'episcopato polacco ha opposto a questa tattica una compattezza di ferro: è stata ed è la nostra forza!<sup>279</sup>

Passa poi in rassegna la lettera di Berlinguer, ricordando ai lettori che il segretario del Partito Comunista aveva soprasseduto sull'art. 5 dello statuto del PCI secondo il quale i membri del partito sono obbligati a professare il "marxismo-leninismo". Mette in guardia gli italiani dai comunisti che a parole promettono tutte le libertà e poi nei fatti le tolgono tutte. Diffida inoltre dell'utilizzo parziale di alcune citazioni di Giovanni XXIII presenti nella lettera di Berlinguer e dello scopo strumentale della stessa lettera (dal momento che una risposta privata era già stata data al vescovo di Ivrea, Luciani si chiede come mai si sia scelto - proprio in fase di ridiscussione del Concordato, sembra suggerire - di offrire una risposta "pubblica e pubblicizzata"). Il patriarca di Venezia, che accennò altre volte a quello che riteneva un inopportuno scambio epistolare, fu ringraziato dallo stesso Paolo VI per il suo intervento<sup>280</sup>. Aveva manifestato inoltre la sua preoccupazione anche in modo personale: incontrando Bettazzi durante un viaggio in treno si era mostrato decisamente

---

<sup>276</sup> Cfr. «L'Osservatore Romano», 16 febbraio 1977 (OO vol. VIII, pp. 42-43).

<sup>277</sup> Spackman 2008 p. 112.

<sup>278</sup> L'intervista venne ripresa anche da Arcangelo Paglialunga, *La lettera di Berlinguer a mons. Bettazzi. Interviene il card. Luciani: "Si vuole spaccare l'episcopato"*. «Il Gazzettino», 14 ottobre 1977.

<sup>279</sup> Cfr. RV, LXII(1977), pp. 368-369 e «Gente Veneta», 22 ottobre 1977, p. 5.

<sup>280</sup> Cfr. Alberto Michielini in «Prospettive nel mondo» 43(gennaio 1980).

sosso e aveva ammonito il vescovo di Ivrea sul “dovere di non turbare l’ortodossia dei fedeli con idee troppo avanzate o singolari<sup>281</sup>”.

Il presidente della CET ritornò sull’argomento anche alla riunione della Conferenza del 5 gennaio 1978, parlando dei rapporti col comunismo e deplorando l’iniziativa che spiazzava i vescovi italiani<sup>282</sup>.

---

<sup>281</sup> Cfr. Luigi Bettazzi, *In dialogo con i lontani. Memorie e riflessioni di un vescovo un po' laico*. Roma: Aliberti 2008, p. 99.

<sup>282</sup> Cfr. Appunti per il verbale, ASCET, busta 1978, fascicolo Riunione 5 gennaio 1978.

### III.3 La Conferenza episcopale Triveneta

Quindici diocesi, una ventina abbondante di vescovi fra quelli titolari, emeriti e ausiliari<sup>283</sup>, sei milioni di fedeli, 3614 parrocchie servite da 6347 preti, 2400 frati e 1600 seminaristi<sup>284</sup> per una popolazione fra le più convintamente e fedelmente cattoliche d'Italia: la Conferenza episcopale Triveneta ha avuto da sempre, anche prima di darsi un'organizzazione stabile ed efficiente, un peso significativo all'interno della compagine ecclesiale italiana. Questa significatività di azione venne accresciuta negli anni Sessanta-Settanta da un sistema organizzativo moderno che la rese così attiva da giocare un ruolo propositivo su tutto il territorio nazionale.

Dopo i primi passi incerti e non sempre pienamente concordi sotto la guida di Angelo Roncalli, dobbiamo infatti la sua strutturazione principalmente all'opera di due patriarchi di Venezia: Giovanni Urbani, che negli anni Sessanta gettò le basi delle sue strutture organizzative, e Albino Luciani, che negli anni Settanta implementò e portò a compimento l'opera iniziata dal predecessore, entrambi lavorando sulla scorta dell'analogo processo voluto da Paolo VI a livello nazionale. Così, se la Chiesa italiana e la curia romana che conosciamo oggi nei suoi organigrammi e nelle sue strutture portanti sono quelle volute da Paolo VI, allo stesso modo la chiesa triveneta ha le caratteristiche che Paolo VI le diede attraverso uomini di sua fiducia come Urbani<sup>285</sup> e Luciani<sup>286</sup>.

Il lavoro della Conferenza si svolgeva attraverso quattro riunioni principali all'anno, di tre giorni ciascuna, alle quali a volte si aggiungeva qualche sessione straordinaria breve per poter rispondere alle richieste urgenti della CEI<sup>287</sup>, più un ritiro spirituale annuale della durata di quattro-cinque giorni; sedi degli incontri erano di volta in volta le Case diocesane di Spiritualità San Fidenzio a

---

<sup>283</sup> Nel 1975, ad esempio, la CET era composta da: Albino Luciani (Ve), Giovanni Mocellini (Adria), G. Battista Piasentini (Chioggia), Vittorio De Zanche (Concordia), Abramo Freschi (ausiliare di Concordia), Gioacchino Muccin (Feltre-Belluno), Girolamo Bortignon (Padova), Antonio Mistrorigo (Treviso), Antonio Cunial (Vittorio Veneto), Giuseppe Carraro (Verona), Maffeo Ducoli (ausiliare di Verona) Arnoldo Onisto (Vicenza), Carlo Fanton (ausiliare di Vicenza), Pietro Cocolin (Gorizia e Gradisca), Antonio Santin (Trieste e Capodistria), Giuseppe Gargitter (Bolzano e Bressanone), Enrico Forer (ausiliare di Bolzano e Bressanone), Alfredo Battisti (Udine), Emilio Pizzoni (ausiliare di Udine), Giuseppe Zaffonato (emerito di Udine) e Alessandro Maria Gottardi (Trento). Cfr. ASCET, busta 1975, fascicolo *Riunione a Mestre 10 febbraio 1975*.

<sup>284</sup> I dati sono tratti da un articolo di giornale intitolato *Trema tutto il Veneto davanti a questi Vescovi* e conservato in ASCET busta 1970(2), fascicolo C.Ep.Triv. Mestre 15.XII.1970. La datazione è incerta ma in base alla collocazione e ad alcuni dati interni all'articolo, per altro discordanti, si può supporre che si tratti di maggio 1970 o 1971. Dell'articolo parlerò più a lungo nelle prossime pagine.

<sup>285</sup> Carlo Urbani evidenzia del patriarca Urbani due caratteristiche che pongono in piena sintonia e continuità l'azione dei due presidenti della CET: l'obbedienza nei confronti dell'autorità papale e l'adesione al programma del nuovo pontefice anche nel lavoro di attuazione di un Concilio che verosimilmente lo aveva colto di sorpresa. Cfr. Carlo Urbani 2008, pp. 112-150:113.

<sup>286</sup> Forse il primo studioso a sottolineare la necessità di un approfondimento del lavoro di Luciani in CET è stato Giovanni Vian con il suo articolo *Nel periodo in cui fu patriarca di Venezia, dal 1970 al 1978 Albino Luciani rivestì anche il ruolo di presidente della Conferenza episcopale Triveneta*, «Il Giornale di Vicenza», martedì 9 settembre 2008, speciali p. 8.

<sup>287</sup> Cfr. ad esempio la riunione straordinaria del 2 maggio 1975, convocata da Luciani perché alcuni problemi trattati dal Consiglio Permanente della CEI dal 22 al 24 aprile chiedevano una urgente risposta, ASCET busta 1975.



Verona, Villa Immacolata a Torreglia, Casa Card. Urbani a Mestre. Le riunioni di primavera e di autunno si svolgevano normalmente poco dopo gli incontri del Consiglio Permanente della CEI, sui quali il presidente riferiva prima che si passasse alla discussione dei vari punti all'ordine del giorno: Luciani risulta sempre molto attento a realizzare in questo modo il collegamento auspicato da Paolo VI fra la CEI e le conferenze episcopali regionali.

Come vedremo, i documenti e le notificazioni pubblicati dalla CET divennero negli anni Settanta molto più numerosi che nei decenni precedenti, e nascevano sia per iniziativa della Conferenza stessa che su sollecitazione della CEI. Al termine della Conferenza si poneva sempre lo spinoso problema, al quale Luciani mostra di essere particolarmente attento, della nota da rilasciare ai giornalisti sugli esiti e le decisioni della riunione: segno che la stampa laica riservava notevole attenzione alle sessioni di lavoro dei vescovi del Triveneto (oltre che della preoccupazione costante di Luciani di non lasciar trasparire eventuali crepe nell'unità episcopale).

I temi e problemi trattati durante le riunioni erano quelli rispetto ai quali la CEI chiedeva pareri e relazioni: l'attuazione locale dei piani di lavoro nazionale; la situazione delle diocesi rispetto ai grandi temi sinodali della giustizia sociale, del sacerdozio ministeriale, del rapporto fra evangelizzazione e sacramenti, o fra evangelizzazione e promozione umana; le opinioni circa aspetti della vita ecclesiale – ad esempio le scelte delle ACLI, i nascenti movimenti, il dissenso cattolico, i tribunali ecclesiastici, i confini diocesani, la proposta di nuovi candidati all'episcopato, la riforma del diritto matrimoniale canonico ecc. – o socio-politica nazionale - quali il referendum per l'abrogazione della legge sul divorzio, la revisione del concordato, la legge sull'aborto. I vescovi vengono interpellati quindi su questioni nodali, fondamentali nella vita della chiesa italiana degli anni Settanta, ma anche su un'infinità di argomenti minimali: a dicembre 1971, ad esempio la CEI li consulta per sapere cosa pensano della proposta di dichiarare “S. Paolo, esperto di tempeste, patrono dei subacquei”, dal momento che anni prima Piero Bargellini aveva invece proposto Giona<sup>288</sup>.

L'immagine che emerge, e che vedremo confermata da molti esempi in questo paragrafo, è quello di una Conferenza decisamente consapevole della realtà secolarizzata in cui è inserita: mi pare rappresentativa di questa consapevolezza la reazione a una proposta fatta da due laici, Mario Montanari e Claudio Nalin, a dicembre del 1977 di una “operazione penitenziale Fatima 1978”, una sorta di *peregrinatio* penitenziale da testare in triveneto e poi da portare a livello nazionale. La Cet il 10 marzo 1978 risponde ai due propositori, tramite il segretario aggiunto mons. Cesare Zaggia,

---

<sup>288</sup> ASCET busta 1972(1).

che i vescovi, pur apprezzando l'iniziativa, "non riscontrano che i tempi siano adatti per una sua pratica realizzazione"<sup>289</sup>.

Le Conferenze regionali erano inoltre coinvolte nella revisione di bozze di documenti collegiali o di statuti e regolamenti della CEI e dei suoi uffici: entrano nel merito quindi non solo delle decisioni nazionali, ma anche della costruzione e strutturazione del processo decisionale stesso. Per fare un esempio, nella prima metà degli anni Settanta a proposito dei nuovi candidati all'episcopato viene richiesto alla Conferenza di proporre alcuni candidati, ma anche di discutere il questionario attraverso il quale i candidati vengono proposti e, di conseguenza, i criteri sui quali debba basarsi la scelta.

Dai verbali delle riunioni non traspare che situazioni o problemi di singole diocesi siano mai stati trattati a livello collegiale, anche se negli appunti per il verbale, e quindi nella registrazione delle discussioni che si erano effettivamente svolte, o in alcuni articoli conservati nelle buste dell'archivio della CET, emerge qualche riferimento all'esperienza dei singoli vescovi nelle chiese locali.

La Conferenza, oltre a offrire il proprio contributo alla vita della Chiesa italiana con il lavoro collegiale sui documenti e le indicazioni della CEI, partecipava alla vita nazionale anche in forza della presenza di molti vescovi della Conferenza negli uffici e nelle commissioni nazionali: nel 1972, ad esempio, oltre agli incarichi nazionali già ricordati rivestiti dal patriarca Luciani, il vescovo di Treviso Mistrorigo era membro della Commissione per la liturgia, mons. Carraro vescovo di Verona era presidente della Commissione per l'educazione cattolica, mons. Olivotti ausiliare di Venezia era membro della Commissione per la cooperazione tra le chiese, mons. Gottardi arcivescovo di Trento era membro della Commissione per i problemi sociali presieduta da mons. Quadri, mons. Muccin vescovo di Belluno e mons. Zaffonato arcivescovo dimissionario di Udine erano membri della Commissione per le migrazioni e il turismo, mons. Bortignon vescovo di Padova faceva parte della Commissione mista vescovi-religiosi<sup>290</sup>. Nel 1975 uno dei vescovi designati a rappresentare l'episcopato italiano alla riunione delle Conferenze episcopali d'Europa fu mons. Gargitter di Bolzano Bressanone<sup>291</sup>.

Nel tentativo di allargare i rapporti della CET con gli altri episcopati, negli anni Sessanta si nota un maggior impegno da parte di Urbani per promuovere incontri congiunti dell'episcopato triveneto e lombardo, mentre gli anni di gestione della CET di Luciani sembrano aperti soprattutto, come abbiamo già visto, ad un allargamento su base nazionale tramite l'invito, da parte di Luciani, di

---

<sup>289</sup> Nalin e Montanari avevano sentito la necessità di fare questa proposta dopo aver partecipato al pellegrinaggio a Fatima guidato da Luciani. Cfr. ASCET, busta 1978, fascicolo Riunione 5 gennaio 1978.

<sup>290</sup> *Rinnovo delle cariche della CEI*, RDPV 1972, pp. 495-498.

<sup>291</sup> ASCET busta 1975, fascicolo Riunione del 2 maggio 1975 a Mestre.

personalità importanti della CEI o della Curia romana<sup>292</sup>. La differenza pare spiegabile sia con il cambiamento dei presidenti delle Conferenze episcopali Lombarda e Triveneta<sup>293</sup>, sia con lo sviluppo della CEI e di rapporti istituzionalizzati fra le conferenze: mentre negli anni Sessanta, in mancanza di coordinamento e collaborazione, erano forse necessari incontri congiunti fra le conferenze regionali limitrofe, e in ogni caso fra le due conferenze regionali più forti a livello italiano, con lo sviluppo dell'organismo nazionale e di legami stabili e istituzionalizzati la necessità di tali incontri non venne più sentita come tale.

Le riunioni della CET, come vedremo, si basavano su una discussione collegiale nella quale il presidente Luciani svolgeva un ruolo di mediazione tra i colleghi: non mi pare si possa mai registrare una posizione in qualche modo impositiva o di *leadership* forte del patriarca, che tuttavia esercitava il suo ruolo di guida del consesso attraverso una preminenza morale gerarchica che gli era riconosciuta dagli altri vescovi, attraverso la preparazione e l'approvazione dell'ordine del giorno e, forse soprattutto, attraverso lo strettissimo rapporto con il segretario della CET Girolamo Bortignon, vescovo di Padova. L'importanza fondamentale che rivestiva la peraltro discreta presenza del presidente della CET alle riunioni è ben dimostrata dal fatto che quando si preannuncia la sua assenza – dovuta ad esempio alla partecipazione di Luciani al Sinodo – i vescovi del triveneto tendono ad assentarsi a loro volta, quasi esplicitando la convinzione personale che senza il patriarca non si prenderanno decisioni e quindi la riunione risulterà poco fruttuosa.

Mi pare di poter affermare inoltre che Luciani guidò la CET anche affidando incarichi regionali a suoi uomini di fiducia (o a uomini di fiducia dei vescovi con i quali si sentiva più in sintonia come Bortignon e Gottardi, due vescovi, come vedremo, peraltro molto diversi): è particolarmente significativo, ad esempio, che in due settori chiave come la pastorale del lavoro e la catechesi il patriarca abbia incardinato come responsabili regionali due preti veneziani di cui si fidava ciecamente (come vedremo, Luigi Stecca ebbe l'incarico di segretario regionale della Pastorale del lavoro e Rino Vianello di segretario dell'Ufficio Catechistico regionale). In altri settori della pastorale regionale che forse Luciani riteneva meno importanti o nei quali non aveva collaboratori diocesani di fiducia, la diocesi di Venezia sembra assente e a volte non nomina neppure un proprio rappresentante.

---

<sup>292</sup> Negli anni Settanta si trova traccia nell'archivio di un'unica riunione congiunta delle due conferenze episcopali regionali, il 23-24 ottobre 1973, a Verona, nella quale si tratta di "Problemi morali ed educativi della vita sessuale". Ne uscì nel 1974 un libretto con i Principi morali e orientamenti pastorali per l'educazione sessuale (RDPV 1974 pp. 109-120).

<sup>293</sup> L'arcivescovo Montini aveva avuto infatti un ruolo fondamentale nell'organizzare le conferenze congiunte lombardo-trivenete proposte da Carraro e Urbani (Cfr. *Positio Pauli VI*, p. 1109), mentre Colombo non pare aver avuto la stessa facilità all'approccio collegiale; inoltre, non riconosco a Luciani l'attivismo propositivo, l'attitudine al prendere iniziative, di un organizzatore instancabile come Urbani.

Per quanto riguarda il rapporto con la DC, la CET mostra a volte di seguire, nella pratica, le strade tradizionali del collateralismo, facendo leva su rappresentanti del partito cattolico per raggiungere obiettivi pastorali e guardando alla DC come al normale orizzonte politico per un cristiano; allo stesso tempo si nota fra le pagine dell'archivio la – per i vescovi - amara consapevolezza che “l'unità degli italiani in campo religioso” non è più, necessariamente, unità in campo politico. Durante la prima riunione presieduta da Luciani il 14 gennaio 1970, tenutasi straordinariamente a Vittorio Veneto, discutendo sulla “gravità della situazione italiana” sulla quale era in preparazione un documento del Consiglio di Presidenza della Cei, Santin sottolinea che è importante “Non spezzare l'unità dei cattolici. La si affermi almeno nel campo religioso” visto che nel campo politico si è prodotta una profonda “lacerazione”. Il vescovo Muccin ricorda che bisogna “dare atto alla fedeltà religiosa della DC” e tutti i presenti concordano sulla necessità di stare “attenti a non dare l'impressione che si condanna la DC<sup>294</sup>”. Nel 1974, di fronte ai risultati del referendum, i vescovi della CET si resero conto, attoniti, che anche l'unità religiosa non si poteva più dare per scontata, neppure nella realtà tradizionalmente cattolica del triveneto.

Per quanto riguarda la modernizzazione, vedremo come la CET guidata da Luciani si muova verso l'organizzazione moderna delle sue strutture e del suo funzionamento e verso la valorizzazione in ottica pastorale dei moderni strumenti di comunicazione. Risulta tuttavia diffidente, sulla scia di una interpretazione radicale delle parole del papa<sup>295</sup>, verso l'utilizzo di metodi di indagine sociologici in campo religioso, introdotti in Italia nel post-concilio da preti-sociologi come Silvano Burgalassi e Arnaldo Nesti, pionieri della sociologia della religione in Italia<sup>296</sup>. La CET usa dunque questi metodi quando la richiesta di utilizzarli viene direttamente dalla CEI, ma due interventi di Santin e Luciani testimoniano la sfiducia che ne caratterizza l'approccio. Alla fine del 1969 Burgalassi, direttore del Centro di Ricerche Socio-Religiose di Pisa, mandò a mons. Santin vicepresidente della CET un questionario sul clero diocesano realizzato dal Centro che voleva essere una “utile traccia nell'eventualità che l'Episcopato della sua Regione conciliare, voglia in ottemperanza ai desiderata della C.E.I., effettuare un'indagine sul clero locale”. Su un biglietto da visita di Santin appuntato al questionario il vescovo di Trieste e Capodistria scrive che ha ricevuto il questionario ma non intende diffonderlo, “sia perché lo ritengo inopportuno sia in ossequio alla deplorazione pubblica

---

<sup>294</sup> ASCET, busta 1970 (1), fascicolo *Verbale riunione tenutasi a Vittorio Veneto il 14.1.1970*.

<sup>295</sup> Nell'esortazione apostolica *Quinque iam anni* dell'8 dicembre 1970 (RDPV gennaio-febbraio 1971, pp. 5-11:8), infatti, papa Paolo VI scriveva: “Lo ricordiamo di passaggio: se le inchieste sociologiche ci sono utili per meglio conoscere la mentalità dell'ambiente, le preoccupazioni e le necessità di coloro ai quali annunciamo la parola di Dio, come pure le resistenze che le oppone l'umana ragione nell'età moderna [...] le conclusioni di tali inchieste non potrebbero costituire di per se stesse un criterio determinante di verità”.

<sup>296</sup> Sulla nascita della “sociologia religiosa” in Italia e sui successivi sviluppi in “sociologia della religione” e “sociologia delle religioni”, cfr G. Giordan, *The Sociology of Religion in Italy*. In A.J. Blasi and G. Giordan (eds), *Sociologies of Religion. National Traditions*. Leiden-Boston: Brill 2015, pp. 294-321.

fatta dal Papa di questo moltiplicarsi di questionari inutili, quando non sono dannosi<sup>297</sup>”. Tre anni dopo la posizione non sembra essere cambiata: in un’omelia dai toni particolarmente polemici e critici verso il nuovo, tenuta nella chiesa del seminario di Belluno il 12 marzo 1973, Luciani riserva un passaggio molto scettico all’importanza delle inchieste e dei sondaggi, “oggi frequentissimi”, nella pastorale. Si chiede se essi riflettano davvero il pensiero del popolo e se influiscano poi davvero sulle strategie pastorali. Evidenzia che “queste domande si riferiscono, evidentemente, ad abusi, esagerazioni e casi dubbi”, ma in sostanza sembra mettere in guardia da “attività più nocive che utili alla autentica azione pastorale”, da una discussione che soffoca l’attività, oltre che dai “persuasori occulti” e dal “lasciarsi intruppare” senza riflettere<sup>298</sup>.

### III.3.1 “Trema tutto il Veneto davanti a questi vescovi”

Abbiamo già visto come la storia di Luciani in CET non inizi con la sua presidenza: il vescovo di Vittorio Veneto era stimato da Urbani e dai confratelli triveneti<sup>299</sup> e si era ritagliato il suo ruolo di teologo all’interno della CET<sup>300</sup> già negli anni Sessanta. Non a caso fra le notizie biografiche che nel 1970 il comitato di redazione della Rivista diocesana del patriarcato ritenne necessario dare sul nuovo patriarca si legge che negli anni a Vittorio Veneto Luciani “ha dimostrato il suo alto grado di cultura e di preparazione teologica che lo hanno fatto subito stimare nell’Episcopato Triveneto, dove la sua partecipazione attiva alle varie riunioni è sempre stata richiesta<sup>301</sup>”. Si inserì come presidente, quindi, in una rete di relazioni già preesistente.

Nel nuovo ruolo sembra molto attento allo stato di salute dei singoli vescovi e alle vicende che li riguardano: ad inizio riunione ci sono, quando necessario, le felicitazioni con qualcuno per qualche promozione o incarico ricevuto, oppure le preghiere e i voti per gli eventuali ammalati. Il diario del patriarca registra inoltre una non comune partecipazione di Luciani ai momenti di sofferenza fisica dei confratelli dovuta a malattie o a vecchiaia, attraverso le frequenti visite in ospedale o in casa a vescovi sia della CET che della CEI<sup>302</sup> (oltre che agli eventuali funerali). Per delicatezza verso il

---

<sup>297</sup> ASCET, busta 1970 (1), fascicolo 4.II. 1970 Mestre Conf. Ep. Triv. (rinviata).

<sup>298</sup> Cfr. RDPV LVIII (1973), pp. 178-189, omelia *Il pastore d’anime secondo San Gregorio Magno*, chiesa del seminario di Belluno, 12 marzo 1973. Sull’utilizzo dei metodi di rilievo sociologici *cum grano salis* si veda anche RDPV, LX (1975), pp. 403-410.

<sup>299</sup> Cfr. intervista a don Angelo Favero, pp. 102 e 106-107.

<sup>300</sup> Anche le brevi notizie biografiche scritte presumibilmente da Tramontin in morte di Luciani evidenziano che come vescovo di Vittorio Veneto “La Conferenza Episcopale Triveneta lo vede impegnato in un compito assai delicato: la stesura delle parti teologiche, in particolare di quelle di teologia morale, e la preparazione dei documenti collegiali” (cfr. *La vita e il breve pontificato del supremo pastore Giovanni Paolo I* in RDPV 63(1978), pp. 339-346: 340).

<sup>301</sup> RDPV novembre-dicembre 1969, p. 750.

<sup>302</sup> Il segretario veneziano di Luciani, Mario Senigaglia, ricordava con chiarezza le visite a Bologna al card. Poma o al card. Colombo a Venegono durante la lunga malattia (Mario Senigaglia, *Una vita povera a servizio dei poveri*,

suo successore a Vittorio Veneto mons. Cunial, inoltre, Luciani non andava mai in vacanza nella villa della diocesi di Venezia a S. Pietro di Feletto, in territorio cenedese<sup>303</sup>.

Tuttavia, con qualche vescovo della CET Luciani ha rapporti più personali e frequenti che non con altri. E attraverso gli appunti delle riunioni pare di poter individuare all'interno della CET, dietro alla compattezza e all'unità sempre manifestate all'esterno, delle differenze di temperamento, di visione e di sensibilità.

Albino Luciani aveva un rapporto particolarmente stretto con i due fautori della sua carriera ecclesiastica, i vescovi Muccin e Bortignon, con i quali la collaborazione risaliva ai tempi di Belluno<sup>304</sup>. Mario Senigaglia afferma verosimilmente che, se di amicizia si può parlare in Luciani, essa debba essere legata a questi due soli vescovi, con i quali il patriarca si incontrava spesso non solo per motivi pastorali, ma anche semplicemente per una gita, una visita a qualche mostra d'arte, un momento conviviale; al ritorno dagli incontri con i due vescovi che Luciani "ha più amato, c'era in lui sempre una grande gioia"<sup>305</sup>. Il diario del patriarca registra questi incontri, e in particolare risalta il continuo contatto con Bortignon, con il quale Luciani si incontrava anche due volte a settimana o più, recandosi a Padova di persona, nei periodi di lavoro più intenso<sup>306</sup>. L'osservatore di oggi viene colpito anche dal fatto che, nonostante evidentemente il rapporto fra i tre fosse molto personale, si mantenesse comunque un registro istituzionale anche nella corrispondenza più privata e spiccia, come ad esempio le note scritte a mano su biglietti da visita allegati ai documenti che soprattutto Luciani e Bortignon trasmettevano l'uno all'altro: anche su questa tipologia di comunicazioni si mantiene il "lei" di cortesia e ci si saluta in modo formale, con formule come "con cenni di venerazione", "con semi di venerazione", "con i più distinti ossequi" e simili.

---

FROSMC (Fondazione Religiosa Opera Santa Maria della Carità), *Notizie dell'Opera Santa Maria della Carità*, II, 3, novembre 2000).

<sup>303</sup> Cfr. Ornella Ripa, *Questo Papa piace a tutti*, Gente, Anno XXII, n. 37, 16 settembre 1978, pp. 14-19, 78-79.

<sup>304</sup> Sui rapporti fra Luciani e Bortignon si vedano Kummer 2009, pp. 262-265; P. Luciani 2003; le memorie di Bortignon in *Papa Luciani nel ricordo del vescovo che lo scoprì*, «Avvenire», 30 agosto 1978 e in A..M., *Il "suo" vescovo*, in «Famiglia Cristiana», 10 settembre 1978, anno XLVIII, n. 36, p. 15. Sull'incontro fra Bortignon e Giovanni Paolo I, sul quale peraltro il frate cappuccino ha rivelato ben poco ("sono cose che mi porterò nella tomba", ha detto) si veda «La Difesa del Popolo», supplemento al numero 10, 7 marzo 1982, p. 15). Su Bortignon si vedano P. Gios, *Il primo anno di episcopato di mons. Bortignon a Belluno (maggio 1944, giugno 1945)*, «Protagonisti», giugno 2005, n. 88, pp. 89-142; P. Gios, *Mons. Girolamo Bortignon, il consigliere germanico Uberto Lauer e don Raffaele Buttol durante l'occupazione nazifascista*, in *Zona d'operazione delle Prealpi nella seconda guerra mondiale*, a cura di Andrea Di Michele e Rodolfo Tafani, Fondazione Museo Storico del Trentino, Trento 2009, 219-231; Giuseppe Rigoni e Pierantonio Gios (a cura di), *Il giovane cappuccino Girolamo Bortignon futuro vescovo di Padova. Diario, ritiri ed esercizi spirituali*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 2005; G. Butturini, *Girolamo Bortignon nel centenario della nascita (1905-2005)*, «Portavoce di san Leopoldo Mandic», 45(2005), pp. 9-32. Sui rapporti fra Luciani e Muccin, rimandiamo a P. Luciani 2003 e Kummer 2009 pp. 266-270.

<sup>305</sup> Mario Senigaglia, *Una vita povera a servizio dei poveri*, FROSMC (Fondazione Religiosa Opera Santa Maria della Carità), *Notizie dell'Opera Santa Maria della Carità*, II, 3, novembre 2000.

<sup>306</sup> Solo a titolo esemplificativo, nel febbraio 1975 Luciani si recò appositamente a Padova tre volte in dieci giorni per incontrare Bortignon: partecipò alla Presidenza e al Consiglio Permanente della CEI a Roma dal 3 al 6 febbraio, incontrò Bortignon il 6 sera, il 10 ebbe la riunione con i confratelli della CET, il 14 e il 18 tornò a Padova da Bortignon. Cfr. RDPV, LX (1975), diario del patriarca.

Dall'archivio della CET emerge la collaborazione assoluta e la piena condivisione di responsabilità fra il presidente della CET e il suo segretario Bortignon, e non si riesce a distinguere chi giochi fra i due il ruolo di maestro e chi quello di discepolo.

Solo in campo economico mi pare indiscutibile che il maestro sia stato Bortignon, sia dal punto di vista pratico, grazie ad anni di esperienza come amministratore di una grande e ricca diocesi, sia dal punto di vista teorico: temi e approcci tipici dell'omiletica lucianea, originali per il tempo perché orientati ad una lettura su scala globale delle problematiche economiche<sup>307</sup>, sono ritrovabili già nei passaggi inseriti da Bortignon nella prima lettera collettiva dell'episcopato italiano – preparata da Siri, Urbani e Bortignon e pubblicata il 2 febbraio 1954<sup>308</sup>. Alcuni periodi della lettera parlano infatti dei problemi economici del mondo attuale, nei quali la politica dovrebbe giocare un ruolo importante per non far sfuggire il mondo economico dal mondo morale; fra le varie urgenze che hanno bisogno di una soluzione, Bortignon evidenzia “la promozione del proletariato sulla scala dei valori umani”, “la redistribuzione del reddito e la sicurezza sociale”, “il giusto salario ai lavoratori”, “i compiti del sindacato di categoria nella stipulazione del contratto collettivo e nei conflitti di lavoro”, “un'economia a dimensioni continentali e intercontinentali”. L'apostolato sociale, la realizzazione della dottrina sociale della chiesa, è per Bortignon, infine, non una concessione alla moda, ma “il compimento di un dovere che s'impone oggi al sacerdote”. Gli interventi di Luciani sul problema economico hanno lo stesso approccio e si sostanziano perfino della stessa terminologia; Luciani vi aggiunge solo il richiamo alla *Populorum progressio*, che non era chiaramente possibile a Bortignon prima che l'enciclica venisse scritta.

Inoltre Bortignon, a capo di una diocesi grande e florida come quella di Padova, è sempre pronto ad offrire a Luciani, come vedremo, non solo un aiuto morale e organizzativo, ma anche economico.

Il rapporto di Luciani con Muccin sembra invece avere aspetti più di figliolanza da parte di Luciani, e meno ricadute sul piano attivo e pastorale. Nel 1975, quando Muccin si ritirò per raggiunti limiti di età, il patriarca gli procurò il luogo di ritiro, nella villa della diocesi a S. Pietro di Feletto, dove infatti si recò sempre in seguito a fargli visita – non in vacanza - fino alla morte<sup>309</sup>.

Un altro presule per il quale è possibile ricostruire la storia di un rapporto personale con Luciani è l'arcivescovo di Trento Alessandro Maria Gottardi<sup>310</sup>. E' a lui, come abbiamo visto, che inusualmente e stranamente per un uomo così riservato e prudente come Luciani, il patriarca confida delle perplessità sul funzionamento del Sinodo nel 1971. Veneziano, ex professore e rettore

<sup>307</sup> Non li ripercorro perché li ha già evidenziati Vian in Vian 2010b.

<sup>308</sup> Il vescovo cappuccino fu protagonista della storia della CEI fin dagli anni Cinquanta, assieme a Urbani e Siri. Cfr. Sportelli 1994, pp. 45-74.

<sup>309</sup> Leopoldo Pietragnoli (*Giovanni Paolo I*, in «Epoca», inserto *I grandi documenti di Epoca*, agosto 1978, pp. XVII-XIX: XIX) scrive che Luciani “donò la villa della diocesi” a Muccin; non ho approfondito la questione di questo “dono”.

<sup>310</sup> Cfr. Armando Costa. *Cardinali e Vescovi Tridentini*. Trento: Vita Trentina Editrice 2014.

del seminario di Venezia, amico personale di Giuseppe Scarpa fondatore con Giovanni Battista Montini del Movimento Laureati<sup>311</sup>, era – senza eccessi - l’ala aperta e riformista della CET. Un suo intervento alla prima assemblea generale della CEI nel postconcilio (21-23 giugno 1966) è sufficiente per collocare la sua figura: di fronte all’arcivescovo di Catanzaro che chiedeva un intervento attivo e risoluto per difendere l’indissolubilità del matrimonio, Gottardi aveva chiesto che la questione dell’indissolubilità venisse studiata “in rapporto alla dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa” perché alcuni studiosi di fiducia non si dichiaravano “del tutto sicuri di certi presupposti che noi affermiamo assoluti<sup>312</sup>”.

Molti dei preti che Luciani aveva sotto di sé a Venezia erano stati formati da “don Sandro” nell’immediato pre-concilio; la famiglia dei fratelli Boato, molto conosciuti a Venezia, attivi a livello politico nei partiti e movimenti che formavano la sinistra italiana, fu da sempre molto legata a Gottardi<sup>313</sup>; fu lui che come assistente della FUCI femminile a Venezia ottenne le autorizzazioni necessarie a Maria Vingiani, durante i suoi studi universitari ecumenici, per leggere tutta una serie di volumi messi all’indice<sup>314</sup>. Alcune scelte fatte da Gottardi a Trento per quanto riguardava il possesso di beni personali e alcune “voci” diffuse fra il clero diocesano trentino permettono di supporre l’appartenenza di Alessandro Maria al gruppo dei vescovi delle catacombe, o per lo meno la sua simpatia e vicinanza a questa corrente conciliare<sup>315</sup>.

La conoscenza fra Luciani e Gottardi, coetanei, risale agli anni Trenta, quando entrambi erano ancora chierici: la famiglia Gottardi-Angheben aveva conosciuto le ristrettezze economiche dei Luciani attraverso il legame fra Pia, sorella di Albino, e una sorella di Alessandro Maria, suora dell’Istituto di Maria Bambina, e pare avesse in seguito sostenuto economicamente i Luciani e gli studi di Albino, tanto che mamma Bortola “faceva pregare i figli per la famiglia Gottardi, per dovere di riconoscenza<sup>316</sup>”. Luciani Vicario generale di Belluno inviò le proprie condoglianze a

---

<sup>311</sup> Cfr. RDPV LVIII(1973), pp. 329-341.

<sup>312</sup> Cfr. Sportelli 1994, p. 235.

<sup>313</sup> Cfr. intervista a Sergio Barizza, *Appendice* pp. 15-16.

<sup>314</sup> Maria Vingiani, *A quarant’anni dal Concilio: esperienza e testimonianza*, in Aa.Vv. «*Se aveste fede quanto un granello di senape...*», atti della XLII sessione di formazione ecumenica del SAE (Chianciano Terme, 23-29 luglio 2005), Ancora, Milano 2006, pp. 166-202. Il testo è una revisione e un aggiornamento di quanto già pubblicato col titolo “*Esperienza di ecumenismo laicale. Il SAE a 25 anni di cammino: memoria storica*”, in AA. VV., *Laici, laicità, popolo di Dio. L’ecumenismo in questione. Atti della XXV Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (La Mendola-Trento, 25 luglio – 2 agosto 1987)*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1988, pp. 99-126.

<sup>315</sup> Cfr. Intervista a Giuseppe Grosselli, *Appendice* pp. 141-142.

<sup>316</sup> La memoria dei rapporti fra Gottardi e Luciani è ricostruita da un testo dattiloscritto datato 1985 e conservato in ADT, Fondo Gottardi, fascicolo Giovanni Paolo I. Immagino che possa essere stato dettato da Gottardi, o da Antonia Luciani. Il testo è allegato a un articolo di «Humilitas» secondo il quale furono i coniugi Piperno a sostenere gli studi di Albino Luciani, quasi a sottolineare un parziale disaccordo, o una rettifica, rispetto alla rivista. Che l’aiuto economico fosse per don Albino e non per la famiglia Luciani lo suggerisce anche una lettera di Antonia Luciani a mons. Gottardi il 6 settembre 1978, nella quale Antonia porge le condoglianze per la morte della sorella dell’arcivescovo e poi aggiunge: “Ricordo di cuore sempre ciò che i suoi buoni genitori hanno fatto per don Albino”, cfr. lettera di Antonia Luciani conservata in ADT, *Ibidem*. Ma vanno in questo senso anche alcune lettere di Luciani a Gottardi (vd. sotto).



Gottardi, il 4 agosto 1955, in occasione del decesso del padre di Alessandro Maria, dicendosi “memore, grato a illustre Estinto” e promettendo suffragi; l’anno successivo, il 9 ottobre, avendo ricevuto da Gottardi un libriccino in ricordo del padre defunto, Luciani scrisse di aver letto “con vivissimo interesse” il testo, “essendo pur io tra i tanti che la effusa carità del Suo genitore ha aiutato a salire l’altare<sup>317</sup>”. Un’altra lettera di Luciani, scritta “con segni di vivissima stima” il 18 marzo 1963 in vista della consacrazione episcopale di Gottardi, ci fa sapere che Alessandro Maria e i genitori avevano assistito alla prima messa di Luciani<sup>318</sup>; ne è conferma anche il *Diarium Missarum* di Gottardi<sup>319</sup>. L’archivio personale di Gottardi testimonia il continuo contatto fra i due vescovi, oltre che in occasione delle festività cristiane, anche in momenti particolarmente significativi per Luciani, fino ai trentatré giorni di papato<sup>320</sup>; il contatto era facilitato anche dal fatto che la sorella di Luciani, Antonia, viveva in diocesi di Trento.

Ad esempio, un telegramma porta a Luciani “affettuosissimi rallegramenti e voti” per l’elevazione al cardinalato, mentre altri due scritti esprimono la vicinanza di Gottardi a Luciani nel momento delle sofferte decisioni legate al referendum del 1974 (“Vivamente partecipe in preghiera vostra attuale sofferenza auguro Chiesa San Marco ritrovarsi in evangelica pace”, scrive Gottardi il 25 aprile 1974, e Luciani ringrazia cinque giorni dopo sottolineando come le difficoltà rendessero l’uno “socius” dell’altro<sup>321</sup>). E’ interessante sottolineare come, in questa corrispondenza, si trovino anche due lettere nelle quali Luciani si rivolge a Gottardi usando il “tu” e con un tono particolarmente amichevole e confidenziale: è il caso della lettera con la quale il neopatriarca risponde alle felicitazioni di Gottardi il 17 dicembre 1969:

Cara Eccellenza, ringrazio della affettuosa, fraterna partecipazione e confido nella tua amicizia e consiglio. Mi trovo in una situazione per cui, da una parte dico: Fidiamoci del Signore! E

---

<sup>317</sup> Cfr. ADT, Fondo Gottardi, fascicolo Giovanni Paolo I, biglietto di Luciani del 4 agosto 1955 e lettera dello stesso del 9 ottobre 1956.

<sup>318</sup> Scrive Luciani: “Eccellenza Rev.ma, sarebbe per me un vero piacere assistere alla Consacrazione della Ecc. Vostra – specialmente nel ricordo della mia prima Messa, cui l’E.V. assistette coi genitori – ma il 24 c.m. sono impegnato nella visita pastorale nella parrocchia di S. Rocco di Conegliano. Sarò presente in ispirito e ricorderò al Signore il nuovo Arcivescovo di Trento, affinché si degni riempirlo di doni apostolici”. Cfr. ADT, *Ibidem*, lettera del 18 marzo 1963 su carta intestata “Vescovo di Vittorio Veneto”. Il *Messaggio dell’Arcivescovo alla diocesi alla notizia dell’elezione del Card. Albino Luciani al Sommo Pontificato* parla di “fraterna amicizia fin dalla nostra giovinezza”, cfr. Messaggio in ADT, *Ibidem*.

<sup>319</sup> Sul quale, secondo ciò che ricorda lo stesso Gottardi a Giovanni Paolo I il 3 settembre 1978, si trova scritto “lunedì 8 luglio 1935, celebriamo a Forno di Canale per d. Albino Luciani”, cfr. ADT, *Ibidem*.

<sup>320</sup> Dopo i telegrammi e le felicitazioni dei giorni precedenti, il 3 settembre, sapendo che la “memoria di S. Gregorio Magno” era particolarmente cara a Luciani, Gottardi scrive al papa una lettera di incoraggiamento e comunione e il 19 settembre Villot risponde per il pontefice dicendo che “la menzione della Santa Messa da Lei celebrate a Forno di Canale, nel lontano 8 luglio 1935, secondo le intenzioni dell’allora neo-sacerdote Albino Luciani, hanno richiamato un’antica e diuturna consuetudine di contatti fraterni, la quale non ha mancato di suscitare nell’animo di Sua Santità viva commozione”, cfr. ADT, *Ibidem*.

<sup>321</sup> Cfr. in ADT (*Ibidem*) lettere, telegrammi e biglietti vari.

dall'altra: Che farai, Pier da Morrone? Or se' venuto al paragone! Approfito dell'occasione per porgere fraterni cordialissimi auguri natalizi<sup>322</sup>.

Ed è il caso della lettera scritta da Roma durante il Sinodo del 1971, lettera cui abbiamo già accennato, nella quale Luciani parla con Gottardi, fra le altre cose, della scelta del responsabile regionale per la pastorale del lavoro e del funerale di mons. Quintavalle, usando un registro informale e affettuoso decisamente poco usuale per Albino<sup>323</sup>.

Durante il patriarcato di Luciani – quindi per sua volontà - anche i legami fra Gottardi e la sua chiesa veneziana d'origine furono significativi e costanti<sup>324</sup>.

All'arcivescovo di Trento, che nella sua diocesi aveva un gruppo di pastorale del lavoro molto attivo e ben integrato – basti pensare che in esso erano inglobati, con risultati positivi o per lo meno non conflittuali con l'Ordinario, anche i preti operai<sup>325</sup> - venne affidata la presidenza dell'Ufficio di pastorale del lavoro del Triveneto, forse il settore più importante dell'attività pastorale della CET negli anni Settanta.

Una lettera suggerisce che l'opera svolta dalla CET di Luciani per il mondo del lavoro fosse in qualche modo riconosciuta anche dagli operatori del settore stesso: Carlo Alessandrini presidente delle ACLI di Trento, il giorno della morte di Luciani, nell'inviare le condoglianze a Gottardi, scrive:

Quello di Papa Luciani fu un pontificato brevissimo, che pure era riuscito a far percepire a tutti l'intenso tratto umano, la semplicità con cui Giovanni Paolo I intendeva caratterizzare l'opera di guida pastorale della Chiesa, la capacità di comunicare alla gente il messaggio della fede. I lavoratori avevano compreso che queste caratteristiche avrebbero facilitato il dialogo e la comprensione fra Chiesa e mondo del lavoro. La stessa inattesa elezione di Papa Luciani aveva considerevolmente contribuito a non guardare al Conclave come ad una assemblea legislativa, ma ad una sede – certo non sprovveduta rispetto alla problematica

---

<sup>322</sup> Lettera di Luciani a Gottardi del 17 dicembre 1969, cfr. ADT, *Ibidem*.

<sup>323</sup> La lettera testimonia anche la lunga collaborazione e la disponibilità ad intendersi fra Luciani, Gottardi e Bortignon. Scrive infatti Luciani a Gottardi il 29 ottobre 1971: "Carissimo, Mgr. Olivotti mi ha telefonato – dopo gli Esercizi – circa il tuo ripensamento per D. O. Spolaor. Mi pare che la poca disponibilità di tempo sia un motivo valido. Io ho solo dimenticato di segnalare la cosa a Mgr. Bortignon, che ora crede opportuno rimandarci l'ordine del giorno immutato per la prossima conferenza. Basterà tenere il n. 4 come non scritto, e, intanto, pensare ad altro nominativo. Di Venezia ci sarebbe, sotto qualche aspetto migliore di D. Spolaor, D.L. Stecca. Un incarico dato a lui porterebbe, però per ragioni interne di diocesi, qualche incomodo a me in questo momento. Vedi, quindi, se puoi orientarti verso qualche altro: Paglialunga di Verona o l'ex assistente ACLI di Trento [*Giuseppe Grosselli, NdA*], che mi ha fatto buona impressione. [...] Ho sentito che sei stato al funerale del povero Mgr. Quintavalle. Sono contento, anche perché a me – causa impegni di circulus minor – non era proprio possibile intervenire. Con fraterna osservanza".

<sup>324</sup> Cfr. a titolo esemplificativo RDPV LVIII(1973), pp. 152-153 e 329-341; il telegramma di Gottardi a Luciani del 25 gennaio 1971 (ADT, Fondo Gottardi, fascicolo Giovanni Paolo I).

<sup>325</sup> Per l'esperienza positiva della pastorale del lavoro a Trento e per i rapporti di fiducia con il vescovo Gottardi rimando all'intervista a Giuseppe Grosselli, in *Appendice*.

complessiva della società nella quale la Chiesa si trova ad operare – dove prevalgono considerazioni sulla precipua funzione pastorale e profetica della Chiesa, alla quale servono più la disponibilità a servire l'uomo, a cogliere “i segni dei tempi”, a dispiegare la missione dell'Annuncio, che non capacità di governo assimilabili a quelle di un'entità prettamente morale e politica<sup>326</sup>.

E' significativo che di fronte all'improvvisa scomparsa di Luciani Gottardi comunicò il suo dolore e disorientamento a Muccin, il quale risponde interpretando la morte all'interno del “disegno celeste” e evidenziando la profonda empatia con l'arcivescovo di Trento attraverso la locuzione latina “*silentium meum loquitur Tibi*”<sup>327</sup>. Il legame antico fra Luciani, Muccin, Bortignon e Gottardi pare insomma trasparire in modo chiaro dai documenti: pare possibile leggere il tentativo di Luciani e dei suoi due mentori di collocarsi nell'area più equilibrata e centrista della compagine triveneta, con uno sguardo partecipe rivolto verso i settori più conservatori – in maniera netta per quanto riguarda Bortignon e Muccin -, ma con un'apertura verso le istanze progressiste prudenti di un vescovo come Gottardi.

Luciani si rivolgeva poi a mons. Mistrorigo, titolare di Treviso, per le questioni legate alla liturgia, e poteva contare sul consiglio di Giuseppe Carraro, vescovo di Verona, che aveva dato in Concilio un importante contributo alla stesura del decreto conciliare *Optatam Totius* sulla formazione sacerdotale<sup>328</sup>.

Su alcuni temi, quali ad esempio quelli riguardanti la teologia, si esprimevano nella CET anche tendenze più radicali, espresse e rappresentate da mons. Gargitter<sup>329</sup>, evidentemente stimolato dal confronto con il mondo tedesco. Il 28 ottobre 1971 egli, in una lettera molto franca come gli era naturale, chiese esplicitamente a Luciani un chiarimento fra i confratelli della CET per quanto riguardava le rispettive posizioni interpretative post-conciliari, ritenendo la Conferenza troppo lontana dallo spirito del Concilio:

[...] Ritengo innanzitutto opportuno e necessario che la nostra Conferenza esamini e discuta una volta la propria posizione nei confronti della realtà della Chiesa del dopoconcilio. La Conferenza mi sembra eccessivamente chiusa nei confronti delle aperture autentiche del Concilio e dei fermenti che da esso promanano; e ciò sul campo teologico, su quello pastorale e,

---

<sup>326</sup> ADT, Fondo Gottardi, fascicolo Giovanni Paolo I.

<sup>327</sup> Cfr. lettera di Muccin a Gottardi del 10 ottobre 1978. Cfr. ADT, *Ibidem*.

<sup>328</sup> Cfr. Posocco 2012, pp. 407-428: 410-411. Cfr. anche Cona R., *Giuseppe Carraro. Un vescovo veneto al Vaticano II*. Verona: Casa editrice Mazziana 2014.

<sup>329</sup> Cultore del patrimonio culturale religioso attraverso la costituzione e la cura del museo diocesano, fu Gargitter a invitare a Bressanone Luciani, che era in vacanza a Pietralba, per incontrare il nuovo arcivescovo di Monaco Joseph Ratzinger (cfr. Posocco 2012, Roncalli 2012 p. 503).

in modo particolare, per quanto riguarda il nostro atteggiamento nei confronti dei sacerdoti. Sarebbe opportuno che la Conferenza riservi una volta un tempo adeguato per uno scambio di vedute a riguardo e per una fraterna ed aperta discussione sulla situazione in cui ci troviamo noi vescovi oggi. Sappiamo che anche buoni sacerdoti e laici trovano noi vescovi lontani da un genuino spirito promanante dal Concilio e, in modo particolare, dalla “Lumen Gentium”, e noi non possiamo esimerci da un esame critico in questi riguardi<sup>330</sup>.

All'estremo opposto si collocava probabilmente un vescovo come Antonio Santin, che abbiamo ricordato sopra per la discussione in CEI con mons. Manziana a proposito della traduzione italiana della liturgia, ritenuta evidentemente poco opportuna dal vescovo di Trieste e Gorizia. Fra i più anziani della Conferenza, è mons. Santin a ricordare alla CET nella riunione di Vittorio Veneto del 14 gennaio 1970 che non deve passare inosservato il centenario del Vaticano I, specialmente nei seminari e fra i sacerdoti<sup>331</sup>. Ed è lui a sollevare ripetutamente e in modo preoccupato nel consesso regionale questioni antiche come la moda e i metodi contraccettivi<sup>332</sup>. In vista della riunione del 10-13 maggio 1971 chiede ed ottiene che vengano inseriti all'ordine del giorno due punti, “questioni pastorali sulla moda e sulla pillola”: Bortignon nella lettera di convocazione prospetta una “eventuale nota sobria, delicata e rispettosa comune dell'Episcopato Triveneto sulla dottrina *Humanae Vitae* in merito alla paternità responsabile” e esprime la preoccupazione di Santin chiedendo “se sia il caso di decidere subito per una opportuna comune nota sulla nuova moda d'estate (le donne porteranno gli “shorts” cioè i calzoncini corti)”. Questi punti all'ordine del giorno convivono significativamente con passaggi che esprimono un approccio pastorale decisamente diverso e nuovo, come “L'esecutivo del Segretariato Triveneto per la pastorale del mondo del lavoro chiede eventuali ulteriori indicazioni circa l'attività futura del Segretariato<sup>333</sup>”.

Fu a Santin che Luciani chiese parere nel 1974 di fronte all'indisciplina dei giovani fucini, dal momento che la diocesi di Trieste aveva dovuto affrontare un simile problema gli anni precedenti (e la soluzione scelta era stata proprio la chiusura del circolo<sup>334</sup>).

---

<sup>330</sup> Cfr. ASCET, busta 1971(1), fascicolo *Conf. Ep. Triv. 1971 10-13 maggio*.

<sup>331</sup> CFR ASCET busta 1970(1), verbale del 14.1.1970 e appunti della stessa riunione.

<sup>332</sup> Lettera a Luciani del 29 marzo 1971, ASCET 1971(1). L'arcivescovo è preoccupato perché a suo avviso, con la nuova moda degli shorts, si stava andando “verso forme di modismo ripugnanti. A me sembra che donne così vestite non dovrebbero essere ammesse in chiesa. Però bisognerebbe decidere per un verso o per l'altro tutti d'accordo (tutti della Regione ecclesiastica) e subito. Dopo Pasqua, al primo caldo, incominceranno. Io posso sbagliare, ma la penso così. Se non siamo tutti d'accordo è meglio non far nulla. E se si fa, si fa subito. Poi non si può correre ai ripari [...]” La questione dell'*Humanae Vitae* era stata riaperta invece secondo Santin da una sentenza della Corte costituzionale circa la propaganda degli antifecondativi, che secondo l'arcivescovo sarebbe servita “a riempire giornali e riviste di réclame, sempre più audaci, e di articoli, che spingeranno all'uso degli stessi, e i muri di avvisi di propaganda commerciale, che probabilmente rasenteranno la pornografia”.

<sup>333</sup> ASCET busta 1971(1), fascicolo *1971 10-13 maggio*.

<sup>334</sup> Cfr. la testimonianza di Ettore Malnati, segretario di Santin, in Roncalli 2012, pp. 395-396.

Sulla stessa linea si ponevano probabilmente vescovi come Carlo Zinato, titolare della cattedra episcopale di Vicenza<sup>335</sup>, e il suo successore Arnoldo Onisto<sup>336</sup>.

Fra queste diverse anime della CET Luciani e Bortignon mediarono con successo, privilegiando sempre l'unità e forse poggiando sulla comune formazione preconciliare<sup>337</sup>. E' forse con una sorta di autocompiacimento che il segretario della Conferenza lesse, evidenziò, forse commentò con i confratelli, certamente archiviò un articolo di Osvaldo Pagani intitolato *Trema tutto il Veneto davanti a questi vescovi*, occhiello *Da Vicenza a Gorizia la Chiesa detta legge* e sottotitolo *Le regioni venete non sono state contagiate dalla contestazione che altrove minaccia l'autorità ecclesiastica – Le aspirazioni innovatrici dei giovani sacerdoti si spengono contro l'intransigenza dei difensori della morale tradizionale*<sup>338</sup>. Secondo l'inchiesta svolta da Pagani, il Veneto, "l'unità e grande parrocchia triveneta", si presentava ancora come una "zona bianca" compatta, con "aspetti di efficienza e potenza eccezionali", composta di cattolici osservanti; non vi era "nessun «caso Isolotto»", "Sì e no 200 spretati in dieci anni" e la contestazione era solo argomento di studio nei circoli culturali parrocchiali. Si descrive un veneto "mistico" che appare isolato nel panorama cattolico italiano perché accetta la guida dei vescovi, tutti nati in paesini di montagna o della pianura veneta; vescovi che non concedono interviste e il cronista descrive quindi l' "aria rarefatta di estrema discrezione" che si respira. Nessun "progressista in modo estremo", considerati "abbastanza aperti" Luciani, Bortignon e Mistrorigo, "tradizionalisti" Zinato, Carraro, Piasentini, "gli altri [...] propendono per un tradizionalismo tiepido". "A ogni modo, hanno accettato le conclusioni del Concilio. Si impegnano ad appianare le cose ma anche a controllare al millesimo l'andamento delle innovazioni".

Secondo il giornalista "Le speranze dei giovani sacerdoti (da non confondere però coi «dissidenti» di altre zone) mirano a Bortignon [...]; i loro timori riguardano Zinato e Carraro". Zinato di cui

---

<sup>335</sup> Di Zinato Luciani disse che era stato per lui "maestro di attaccamento forte e sincero al papa e al magistero della chiesa". Al Concilio Zinato, secondo i ricordi di Luciani, gli metteva le mani sul capo e diceva agli altri vescovi veneti: "Voglio bene a questo giovane vescovo, ma devo tenerlo sotto custodia e preservarlo, altrimenti si svia e mi diventa mezzo protestante!" Alcune tesi infatti che venivano discusse in aula conciliare e che Luciani accettava erano per Zinato arrischiata e troppo avanzate. (RDPV, LIX (1974), pp. 260-262. *Omelia alla liturgia funebre per mons. Zinato già vescovo di Vicenza*).

<sup>336</sup> Cfr. Pino Dato e Fulvio Rebesani, *Onisto. Un vescovo pastore nella Sacrestia d'Italia*, Dedalus 2005.

<sup>337</sup> Cfr. Intervista a Grosselli, *Appendice*, pp. 153-154. E' interessante ciò che scrive Luciani l'11 gennaio 1972 a don Giovanni Nervo, presidente della Caritas Italiana, che attendeva da novembre dell'anno precedente che venisse nominato un delegato regionale per la Caritas e delle nomine a vicedelegati per quanto riguardava gli ODA del Friuli e del Trentino; Luciani spiega che per varie ragioni, di tempo, ma anche di mancato accordo fra vescovi, le nomine non sono ancora state fatte. "Come vede, situazione un po' arruffata, che, con pazienza e fiducia bisognerà ristudiare e dipanare. Non ho potuto farlo io, perché non conosco bene l'organizzazione e perché – come Le dicevo – l'argomento è stato trattato in fine, quando alcuni erano partiti, ed altri mostravano fretta". Cfr. ASCET busta 1972(2).

<sup>338</sup> L'articolo, conservato in ASCET, busta 1970(2), fascicolo Mestre 15.XII.1970, in base alle caratteristiche editoriali potrebbe appartenere alla rivista *Gente* o *Epoca*. La datazione è incerta ma in base alla collocazione (busta 1970) e ad alcuni dati interni all'articolo, per altro discordanti (Luciani avrebbe avuto in quel momento 59 anni e Zinato 81, ma De Zanche 82), si può supporre che si tratti di maggio 1970 o maggio 1971. Dovrebbe aver avuto anche una "seconda puntata", non conservata in archivio.

“tuonano di continuo le folgori contro ‘l’eresia del divorzio’ e la moda ‘indegna e immonda’ delle minigonne”; Carraro che nel maggio ’69, dopo un mese di “tira e molla” e solo per evitare che la cosa uscisse sui giornali, concesse per forza a due giovani che “appartenevano a un gruppo culturale cattolico” di poter celebrare le nozze distinguendo il matrimonio religioso da quello concordatario. Pagani conclude, dopo aver parlato dei vescovi del Veneto come di “vescovi-baluardo”, “ultimo scudo del rigorismo della Chiesa”, dell’ “esercito di preti strenui difensori dell’intransigentismo cattolico” che li seguono. I preti “rifuggono da scosse e crisi”, “non vogliono disaccordo con i vescovi, depositari del potere della Chiesa, vogliono la ‘rivoluzione’, si fa per dire, col beneplacito e la spinta dei vescovi”. L’articolista rivela che c’è qualche critica verso qualche posizione dei vescovi, ma “guai a chi parla”. E “sotto questo torchio” i parroci veneti sono autoritari tanto quanto e più dei vescovi, soprattutto in montagna e nelle parrocchie rurali medie di Trentino, Alto Adige e pianura, mentre sono più attenti alla vita quotidiana nelle città e nei centri vicini alle città i preti di mezza età che si sentono “a disagio tra la formazione che hanno avuto e i nuovi disposti conciliari”. Solo tre anni dopo i vescovi della CET avrebbero registrato con amarezza che neppure il Veneto era più così “cattolico” come si pensava; l’articolo testimonia comunque l’impressione di forza, di Potenza, di compattezza, di rappresentatività che la CET di inizio anni Settanta dava di sé.

Pur con differenti visioni e temperamenti, infatti, i vescovi della CET mostrano di avere sempre grande senso della disciplina e di privilegiare il mantenimento dell’unità a scapito anche dei pareri, delle convinzioni e delle convenienze personali. Vedremo il loro muoversi in modo unito, dopo accese discussioni, anche in merito al referendum.

Colpiscono alcuni casi – ad esempio, come abbiamo già visto, di fronte ai progetti di ristrutturazione delle circoscrizioni diocesane - nei quali si muovono compatti per difendere le proprie prerogative e i propri ruoli, nei confronti dei laici ma anche dei superiori. Luciani gioca in questi casi un ruolo di mediazione, calmando gli animi più focosi, temperando magari certe posizioni più aspre e certe espressioni troppo dirette, ma portando avanti senza tentennamenti le convinzioni della maggioranza. E’ il caso ad esempio di una richiesta “innocua” come poteva essere quella presentata il 19 maggio 1978 al papa da Luciani, “in conformità alle norme del Concilio Vaticano II”, dell’abrogazione su tutto il territorio della regione conciliare triveneta del diritto all’elezione popolare dei parroci: la domanda di abrogazione era stata sollecitata soprattutto da mons. Battisti arcivescovo di Udine, ma tutta la CET fece propria l’istanza<sup>339</sup>.

---

<sup>339</sup> Cfr. ASCET busta 1978, fascicolo Torreglia (Pd) 12.5.1978.

Ma è il caso anche di un problema più delicato sollevato più volte dall'episcopato triveneto dal 1975 in poi<sup>340</sup>: l'aumento degli oneri annuali che gravavano, all'interno del bilancio della CET, sulle singole diocesi per il mantenimento della Facoltà Teologica Interregionale di Milano, alla quale erano iscritti in realtà pochi sacerdoti del Triveneto. Di fronte a molti vescovi che, perplessi, propongono di non pagare, Luciani dapprima “insiste per il pagamento per non far sfigurare il Papa” e poi evidenzia che “non pagare, non è bene. Almeno la cifra dell'anno scorso...”. Alla fine si decide di far presenti le perplessità al card. Colombo e a Mons. Maggioni responsabile della Facoltà e di dirsi disposti a pagare solo la cifra dell'anno precedente. Luciani riesce in questo modo fino al 1978 a trovare un accordo che, se magari non soddisfa pienamente le due parti in causa, evita per lo meno gli strappi.

E' il caso anche della dura lettera che Luciani scrive nel luglio 1977 al presidente generale dell'UNITALSI Filippo Pucci, dopo che sulla nomina del presidente della sezione triveneta dell'associazione i vescovi triveneti erano stati, secondo Luciani, scavalcati, e il Patriarca rischiava di fronte ai confratelli di fare la figura di chi aveva acconsentito a tale scorrettezza: la lettera venne inviata, oltre che al destinatario, anche a tutti i vescovi della Conferenza<sup>341</sup>.

Un punto sul quale la Conferenza si mostra sempre unanime e senza bisogno di discussioni è la carità: la CET, una conferenza dalle elevate possibilità economiche, è negli anni Settanta decisamente generosa e aperta ai bisogni delle chiese più povere. Arrivano alla Conferenza molte richieste di aiuto dall'Italia e dal mondo, ed è difficile trovare una risposta negativa da parte dell'episcopato triveneto<sup>342</sup>.

Offrono il loro aiuto sia quando a farne richiesta è una personalità illustre come il card. Baggio, che il 16 novembre 1971 come presidente della Conferenza episcopale sarda chiese ai vescovi del Triveneto e ottenne un aiuto per il seminario maggiore e la facoltà teologica di Cagliari<sup>343</sup>; ma

---

<sup>340</sup> E' nel 1975 infatti che la Facoltà chiede alla CET, senza previa consultazione, un importo raddoppiato rispetto all'anno precedente. Dal 1975 in poi ogni anno si fa più pesante l'aggravio degli oneri sul bilancio della CET e sulle singole diocesi e i vescovi durante l'analisi del bilancio della Conferenza non lesinano le proteste. Per la questione, cfr. in particolare ASCET busta 1975, fascicolo Riunione del 2 maggio 1975 a Mestre e busta 1978, fascicolo Riunione 5 gennaio 1978.

<sup>341</sup> La lettera di Luciani del 4 luglio 1977 ricostruisce i vari passaggi della vicenda, maldestramente gestita dalla sede centrale e poi dalla sede regionale, e lamenta l'impressione di connivenza del patriarca che ne scaturiva (“Io ci facevo, evidentemente – la figura di aver scavalcato i miei confratelli vescovi”). Conclude esprimendo amarezza e disappunto di fronte a una nomina che è stata fatta in modo per nulla chiaro: “Adesso mi arriva la Sua, che mi chiede di interpellare i vescovi, dichiarando però che, tra essi sono già stati interpellati separatamente e orientati “alcuni”, con “designata” una persona, che qui appare ormai, davanti a tutti, già nominata. Ammetta, francamente, che noi poveri vescovi non ci facciamo una grande bella figura e che il povero patriarca è bellamente giocato.” Cfr. ASCET, busta 1977 (2), fascicolo Riunione 7 nov. 1977.

<sup>342</sup> Rispondono negativamente quando la richiesta non comporta un invio di denaro, ma l'invio di sacerdoti, come nel caso della richiesta di aiuto della Conferenza Nazionale dei Vescovi del Brasile per lo stato di Goiás: le diocesi erano infatti tutte già impegnate con sacerdoti *fidei donum* in altre realtà del sud del mondo. Cfr. ASCET busta 1977(2), fascicolo Riunione 7 novembre 1977.

<sup>343</sup> Cfr. ASCET, busta 1972 (1), fascicolo 10-13 maggio 1971: si veda la lettera di Baggio del 16 novembre 1971; il verbale della riunione del 10 gennaio nella quale i vescovi triveneti danno parere favorevole all'aiuto e stabiliscono che

danno il loro contributo anche quando la richiesta viene da anonimi vescovi dell’Africa, dell’America latina, della vicina Jugoslavia, per le necessità del seminario o per la costruzione di nuove chiese.

Inoltre, il loro aiuto si sostanzia di iniziative saltuarie e contingenti stimulate dalle richieste che giungono alla Conferenza, ma anche di un’attività costante e organizzata, svolta sia attraverso l’opera di mons. Olivotti, vescovo ausiliare di Venezia e coordinatore delle attività caritative diocesane e regionali<sup>344</sup>, sia attraverso la raccolta annuale “Un pane per amor di Dio”. A proposito di quest’ultima, ogni anno a Pasqua le varie diocesi della CET raccoglievano i contributi dei fedeli e poi una di esse, a turno, stabiliva la destinazione dell’intera somma regionale, chiedendo o meno un suggerimento alla Conferenza. E’ interessante come i centri missionari diocesani riuniti per studiare e presentare i sussidi pastorali per la campagna quaresimale del 1974 sottolineassero l’ottimo funzionamento dell’iniziativa, ormai realizzata da dodici anni, ma suggerissero però anche ai vescovi di emanare un documento che spostasse l’accento, “oltre che sul concetto di carità come elemosina, anche sul concetto di carità come giustizia<sup>345</sup>”.

Per concludere questo sottoparagrafo dedicato alla complessa costruzione di unità fra vescovi anche molto diversi per temperamento e posizioni, vorrei soffermarmi sui ritiri spirituali annuali<sup>346</sup> che Luciani e Bortignon proposero ai vescovi del Triveneto negli anni Settanta e in particolare sui predicatori invitati a tenere gli esercizi<sup>347</sup>. Paolo Giuntella ha notato come tre di questi predicatori (il card. Pellegrino, il vescovo Bartoletti, padre Sorge) appartenessero alla corrente postconciliare montiniana<sup>348</sup>; mi pare ancora più corretto dire che appartenevano alla tendenza più progressista della corrente montiniana. Lo stesso Luciani, pienamente soddisfatto al termine degli esercizi

---

ogni diocesi deciderà per sé l’ammontare e invierà il denaro al patriarca; la lettera di Luciani a Bortignon nella quale si parla dell’assegno di lire due milioni stanziati dalla diocesi di Padova per l’arcivescovo di Cagliari.

<sup>344</sup> Alla conferenza del 26 marzo 1974, ad esempio, poco dopo le esequie di mons. Olivotti, è significativamente presente il vescovo di Bouaké (Costa d’Avorio) che ringrazia a nome della sua conferenza episcopale per “l’aiuto generoso che le chiese Trivenete danno ai popoli in via di sviluppo”, cfr. ASCET busta 1974(1). Successe a mons. Olivotti, come responsabile regionale della cooperazione tra le chiese, mons. Ducoli.

<sup>345</sup> Cfr. ASCET, busta 1974(1).

<sup>346</sup> Della durata di 5 o 6 giorni, i ritiri si tenevano a Villa Immacolata a Torreglia, in diocesi di Padova, oppure presso la Casa diocesana di spiritualità S. Fidenzio in diocesi di Verona; a volte si tenevano nel mese di maggio, altre volte nel mese di ottobre.

<sup>347</sup> Nel 1970 predicatore fu mons. Gianquinta; nel 1971 fu la volta del gesuita padre De La Potterie, del Pontificio Istituto Biblico di Roma; nel 1972 predicò gli esercizi il card. Pellegrino di Torino su invito di mons. Gottardi; nel 1973, dopo che mons. Aldo del Monte vescovo di Novara aveva declinato l’offerta per impegni diocesani precedentemente assunti, si impegnò a predicare gli esercizi padre Franzì, vescovo ausiliare di Novara; gli esercizi del 1974 vennero sospesi perché, vista l’accentuazione che l’Anno Santo aveva dato alla chiesa locale, i vescovi preferirono farli con i loro preti; nel 1975 Bortignon si rivolse al vescovo Aldo Del Monte, poi al vescovo di Crema mons. Carlo Manziana e al card. Ballestrero e, poiché tutti risultarono impegnati, gli esercizi del 1975 vennero predicate infine da mons. Bartoletti; nel 1976 furono affidati al card. Ballestrero; nel 1977, dopo il rifiuto per impegni con la Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico da parte del card. Pericle Felici, venne invitato padre Sorge, che per poter essere presente rinunciò a partecipare nelle stesse date (23-27 maggio 1977) al convegno internazionale della stampa periodica; Felici predicò gli esercizi l’anno successivo, nel maggio 1978 (del ritiro Felici parlò il 6 ottobre 1978 durante l’omelia in ricordo di Luciani, cfr. Hebblethwaite 1978 p. 138).

<sup>348</sup> Cfr. Giuntella in Sorge 1991, p. 114.



predicati da padre Sorge nel 1977, riconobbe alle tre personalità, di fronte ai confratelli del Triveneto, una stessa “linea” interpretativa<sup>349</sup>.

Giuntella aggiunge alla lista un quarto predicatore, il card. Pericle Felici, che del Concilio era stato il Segretario Generale<sup>350</sup> e conclude la riflessione sostenendo che solo un uomo di indirizzo aperto e progressista avrebbe potuto affidare la predicazione degli esercizi spirituali – ai vescovi, ma poi anche al proprio clero - a ecclesiastici così chiaramente schierati.

La riflessione di Giuntella mi sembra pertinente e, se anche la deduzione sull’apertura di Luciani alle correnti montiniane più progressiste vada forse maggiormente vagliata a livello storiografico, mi pare si possa comunque rinvenire nelle scelte legate ai predicatori per gli esercizi spirituali regionali la sintonia del patriarca a livello teorico e culturale, su un piano ideale, con tali correnti.

Forse il patriarca non riteneva opportuno schierarsi su posizioni che giudicava poco prudenti, è verosimile che fosse frenato dalle direttive della CEI e dal senso di responsabilità verso i propri incarichi istituzionali, e mi pare evidente lo scarto fra il pensiero e la ricaduta pratica nelle scelte pastorali, ma evidentemente sentiva le suggestioni che venivano dai “segni dei tempi”, cioè dai cambiamenti che stavano modificando la realtà ecclesiale, sociale, economica e politica.

Infatti Luciani, quattro mesi dopo che Sorge aveva predicato il ritiro ai vescovi del triveneto, volle che il gesuita offrisse le proprie riflessioni anche ai suoi sacerdoti ritenendole proprio “belle, pratiche, adatte ai bisogni d’oggi”. Va anche evidenziato che il padre Sorge predicatore del ritiro ai vescovi sarà stato forse meno radicale di quanto non fosse in altre situazioni, tanto che nonostante avesse predicato a una compagine non omogenea Luciani evidenziò che, cosa non facile, aveva lasciato soddisfatti tutti, sotto ogni aspetto<sup>351</sup>.

La sintonia ideale di Luciani con le correnti montiniane più aperte è confermata anche dal rapporto personale di stima e fiducia che legò Luciani a un uomo come Sorge, che negli anni Settanta era considerato esponente dei settori ecclesiali che cercavano il dialogo con la sinistra italiana<sup>352</sup>. Il

---

<sup>349</sup> Lo raccontò Luciani stesso sul volantino che invitava i sacerdoti della diocesi di Venezia agli esercizi spirituali diocesani che sarebbero stati predicati da padre Sorge dal 4 al 9 settembre 1977: “dopo la Concelebrazione conclusiva, credetti di poter dire ai miei Confratelli nell’episcopato che il di lui corso era stato sulla linea di quelli già tenuti a Torreglia dal Card. Pellegrino e dal compianto Mgr. Bartoletti” (cfr. Sorge 2012, p. 317). La scelta di confermare padre Sorge anche per gli esercizi diocesani manifesta evidentemente la soddisfazione di Luciani e la sintonia con il gesuita.

<sup>350</sup> Giuntella in Sorge 1991, p. 114 e Sorge 2012, p. 317.

<sup>351</sup> Luciani scrisse queste parole nel dépliant con il quale invitava i sacerdoti del patriarcato agli esercizi del settembre 1977. Il testo completo dice: Cari confratelli, non è facile trovare per Vescovi predicatori di esercizi, che – a corso finito – lascino soddisfatti tutti, sotto ogni aspetto. Padre Sorge, per i Vescovi del Triveneto, da questo lato, davvero, *omne tulit punctum* nel maggio scorso. Ringraziandolo, dopo la Concelebrazione conclusiva, credetti di poter dire ai miei Confratelli nell’episcopato che il di lui corso era stato sulla linea di quelli già tenuti a Torreglia dal Card. Pellegrino e dal compianto Mgr. Bartoletti. Scrivo questo «non ut laqueum vobis injiciam» (1 Cor 7,35), ma perché – avendo goduto delle belle, pratiche, adatte ai bisogni d’oggi conversazioni di P. Sorge – desidero che ne godiate anche voi, portando ancora più in alto il livello del vostro fervore a bene della Chiesa veneziana, che sta nel cuore di tutti noi. Cfr. Sorge 2012, p. 317, nota 4.

<sup>352</sup> Non a caso Tosatti (Sorge, *l’ultimo montiniano*, «La Stampa», 11 luglio 1985) legge il trasferimento a Palermo del direttore del *La Civiltà Cattolica* nel 1985 come un ulteriore segno della “normalizzazione” in atto secondo l’Autore

rapporto privilegiato fra il patriarca di Venezia e il direttore de *La Civiltà Cattolica*, basato sull'adesione piena al Concilio e l'impegno ad attuarne gli orientamenti, è testimoniato da padre Sorge stesso<sup>353</sup>, che racconta anche come Luciani lo avesse esortato a rimanere vicino alla Lega Democratica, la corrente di sinistra della DC, e a continuare i suoi tentativi di dialogo “con Lombardo Radice e soci<sup>354</sup>”. Pare confermato infine che Sorge, assieme a Marco Cè e al salesiano Egidio Viganò, fosse uno dei nomi che Luciani aveva pensato come suo successore a Venezia (e che fu il card. Colombo a mettere il veto sul gesuita)<sup>355</sup>.

Riprendendo il discorso riguardante la CET dopo questa digressione, sottolineo per concludere che Luciani e Bortignon non organizzarono solo appuntamenti per la formazione spirituale dei vescovi triveneti. Si occuparono anche della loro formazione culturale<sup>356</sup>, attraverso un corso di aggiornamento teologico per vescovi. L'idea era nata durante il Consiglio Permanente CEI del 7-8 maggio 1974, e come sempre la Conferenza episcopale Triveneta si distinse per la velocità e lo zelo con i quali seguì la proposta che veniva dalla sede nazionale. Già nella riunione del 21 maggio i vescovi triveneti si dissero favorevoli all'iniziativa, riservata ai soli Vescovi e “con teologi ben scelti e preparati sull'ecclesiologia”. La discussione che si tenne tuttavia è rivelatrice delle differenti vedute con le quali i vescovi si approcciarono alla proposta. Mentre Luciani sostenne che il corso andava fatto senza i sacerdoti, in modo da “non aver paura di andare a scuola”, Carraro suggerì che, “poiché le parole hanno dei significati precisi”, sarebbe stato meglio usare il termine “riflessione teologica in comune”, anziché “aggiornamento per vescovi”, dal momento che “il vescovo non ha nulla da imparare dal teologo, ma riflette con lui”. Muccin, dello stesso parere, aggiunse che i vescovi non dovevano “mostrarsi bastonati” e dare l'impressione di “prendere in mano il sillabario a Canossa<sup>357</sup>”.

---

nella Chiesa italiana dopo l'avvento di papa Wojtyła. Giovanni Paolo II avrebbe chiuso la stagione del postconcilio smontando quasi completamente la curia “montiniana” e le correnti montiniane, che avevano come ultimo epigono padre Sorge.

<sup>353</sup> Cfr. Intervista a padre Sorge, in *Appendice*, pp. 228 e segg.; Sorge 2010 pp. 75-85; Busatta 2012. Si veda anche la lettera scritta in tono confidenziale che Giovanni Paolo I scrisse a Sorge il 28 agosto 1978: “Carissimo Padre, Le sono grato delle sue righe così affettuose. Ella sa la mia stima e il mio affetto per Lei, la fiducia nel lavoro che compie per il bene della Chiesa. A Lei ed a tutti gli scrittori de “La Civiltà Cattolica” benedico di gran cuore. Quanto ad incontrarla, spero tra breve. Al momento, però, nuovo in questa casa che mi sembra un labirinto di Cnosso, neanche io ho idea di quando. Forse sarà meglio ch'ella stessa chieda udienza per “La Civiltà Cattolica” del prossimo numero”. L'incontro avvenne poi il 1 settembre (la lettera e la foto dell'incontro sono riprodotte in calce al volume Sorge 2010).

<sup>354</sup> Intervista a padre Sorge in *Appendice*, pp. 228 e segg.

<sup>355</sup> Cfr. *Ibidem*, Sorge 2010 pp. 75-85 e anche Vian 2001 pp. 18-19. Secondo Torielli-Zangrando a bocciare la candidatura di Sorge fu invece il card. Baggio (Tornielli-Zangrando 2003, p. 131).

<sup>356</sup> I vescovi triveneti ritenevano infatti che fosse necessaria al vescovo “una solida ed ampia preparazione culturale” e “dottrinale”, poiché, “se la capacità pastorale si può acquisire con la pratica, non si può dire la stessa cosa della capacità di giudizio dei movimenti culturali”. Cfr. Riflessioni della CET sulle norme “*De proponendis ad Episcopale ministerium in Ecclesia*”, ASCET 1970(2).

<sup>357</sup> Appunti per la riunione, ASCET, busta 1974(2). Nelle riunioni successive si decise che il corso sarebbe durato non tre ma sette giorni e i vescovi proposero temi (pluralismo, libertà religiosa-morale fondamentale; morale e Sacra

Il Corso di aggiornamento teologico - o “riflessione teologica in comune” che dir si voglia –, come si può dedurre dal materiale preparatorio inviato ai vescovi, si occupò di temi di Teologia Morale con particolare riferimento ai problemi di etica sessuale e al marxismo. Non potendosi tenere dall’8 all’11 ottobre del 1975 causa malattia del relatore, mons. Delhaye, Segretario della Commissione Teologica Internazionale, si tenne l’anno successivo, dal 26 settembre al 2 ottobre 1976, a Vigolo Vattaro. La partecipazione venne estesa anche ai Superiori Maggiori e la definizione scelta alla fine fu significativamente quella di “convegno”. Al termine della sette giorni i vescovi, oltre che inviare un telegramma ai vescovi del Friuli assenti per stare vicino alle popolazioni colpite dal terremoto, mandarono un telegramma anche a Paolo VI, ufficialmente per riconfermare devozione e comunione, mentre all’osservatore esterno lo scritto pare piuttosto avere lo scopo di far conoscere l’esperienza al pontefice<sup>358</sup>. Vescovi e Superiori Maggiori pregarono anche Mons. Gargitter di far presente alla Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede “l’opportunità che venisse studiato un piano per presentare, soprattutto con l’ausilio della S. Scrittura e della Tradizione, la morale al popolo cristiano, servendosi allo scopo del ciclo delle letture bibliche domenicali, proponendo dei temi specifici con una visione completa e integrale della morale cristiana”.

L’esperienza venne evidentemente valutata in modo positivo, visto che Luciani e Bortignon organizzarono un altro corso simile per ottobre 1978 dal titolo “Miracoli e resurrezione”; relatore mons. Albert Descamps, Segretario della Pontificia Commissione Biblica.

### *III.3.2 Il funzionamento della CET*

Negli anni Settanta la CET, di fronte alla propria complessificazione, si trovò a dover affrontare, come la CEI negli anni Sessanta, dei problemi organizzativi strutturali.

Il funzionamento della Conferenza episcopale triveneta aveva il suo perno, oltre che nel presidente, nel segretario, che aveva il compito di coordinare il lavoro dei vescovi e delle commissioni regionali, convocare gli ordinari, preparare assieme al presidente, in base alle loro indicazioni, l’ordine del giorno, stendere il verbale delle riunioni e inviarlo, oltre che ai vescovi del triveneto, anche alla Sacra Congregazione per i vescovi guidata dal card. Baggio.

Con il crescere della struttura organizzativa della CET e delle richieste che provenivano da Roma, segretario e presidente si ritrovarono oberati da una mole di lavoro eccessiva per un vescovo titolare

---

Scrittura, morale e Magistero, morale e diritto-naturale, Aborto-contraccezione-matrimonio) e relatori (ASCET busta 1975).

<sup>358</sup> Il telegramma al Papa, firmato dal Cardinale Patriarca Luciani, recitava: “Vescovi et Superiori Maggiori Trevenezie riuniti Trentino settimana aggiornamento teologico pastorale guida mons. Delhaye ricordano devoto pensiero Vostra Santità riconfermando piena cordiale comunione fede sollecitudine azione ecclesiale”. Cfr. ASCET buste 1976(1), 1976(2), 1977(1) e 1977(2).

di una cattedra diocesana. Inoltre, la stessa discussione assembleare andava strutturata con delle regole precise, per non correre il rischio di perdite di tempo e di inefficienza legato ad interventi che non avevano niente a che vedere con l'ordine del giorno o che divagavano da esso.

Un anno dopo l'elezione di Luciani a presidente della CET, presidente e segretario avevano già ben chiare queste due problematiche. Le rese però esplicite, e nel contempo confermò l'urgenza di una soluzione, mons. Gargitter, che nella franca lettera a Luciani del 28 ottobre 1971 di cui ho già parlato espresse senza troppi giri di parole e in modo polemico la propria insoddisfazione anche sul funzionamento della CET, oltre che sull'ambiguità della ricezione conciliare. Scrisse infatti a Luciani:

Quanto al modo di lavoro nelle nostre riunioni, dovremo decisamente uscire da improvvisazioni e inutili perdite di tempo. Come V.E. sa, nel passato abbiamo perso moltissimo tempo con i frequenti e prolungati interventi di Trieste, di Vicenza. Sembra che adesso subentri anche Trento.

Gargitter poi voleva che gli argomenti da trattare venissero scelti "con criteri di reale importanza" e che venissero inseriti nell'ordine del giorno con il consenso dell'assemblea o di un comitato competente; inoltre, chiedeva in modo quasi perentorio che ogni punto all'ordine del giorno non venisse trattato se non con adeguata preparazione, proponendo che per ognuno di essi una commissione stendesse una relazione da inviare a ogni vescovo in anticipo: in questo modo essi avrebbero potuto sempre consultarsi con i propri esperti e prepararsi.

L'ordine del giorno per la prossima riunione, per esempio, contiene vari punti senza che abbiamo in mano il testo delle rispettive relazioni o il riassunto di esse da parte dei relatori. E gli argomenti sono stati inseriti nell'ordine del giorno senza alcuna possibilità di esprimere un giudizio in merito da parte dei membri della Conferenza o di un apposito comitato al quale ho accennato sopra. Mi sembra che qui si tratti di diritti inalienabili dei singoli vescovi e non intendo partecipare alle discussioni senza che venga tenuto conto di queste esigenze.

Gargitter concludeva chiedendo che il dibattito nelle riunioni venisse disciplinato "da opportune norme o regole per garantire una discussione ordinata e sollecita" e per impedire che "interventi continui di alcuni" facessero inutilmente perdere tempo<sup>359</sup>.

Luciani gli rispose da Roma il 4 novembre dicendo che i problemi esposti da Gargitter stavano a cuore anche a lui e che, per cominciare a risolverli, aveva proposto già nella riunione di maggio

---

<sup>359</sup> Lettera di Gargitter del 28 ottobre 1971, ASCET, busta 1971(1), fascicolo Conf. Ep. Triv. 1971 10-13 maggio.

l'assunzione di un Segretario-aiuto, non vescovo, a tempo quasi pieno, che fosse presente alle nostre adunanze, che si tenesse in contatto frequente coi vescovi, fosse a loro disposizione, specialmente di quelli che hanno incarichi regionali e – d'accordo con essi – preparasse i "fogli di lavoro" in preparazione ai nostri dibattiti.

La Conferenza era rimasta d'accordo su questo ed era stato chiesto al vescovo di Padova di mettere a disposizione - e di stipendiare, sottolinea il patriarca - tale sacerdote. Durante l'estate Luciani aveva stimolato ancora Bortignon in questo senso. Al termine degli Esercizi spirituali svolti dalla Conferenza ad ottobre avrebbe dovuto essere presentato il nome di questo "segretario aggiunto" e, in caso di benessere, avrebbe cominciato subito a entrare in funzione: per questo motivo Luciani aveva chiesto che l'incontro si prolungasse di una mattina oltre gli esercizi. A causa del Sinodo, però, Luciani non era potuto intervenire – e con lui Bortignon - e alla fine degli esercizi solo nove erano i vescovi ancora presenti a S. Fidenzio<sup>360</sup>.

La Conferenza episcopale triveneta diede quindi il benvenuto al suo nuovo segretario-aggiunto Cesare Zaggia, sacerdote di Padova, nella riunione successiva del 10 gennaio 1972. Da questo momento in poi lo stesso materiale dell'archivio della CET si presenta più ordinato e completo, diviso per temi e per organismi; di ogni riunione, inoltre, si trovano gli appunti manoscritti di Zaggia, ma a volte anche di Bortignon e di qualche altro vescovo al quale evidentemente il segretario aggiunto si appoggiava per la stesura del verbale finale.

Prima di ogni riunione divenne cura del segretario Zaggia raccogliere le proposte per l'ordine del giorno e, per ognuno di essi, le relazioni e i materiali preparati da singoli vescovi o da commissioni regionali, farli approvare dal patriarca e inviarli a tutti i membri dell'assemblea, inaugurando quindi uno stile di lavoro moderno ed efficace<sup>361</sup>. Prima che la CET avesse un segretario aggiunto, era il patriarca, aiutato dal segretario, a raccogliere le preferenze per la data della riunione e i punti per l'ordine del giorno, senza però che ci fosse una precisa divisione dei compiti fra i due vescovi<sup>362</sup>, già impegnati in molti altri settori diocesani, regionali e nazionali.

---

<sup>360</sup> Cfr. ASCET, *Ibidem*.

<sup>361</sup> Anche Bortignon svolgeva a volte questo servizio in precedenza, ma non in modo continuo ed organizzato; inoltre Luciani temeva di essere importuno nel chiedere al vescovo di Padova di svolgere queste mansioni di segreteria spicciola: il 17 febbraio 1971 gli scrive: "Eccellenza, mi portano ora un ciclostilato redatto in équipe dal Consiglio Catechistico Regionale. Penso sarebbe bene che i vescovi lo vedessero prima di discuterlo in assemblea. Chiedo troppo, pregandoLa di volerlo inviare ai singoli?" (ASCET busta 1976(2), fascicolo 30 nov. 1976 a Mestre).

<sup>362</sup> Es. lettera di Luciani a Bortignon del 1 dicembre 1970, nella quale Luciani, di fretta, spiega di aver telefonato a tutti i vescovi triveneti per sentire la loro disponibilità, essendosi reso necessario un anticipo della conferenza, e fa presente il problema del riposo pomeridiano dei singoli vescovi se la riunione dovesse protrarsi anche nel pomeriggio. Suggerisce poi a Bortignon alcune attenzioni da avere nello scrivere la lettera di convocazione. ASCET busta 1970(2).

Luciani rivedeva sempre in prima persona i verbali della CET, che venivano corretti e rivisti in modo meticoloso fino al 1972 da Bortignon e Luciani<sup>363</sup>, e dal 1972 venivano scritti da Zaggia, rivisti da Bortignon e infine passavano a Luciani<sup>364</sup>. Le correzioni che Luciani inserisce nel verbale sono a volte semplicemente formali (a capo, correzioni di errori ortografici, punteggiatura), ma a volte il patriarca inserisce invece precisazioni più sostanziali, che chiarificano il testo, lo completano o lo rendono maggiormente “*politically correct*”: si tratta quindi anche di correzioni che tengono maggiormente conto dei destinatari romani – e a volte triveneti - del verbale. Ad esempio, nel verbale della riunione tenutasi a Mestre il 23 febbraio 1970 la frase

Ricorda [sottinteso: il Patriarca, *NdA*] l’intesa di aiutare annualmente il CEIAL con mezzo milione della colletta “un pane per amor di Dio”

viene precisata in modo da non risultare impositiva nei confronti dei colleghi triveneti e diventa:

Fa presente [il patriarca, *NdA*] che mons. Poletti – nella sua veste di Presidente della Commissione “Cooperazione tra le Chiese” – chiede che una piccolissima parte della Colletta “un pane per amor di Dio” sia devoluta - come l’anno scorso – per le spese del CEIAL. Qualche vescovo obietta che ciò non rientra negli scopi della colletta. Ciascun vescovo si regolerà in coscienza<sup>365</sup>.

I vescovi vengono lasciati quindi liberi di fare ognuno le proprie scelte, ma il richiamo all’organismo della CEI e le considerazioni sull’entità della somma da stanziare paiono chiaramente un modo diplomatico di fare pressione su di loro.

Nel verbale della riunione del 15 maggio 1970, riguardo alla questione del seminario per l’America Latina di Verona di cui abbiamo già parlato, il segretario Bortignon aveva scritto:

Mons. Carraro lamenta che la relazione della Segreteria Generale della VI Assemblea della CEI non corrisponda a verità.

---

<sup>363</sup> Il 3 marzo 1970, ad esempio, il neo presidente della CET manda a Bortignon il verbale corretto della riunione tenutasi a Mestre (Istituto Farina) il 23.II. 1970 con allegato un biglietto: “Eccellenza reverendissima, Le invio la copia del verbale con qualche precisazione. E scusi, se ho un po’ tardato: non sono ancora in grado di organizzare bene il lavoro, preso e frastornato come sono, da continue udienze, che, tirate in lungo, fanno perdere tanto e tanto tempo. Che il Signore me la mandi buona... anche per intercessione delle preghiere che V.E., spero, non ometterà per me che sempre La ricordo con riconoscenza e venerazione” (cfr. ASCET busta 1970(1), fascicolo 4.II.1970 Mestre Conf. Ep. Triv. Rinvia).

<sup>364</sup> Il verbale da correggere veniva mandato al patriarca anche mentre era in vacanza, con le scuse perché veniva a “turbare il breve periodo di quiete nella pace di Pietralba”, cfr. lettera di Zaggia accompagnatoria del verbale a Luciani del 21 luglio 1975, cfr. ASCET busta 1975.

<sup>365</sup> Cfr. ASCET, busta 1970(1), fascicolo 4.II.1970 Mestre Conf. Ep. Triv. (rinvia).

Luciani modifica il periodo in senso più prudente, questa volta pensando ai destinatari romani:

Mons. Carraro lamenta che nella relazione distribuita dalla Segreteria Generale della CEI alcune cose non corrispondano a verità.

Gli “evidenti motivi pastorali per cui non si debba venire alla chiusura del seminario” elencati dalla CET diventano “i motivi pastorali che, a giudizio della Conferenza, sui fatti uditi, rendono inopportuna la chiusura del Seminario<sup>366</sup>”.

Nel verbale del 14-15 maggio 1970 si dà conto del fatto che mons. Santin, responsabile del settore Famiglia per la Cet, è dimissionario insieme con tutto il Comitato Regionale per la Famiglia; la bozza del verbale motiva le dimissioni con un secco “si ritira dal comitato perché la presidenza CEI ha sempre scartato le iniziative proposte dal Comitato stesso”. Il verbale finale ha un tono che vorrebbe essere più sfumato, pur dicendo in sostanza le stesse cose: mons. Santin si ritira “in quanto *ha l'impressione* che la CEI nei suoi alti livelli – abbia sempre scartato le iniziative proposte del Comitato *per un efficiente Centro motore nazionale antidivorzista*”. I Vescovi pregano poi il Patriarca di “parlare di questo argomento con il card. Poma, Presidente della CEI, ed insistono con Mons. Santin di continuare a presiedere il Comitato regionale<sup>367</sup>”.

Nel caso dell'istituzione della diocesi di Feltre caldamente sostenuta nel 1975 dal card. Baggio, di cui abbiamo già parlato, Luciani tende, con lievi cambiamenti, ad attenuare i toni e, forse, a sottolineare la collegialità della scelta, di fronte a un verbale che faceva gravare maggiormente la decisione sul patriarca. Così il periodo

il Patriarca in scritto e a voce non mancò di illustrare le gravi difficoltà che i Vescovi del Veneto riscontrano per procedere alla revisione delle circoscrizioni territoriali delle diocesi

viene corretto in un più pacato e collegiale

il Patriarca in scritto e a voce *a nome dell'episcopato Euganeo* non mancò di illustrare le ~~gravi~~ difficoltà che ai Vescovi del Veneto ~~riscontrano per procedere alla~~ *sembra di riscontrare per una* revisione delle circoscrizioni territoriali delle diocesi.

---

<sup>366</sup> Cfr. ASCET, busta 1970(1), fascicolo Conf. Episc. Triv. 14.15.V.1970.

<sup>367</sup> Cfr. ASCET, *Ibidem*.

Inoltre Luciani aggiunge un particolare di non secondaria importanza che Zaggia aveva ommesso, e cioè che “il Patriarca si astiene” dal voto finale sulla questione<sup>368</sup>.

Le correzioni di Luciani ai verbali sono, insomma, cambiamenti nelle sfumature, ma che sembrano tutt'altro che ingenui.

Il rapporto con la CEI costringe i vescovi a formare commissioni, sottocommissioni, uffici, gruppi di lavoro, convegni in modo in modo da poter rispondere in maniera celere alle richieste di pareri, studi e proposte da parte dell'organismo nazionale e in modo da poter realizzare a livello pastorale ciò che la CEI propone. Commissioni, sottocommissioni, uffici sono formati da preti rappresentanti di ogni diocesi, in alcuni casi da laici, e ogni commissione è presieduta da un vescovo che si occupa di quel particolare settore della pastorale: dal Segretariato per la Pastorale del lavoro e del turismo, a quello per la Pastorale Migratoria, per il Clero, all'Ufficio Liturgico e l'Ufficio Catechistico, la Commissione teologica, l'Ufficio per le Comunicazioni Sociali. Un ufficio o una commissione del quale non ho trovato traccia fra la documentazione della CET è quello per l'Ecumenismo: evidentemente i vescovi non ritenevano che questo fosse un tema così urgente o importante da necessitare che qualcuno se ne occupasse in modo specifico. La mancanza nasce certamente anche da una assenza di interpellanze sul tema da parte di Roma, dove pure esistevano il Segretariato per l'unità dei cristiani e, guardato forse con maggior diffidenza, il Segretariato per le attività ecumeniche di Maria Vingiani, formato da laici e solo accompagnato, ma non guidato, da consultori ecclesiastici. Del tema ecumenico si occupavano a livello regionale, quando necessario, la Commissione teologica, o la Commissione Sacerdotale; e in particolare un prete come Germano Pattaro, veneziano, che aveva seguito il cammino ecumenico in Italia fin dai suoi primi passi negli anni Cinquanta, o il presidente dell'Associazione nazionale teologi, don Luigi Sartori. Ma rimane il fatto che la CET non sentì l'esigenza di formare una commissione *ad hoc*.

Alcune commissioni erano più attive e altre lo erano meno; alcune necessitavano di un forte contributo da parte della CET mentre altre costavano poco perché magari autofinanziavano le proprie attività (ad esempio l'ufficio liturgico preparò il libro dei canti regionale e affrontò le spese contravvenute attraverso i proventi ottenuti dalla vendita del libro stesso).

Non so quindi se ragionare sulle voci di spesa della Conferenza abbia un senso decisivo per i nostri fini interpretativi. Tuttavia, mi pare che anche l'analisi del bilancio della CET, di come cioè i vescovi spendevano il denaro che avevano a disposizione, possa dirci qualcosa su quali fossero le loro priorità e le loro tendenze.

---

<sup>368</sup> Come bellunese, aveva spiegato durante il dibattito, e come ex-vicario generale della diocesi di Belluno-Feltre, era parte in causa nella questione e non poteva dunque essere obiettivo nel voto. Cfr. ASCET busta 1975.



Sia nell'anno pastorale 1972/73 che nel 1973/74 le voci di spesa più alte furono, nell'ordine, la Facoltà Teologica Interregionale di Milano (11 milioni) e il Tribunale Regionale del Veneto (quasi 8 milioni), seguiti dall'Istituto di Liturgia Pastorale Santa Giustina di Padova e dagli organismi regionali per la Pastorale del lavoro – che comprendevano anche l'Istituto Regionale per la Pastorale del Lavoro di Verona Saval (fra i 6 e i 7 milioni). Le altre voci di spesa si collocavano decisamente in un ordine diverso, molto inferiore; fra queste voci di spesa minori si nota significativamente, mi pare, dal 72/73 al 73/74, quasi il raddoppio dei fondi destinati alla Commissione per le Comunicazioni Sociali, segno che la CET, come vedremo nel dettaglio in seguito, aveva ben chiaro quale fosse la nuova frontiera dell'evangelizzazione. Negli anni 1977 e 1978 l'Istituto di Liturgia Pastorale di Padova era diventato la voce di spesa più pesante (12 milioni), seguita dal tribunale regionale (10 milioni). La Pastorale del mondo del lavoro si mostra un settore nel quale i vescovi triveneti investirono in modo costante negli anni Settanta, con una spesa di circa 6 milioni annui; l'investimento nella Commissione regionale comunicazioni sociali continuò a crescere fino a raggiungere i 3 milioni nel 1978.

Alcune iniziative delle singole diocesi valutate positivamente vennero inoltre conosciute e promosse in tutte le diocesi del triveneto grazie alla collaborazione dei vescovi. Secondo Franco Posocco, che non esplicita però le fonti documentarie che fanno da sostegno alla sua tesi, Luciani e Gargitter attraverso la condivisione di esperienze personali promossero la costituzione dei musei locali di arte sacra nel triveneto e avviarono le catalogazioni sistematiche dei beni culturali<sup>369</sup>. La rivista diocesana del patriarcato di Venezia testimonia l'attenzione di Luciani alla catalogazione degli arredi sacri delle varie parrocchie, probabilmente per far fronte all'eliminazione di molti oggetti in seguito ai cambiamenti liturgici. L'affermazione di Posocco andrebbe però valutata con riscontri documentari nelle varie diocesi trivenete.

Per concludere, qualche ultima considerazione sul funzionamento della CET.

Innanzitutto, i collaboratori e reponsabili regionali godevano della fiducia dei vescovi, ma è interessante notare come in alcuni casi le loro proposte fossero più ardite, più avanzate, meno prudenti di quanto avrebbero voluto gli ordinari: è il caso delle proposte del Segretariato per la Pastorale del lavoro e dell'attività dei teologi. Vedremo come i vescovi della CET manifestino un atteggiamento di piena fiducia per quanto riguarda il lavoro del primo, guidato da mons. Gottardi, appoggiando iniziative all'avanguardia - pur rimanendo diffidenti verso quelle più radicali, come i preti operai - e raccomandando solo ai singoli sacerdoti responsabili una certa prudenza personale nel confronto con le teorie marxiste e comuniste diffuse fra gli operai. Verso i teologi invece la

---

<sup>369</sup> Luciani istituì a Venezia il Museo diocesano d'arte sacra nel 1976, dotandolo anche di un regolamento (RDPV LXI(1976) pp. 571-575).

posizione dei vescovi sembra irrigidirsi maggiormente e a mons. Gargitter viene affidato non tanto il compito di guidare e accompagnare i teologi, quanto di controllarli<sup>370</sup>.

Un caso particolarmente esplicito è quello dell'inchiesta da fare in vista del Sinodo dei vescovi su *Evangelizzazione nel mondo contemporaneo*<sup>371</sup> cui abbiamo già accennato. Essendo il tempo a disposizione insufficiente per svolgere la rilevazione socio-religiosa voluta dalla CEI, i vescovi affidarono la consultazione alle singole diocesi e poi la sintesi regionale finale alla Pastorale del mondo del lavoro, che operò in questo caso in collaborazione con i teologi Sartori e Pattaro. I vescovi della CET si trovarono fra le mani una critica molto netta alla bozza nazionale, ritenuta carente da un punto di vista biblico-patristico, troppo giuridica, troppo poco pastorale e difficile nella forma. Se concordavano con le sue linee generali, tuttavia si sentivano a disagio di fronte a qualche passo ritenuto "mutuato da certe correnti dei cattolici del dissenso" o influenzato dal "verbalismo tanto in voga ai nostri giorni"<sup>372</sup>. Alla fine decisero di inviare a Roma la relazione così com'era, ma allegando una presa di distanza da alcuni passaggi troppo radicali.

In secondo luogo, la Conferenza mira sempre a prendere decisioni all'unanimità, in un processo di mediazione e compromesso nel caso di idee contrapposte; si usa infatti lo strumento del voto, ma normalmente non per prendere decisioni finali, bensì solo per un confronto preliminare, per rendere esplicite le tendenze interne. Di fronte a due possibili notificazioni preparate per una presa di posizione pubblica, ad esempio, come vedremo nel caso del referendum, si vota per vedere quale abbia la preferenza della maggior parte dei vescovi, ma poi si modifica e lima la notificazione scelta

---

<sup>370</sup> Nella riunione di Costabissara del 9-10 novembre 1972, nella quale si approvò il Regolamento della CET, per quanto riguarda l'art. 13 sulle commissioni della CET Luciani propose infatti che "qualche vescovo seguisse anche il gruppo dei Teologi Veneti, che si radunano ogni anno, quasi con intento preventivo: da parte dei teologi infatti sono stati manifestati scontento e sfiducia verso l'Episcopato Veneto, accusato di essere arroccato al passato". Luciani aggiunse che "lasciarli soli, senza un Vescovo accanto, non è opportuno". I vescovi, confermando tale scontento, scelsero mons. Gargitter e si interrogarono su come comunicare ai teologi tale decisione. Cfr. ASCET busta 1972(2).

<sup>371</sup> ASCET busta 1974(1).

<sup>372</sup> La sintesi regionale sostiene infatti, fra le altre cose, la necessità che la Chiesa accetti "con maggiore serenità e con nuovo stile operativo la realtà storica", e che interpreti in modo ampio il termine evangelizzazione (in modo da inglobare i concetti di liberazione, di promozione dell'uomo e del mondo, di testimonianza). Constata "un crescente riconoscimento della natura religiosa della Chiesa e un graduale superamento della sua identificazione con le strutture politiche". Gli operatori di pastorale del lavoro chiedono ai "cristiani il coraggio di staccarsi dalle strutture ingiuste di potere" e alla Chiesa "di farsi più libera da ogni collusione col potere politico ed economico", e di "assumere in pieno le istanze della condizione operaia e di tutte quelle persone che in qualche modo sono emarginate, sfruttate". Gli studenti chiedono invece "che la Chiesa badi di più all'essenziale e lasci forme strutturali e autoritarie, che creano ostacolo al Vangelo". La relazione guarda inoltre con ottica positiva alla secolarizzazione, che pare possa favorire la liberazione della Chiesa da molte supplenze e restituirla al suo compito primario. Riconosce che il problema del linguaggio da usare nella predicazione e nella liturgia è grave e urgente perché "per dare attualità al Vangelo non si può non tener conto dell'uomo a cui è rivolto e delle leggi della comunicazione". I lavoratori lamentano poi "la poca attenzione della Chiesa ai loro problemi, e avvertono inopportune collusioni politiche". Accusa inoltre il documento nazionale di guardare ai "segni dei tempi" con una certa diffidenza, anziché come grazia e di ritenere il Concilio "responsabile dei rischi sottostanti alle antinomie", presentando solo i limiti delle intuizioni apostoliche del Concilio Vaticano II. Apprezza il richiamo alla promozione umana, ma fa notare che non è chiarito e sviluppato il rapporto tra evangelizzazione e promozione dell'uomo, termini che, anzi, vengono quasi contrapposti. Si sbilancia apertamente per un cambiamento nella pastorale, verso gruppi molteplici e anche differenziati quali "gruppi di base", "gruppi di ambiente", "piccoli gruppi".

dalla maggioranza in modo da soddisfare anche le sensibilità della minoranza ed ottenere un appoggio di massima unanime. Solo in alcuni casi, nei quali il tempo è limitato o si prevede di ottenere facilmente un largo consenso, si stabilisce di procedere dopo aver ottenuto il voto favorevole dei due terzi della Conferenza<sup>373</sup>. La questione era disciplinata dal Regolamento approvato alla fine del 1972: affinché una decisione avesse carattere giuridicamente vincolante, doveva essere stata presa col parere favorevole di tutti i membri della Conferenza e poi venir promulgata per la propria diocesi da ciascun Ordinario; le decisioni prese a maggioranza di due terzi avevano carattere di obbligo morale o di convenienza pastorale per la regione; le decisioni prese a semplice maggioranza avevano solo carattere di raccomandazione<sup>374</sup>.

In terzo luogo, alle riunioni della Conferenza prendevano parte negli anni Sessanta solo i vescovi. Durante la riunione del 10-13 maggio 1971, su sollecitazione di una delegazione di laici dell'AC, si stabilì all'unanimità che ci sarebbero state riunioni nelle quali sarebbero stati invitati anche rappresentanti dei laici e del clero, e questa decisione pare innovativa e di grande apertura, poiché persegue la valorizzazione del laicato indicata dal Vaticano II. Ci aiuta però a capire come fosse difficile scardinare la mentalità gerarchica e discriminante dei vescovi nei riguardi dei laici una regola apparentemente insignificante che il segretario riporta nel verbale: la Conferenza pone come regola che la partecipazione dei vescovi alle riunioni aperte ai laici sia obbligatoria come nelle altre sessioni di lavoro. Il che rivela, quindi, la paura che le riunioni con i laici non venissero considerate importanti alla stregua di quelle per soli vescovi, e che quindi i vescovi tendessero a mancare agli appuntamenti misti.

Nella stessa riunione si propose la partecipazione su invito anche per i Superiori Maggiori delle Famiglie Religiose che operavano nel Triveneto; proposta regolamentata l'anno successivo attraverso l'approvazione del Regolamento della CET.

### *III.3.3 Una Conferenza strutturata e propositiva*

Se, come abbiamo visto, il patriarca Luciani venne criticato da più parti per la mancanza di una chiara linea pastorale per la diocesi di Venezia, forse sono invece molto più chiare le decisioni da lui operate per guidare la CET. In un lavoro così impegnativo, assieme a quello a livello di CEI, da lasciare probabilmente poco tempo da dedicare alla chiesa locale – tanto che nel 1975 Luciani

---

<sup>373</sup> E' il caso della pubblicazione del documento regionale "I presbiteri nella pastorale del mondo del lavoro", frutto della consultazione regionale voluta dalla CEI in vista del Sinodo dei Vescovi, nel 1971, sul documento *De Sacerdotio Ministeriali. Lineamenta argumentorum de quibus disceptabitur in secundo coetu generali (Ad usum Conferentiarum Episcopaliū)*. Presidente e segretario della CET fanno inviare il documento ai singoli vescovi comunicando che verrà reso di pubblica ragione come documento dei vescovi delle Tre Venezie alle loro comunità se due terzi dei membri della Conferenza esprimeranno voto favorevole. (cfr. ASCET busta 1971(1), fascicolo 10-13 maggio 1971).

<sup>374</sup> Cfr. Regolamento, ASCET, busta 1972(2).

motivò la rinuncia alla riconferma come vicepresidente della CEI proprio con la necessità di avere maggior tempo da dedicare alla diocesi marciiana.

Quali furono queste linee operative seguite da Luciani? Quali obiettivi perseguivano?

In primo luogo, il presule bellunese continuò, completò e portò a termine negli anni Settanta la strutturazione della CET, sulla base di un lavoro che era già stato in alcuni casi cominciato e impostato dal card. Urbani. Puntò quindi a dare una struttura stabile ed efficiente all'organismo regionale, sulla scia di uno stile di lavoro che era stato inaugurato dal predecessore. Nell'omelia tenuta in basilica di S. Marco il 17 settembre 1970, per il primo anniversario della morte di Urbani, Luciani in un discorso infarcito di ricordi personali sulla "dolcissima anima" del predecessore racconta che Urbani sentiva nella CET "una vera famiglia e poteva muoversi spigliato, affidare compiti, proporre iniziative e... far lavorare". Luciani gli aveva infatti chiesto se non gli sembrasse di fare dei vescovi veneti degli "stakanovisti", dal momento che li faceva rimanere in adunanza per tre giornate di seguito dalle nove del mattino alle tredici e poi dalle quindici alle diciannove, senza tener conto che molti di loro erano settanta-ottantenni e che tutti dovevano poi, in giornata, trovare il tempo da dedicare alla celebrazione della messa e alle preghiere sia comuni che personali<sup>375</sup>.

Questo stile di lavoro inaugurato da Urbani non era cambiato sotto la presidenza Luciani.

Il 1972-73, anno dell'approvazione del nuovo Regolamento della CET, pare decisivo in quest'opera organizzativa strutturale.

Così come per quanto riguardava la CEI si era trattato di stabilire uno Statuto giuridico tale da non ledere la libertà e il diritto di iniziativa dei singoli vescovi nelle loro diocesi<sup>376</sup>, Luciani ebbe la stessa attenzione nella stesura del regolamento della CET. Era stato Urbani presidente della CEI ad annunciare alla prima assemblea generale CEI del postconcilio, nel giugno del 1966, che tutte le conferenze regionali avrebbero avuto un regolamento e ad avviare quindi i lavori per raggiungere l'obiettivo, facendo esaminare all'assemblea uno schema di Regolamento regionale<sup>377</sup>. La CET approvò il proprio regolamento, basato sul Regolamento delle conferenze Regionali licenziato dalla CEI nel 1968, alla riunione di Costabissara del 9-10 novembre 1972, per un anno, *ad experimentum*; scopo del Regolamento, "soprattutto dare un ordinato svolgimento alle riunioni ordinarie dell'assemblea dei Vescovi della Regione, studiandone la preparazione, regolando la discussione e precisando la portata giuridica delle deliberazioni che vengono prese nei singoli casi<sup>378</sup>". Il

---

<sup>375</sup> Cfr. RDPV ottobre 1970, pp. 442-444.

<sup>376</sup> Sportelli 1994, p. 178.

<sup>377</sup> Cfr. Sportelli 1994, p. 237 e 244.

<sup>378</sup> Così recita il verbale della riunione di approvazione. Oltre a stabilire chi partecipa alle riunioni, come si eleggono le cariche ecc., il Regolamento composto da 15 articoli stabilisce anche in maniera molto dettagliata chi dirige l'assemblea, come venga elaborato l'odg, con quante settimane di anticipo vadano inviate le proposte di Odg, con quanti giorni di anticipo vadano inviati l'odg e gli allegati ai vescovi (almeno dieci giorni prima, in modo che i vescovi possano conferire con i competenti organismi diocesani); stabilisce inoltre che chi relaziona su un argomento prepari

Regolamento evidenzia il legame fra la Conferenza regionale e la CEI, stabilendo che i vari settori di attività e le commissioni vengano pensati “in corrispondenza dei più importanti settori per i quali sono costituite le Commissioni della Conferenza Episcopale Italiana”.

Il nuovo passo è marcato a livello archivistico dal fatto che dal 1973 in poi i documenti sono stampati su carta intestata CET. Con il nuovo Regolamento le procedure interne divennero più funzionali e snelle. Solo per fare un esempio, quando nel dicembre 1973 il vescovo di Verona Carraro propose mons. Ottorino Vicentini a giudice del Tribunale Regionale del Veneto, in base all'art. 7 del Regolamento si poté procedere alla consultazione per iscritto dei vescovi senza attendere la riunione di febbraio della Conferenza<sup>379</sup>.

Dopo aver approvato il Regolamento della Conferenza i vescovi lavorarono a pieno ritmo per redarre e approvare statuti e regolamenti di ogni commissione.

Nel 1973 venne approvato per tre anni *ad experimentum* il Regolamento per il Tribunale Regionale del Veneto. Sempre nel 1973 la Conferenza lavorò anche alle Bozze di regolamento delle Commissioni Presbiterali regionali, mentre a livello nazionale veniva approvato il Regolamento della Commissione Presbiterale Italiana<sup>380</sup>; il Regolamento delle Commissioni Presbiterali regionali venne approvato poi nella riunione del 12 dicembre 1973 per un triennio *ad experimentum*.

Nel 1973 la Commissione Liturgica Triveneta, attiva fin dal 1966, dopo aver presentato il resoconto della vendita della prima edizione del *Libro dei canti liturgici per il Triveneto* edito nel 1969, ne progettò la riedizione, avendo incontrato il favore del pubblico non solo all'interno del Triveneto; sempre nel 1973 portò anche a termine la prima edizione del *Libro di Preghiera e di Canto*.

Nel 1966 il Consiglio di Presidenza della CEI aveva approvato e diffuso la normativa “Ordinamento degli Uffici Diocesani dello Spettacolo” proposta l'anno prima dalla Commissione Episcopale per le Comunicazioni Sociali. Sotto la presidenza Luciani le diocesi del Triveneto si impegnarono a istituire un Ufficio per le Comunicazioni Sociali in ogni diocesi e concordarono il rapporto fra questi Uffici Diocesani e la già esistente ACEC (Associazione Cattolica Esercenti Cinema), oltre

---

una nota da distribuire a tutta l'assemblea e chiede che ogni intervento sia pertinente all'oggetto di discussione e breve (salvo casi di vera urgenza, nessun argomento potrà essere presentato se non debitamente preparato, neppure dalla Presidenza). Il Regolamento stabilisce infine le modalità di voto e le strategie per evitare di appesantire i lavori delle riunioni ordinarie, suggerendo ad esempio di sentire i pareri dei vescovi in anticipo, per iscritto. I vescovi emeriti verranno sempre invitati alle riunioni della Conferenza, ma avranno solo voto consultivo. Lo statuto della CET venne scritto e approvato sotto la presidenza di Marco Cè vent'anni dopo, nel 1994, quando la Regione ecclesiastica Triveneta assunse personalità giuridica, canonica, pubblica (decreto 31/93 a norma del can. 433 del Codice di diritto canonico) diventando un ente ecclesiastico civilmente riconosciuto; la CET è ora dunque, giuridicamente, l'insieme dei vescovi che governa sulla Regione ecclesiastica Triveneta. Cfr. ASCET busta 1972(2).

<sup>379</sup> Risposero 15 vescovi sui 20 di cui era composta in quel momento la Conferenza e la nomina venne approvata (cfr. ASCET, busta 1973, fascicolo *Richiesta per la nomina a Giudice Reg. di mons. Ottorino Vicentini - Verona*)

<sup>380</sup> In base al quale ogni Commissione Presbiterale regionale doveva designare due rappresentanti per la Commissione Presbiterale nazionale.

che nominare un incaricato regionale per la pastorale con i mezzi di comunicazione sociale<sup>381</sup>. Il 21 maggio 1974 venne approvato il Regolamento provvisorio della Commissione Regionale per la Pastorale delle Comunicazioni Sociali.

Il 29 ottobre dello stesso anno, dopo che mons. Castellano l'aveva preso in visione, venne approvato il Regolamento della Commissione Regionale per il Clero, "organismo permanente di responsabile partecipazione dei presbiteri al ministero episcopale dei vescovi"<sup>382</sup>.

Sotto la presidenza Luciani, in ottemperanza a un invito fatto il 5 dicembre 1969 dal Consiglio di Presidenza della CEI, gli Uffici missionari delle diocesi del Triveneto lavorarono per istituire in ogni diocesi il Centro missionario diocesano "quale organismo post conciliare per la promozione di una pastorale missionaria unitaria" e per definire in modo chiaro i rapporti tra Caritas diocesana e Centro missionario diocesano; e nominarono un Delegato Episcopale regionale per la Pastorale Missionaria<sup>383</sup>.

Si cercò un coordinamento e una cooperazione a livello regionale anche per la formazione del clero, in un settore – quello del seminario – che normalmente ogni diocesi custodisce gelosamente in modo esclusivo<sup>384</sup>. Nel 1975 infatti, stimolati da mons. Carraro presidente della Commissione Triveneta per i Seminari e da un breve resoconto sulle attività comunitarie degli educatori dei seminari del Triveneto nell'anno 1973-74, i vescovi triveneti svilupparono la proposta per una "Federazione dei Seminari diocesani del Triveneto"<sup>385</sup>.

Due fiori all'occhiello dell'opera dei vescovi triveneti per formare i propri operatori pastorali - di solito preti e religiosi, in pochi casi religiose, in pochissimi casi laici - furono l'Istituto Triveneto di Pastorale del mondo del lavoro, con sede a Verona - Saval<sup>386</sup>, e il Biennio Esperti in Pastorale Catechistica ospitato nella stessa sede all'inizio e poi a Pordenone. Il primo, di cui parleremo diffusamente in seguito, era nato nel 1968 all'interno delle iniziative dell'attivissimo Segretariato Triveneto per la pastorale del mondo del lavoro e offriva corsi biennali di specializzazione. Si collegava all'opera delle Commissioni Diocesane per la pastorale del mondo del lavoro, introdotte

---

<sup>381</sup> Cfr. lettera di protesta di mons. Pignatiello presidente nazionale dell'ACEC di fronte a un articolo di don Gianni Salmaso, responsabile dell'Ufficio Diocesano per le Comunicazioni Sociali di Padova, Marzo 1973. ASCET, busta 1973.

<sup>382</sup> Cfr. ASCET busta 1974(2) e 1974(3).

<sup>383</sup> Cfr. ASCET busta 1974(3).

<sup>384</sup> Già nel 1970, ad esempio, i rettori dei seminari del Triveneto avevano elaborato e ottenuto l'approvazione dei vescovi per le loro *Riflessioni sulle vacanze dei chierici* (RDPV giugno 1970, pp. 338-340). Nelle riflessioni, fra le altre cose, si esprimeva la consapevolezza che le vacanze comunitarie non erano più "conformi alle sensibilità dei tempi" e si era giunti quindi alla decisione di permettere rientri in famiglia estivi più prolungati e, in essi, anche esperienze lavorative, magari controllate dai superiori, fatte in gruppo, e che comunque non limitassero l'esperienza della vita familiare e della vita di parrocchia.

<sup>385</sup> Cfr. ASCET busta 1975.

<sup>386</sup> L'esperienza era sicuramente conosciuta anche da Paolo VI dal momento che nel 1972 tenne un "discorso alle religiose addette all'apostolato fra le lavoratrici, alunne della Scuola di formazione socio-pastorale di Verona" (RDPV 1972, pp. 617-618).

in qualche diocesi triveneta già nel 1969. Negli anni Settanta le Commissioni vennero istituite in ogni diocesi, si diede uno Statuto all'Istituto di Verona – Saval<sup>387</sup> e già dal 1971 si avviarono e sperimentarono in tutta la regione i “gruppi sacerdotali” proposti dalla CEI.

L'offerta formativa del Biennio per Esperti in Pastorale Catechistica era iniziato invece nell'anno accademico 1973-74 in seguito alle riflessioni nazionali e sinodali dei primi anni Settanta sull'urgenza dell'evangelizzazione, e offriva due specializzazioni, una nel settore della pastorale parrocchiale e una in quello dell'insegnamento della religione nelle scuole medie inferiori e superiori<sup>388</sup>. Nel 1975 la CEI chiese anche che si designasse un incaricato regionale nella Consulta Nazionale per la Pastorale Scolastica della CEI.

Nel 1978 si concluse un lungo *iter* iniziato da Luciani nel 1974 per quanto riguarda un terzo istituto di formazione presente nel Triveneto, l'Istituto di Liturgia Pastorale dell'Abbazia di Santa Giustina a Padova. I vescovi del Triveneto avevano chiesto alla S. Congregazione per l'Educazione Cattolica che l'Istituto fosse eretto a sede autonoma del Pontificio Ateneo di S. Anselmo di Roma. Il dicastero aveva risposto il 17 luglio 1974 dicendo di non essere contrario in linea di massima a prendere in considerazione la cosa, ma che la sede padovana sarebbe verosimilmente dovuta essere sezione distaccata, non autonoma, per non danneggiare il Pontificio Ateneo Anselmiano. Nella riunione del 12 maggio 1978 Luciani poté comunicare ai Vescovi triveneti che la Santa Sede aveva incorporato l'Istituto patavino al Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo con il diritto di concedere il titolo accademico della “licenza<sup>389</sup>”.

Non so se il presidente della CET volesse consapevolmente, con il proprio lavoro a livello regionale, influire anche sulla vita nazionale. Certamente però molte iniziative del Triveneto furono riprodotte in altre regioni, o a livello nazionale, e la CET degli anni Settanta si presenta quindi come una Conferenza matura, che si fa propositiva anche nei confronti della realtà esterna ad essa.

Abbiamo già detto che l'edizione del Libro dei Canti Liturgici per il Triveneto pubblicato nel 1969 aveva *incontrato il favore del pubblico anche fuori dai confini del triveneto*. Abbiamo anche già parlato della proposta “La porzione dei fratelli” fatta da Luciani a nome dei vescovi Triveneti non a livello nazionale, ma in campo internazionale durante il Sinodo del 1971.

Abbiamo già parlato anche del corso di aggiornamento teologico del 1976 per i vescovi del Triveneto, che più volte si erano detti e sentiti impreparati di fronte alle nuove sfide pastorali e alle nuove tendenze della teologia. L'iniziativa, che era nata da una proposta del Consiglio Permanente CEI del maggio 1974, incontrò il plauso della Congregazione per i Vescovi e il Consiglio

---

<sup>387</sup> Il 3 marzo 1972, cfr. ADT Fondo Gottardi, fascicolo CET.

<sup>388</sup> Cfr. ASCET busta 1975.

<sup>389</sup> Cfr. ASCET, busta 1975 e busta 1978.

Permanente CEI del settembre 1977 si propose di organizzare un corso di aggiornamento teologico per vescovi a livello nazionale<sup>390</sup>.

Possiamo però soffermarci anche su altri esempi.

In primo luogo, la CEI riunita in sessione straordinaria nel settembre 1969 fece propria la *Dichiarazione sul Matrimonio* che era stata predisposta e resa pubblica dopo un incontro congiunto dalle Conferenze episcopali Triveneta, Lombarda e Piemontese nell'agosto 1969. La CEI pubblicò infatti il proprio *Documento Pastorale dell'Episcopato Italiano "Matrimonio e Famiglia oggi in Italia"* aggiungendo in calce che i Vescovi avevano deliberato all'unanimità, durante l'Assemblea Generale straordinaria, di fare propria la *Dichiarazione* già predisposta e approvata dalle Conferenze Episcopali della Lombardia, del Piemonte e del Triveneto. La *Dichiarazione*, che contiene già le considerazioni principali sulle quali si batteranno i vescovi italiani negli anni successivi (rottura unilaterale del patto concordatario, ricorso legittimo al referendum, necessità di una riforma del diritto di famiglia) doveva quindi essere considerata parte integrante del documento pastorale "*Matrimonio e Famiglia oggi in Italia*"<sup>391</sup>.

In secondo luogo, la Conferenza episcopale Triveneta, assieme alle Conferenze Lombarda e Piemontese, stimolò il Sinodo dei Vescovi del 1971 a riflettere anche sull'obiezione di coscienza, problema che appariva loro "di urgenza crescente" e che, solo per il fatto di essere sollevato, pare affrontato dai vescovi dell'Italia settentrionale in un'ottica diversa rispetto a quella dei cappellani militari di pochi anni prima<sup>392</sup>.

In terzo luogo, le osservazioni svolte dai vescovi del Triveneto sulle bozze dei documenti nazionali influirono così tanto sui documenti finali che è possibile ritrovare passaggi delle osservazioni regionali riportati perfino letteralmente nei documenti nazionali finali. Non è possibile in questa sede un'analisi puntuale delle varie ricorrenze, ma porto un solo esempio, di facile individuazione, che mi pare eloquente: la riflessione sulla necessità del passaggio da una pastorale di "sacramentalizzazione" a una pastorale di "evangelizzazione" presente nella *Sintesi regionale* delle

---

<sup>390</sup> Cfr. ASCET busta 1977(2).

<sup>391</sup> Va notato che la *Dichiarazione*, rispetto al Documento della Cei, è più diretta e meno diplomatica e, essendo più sintetica, va subito al nocciolo dei problemi, prefigurando già in qualche modo il ricorso ad un eventuale referendum ("I Vescovi ritengono che, in uno Stato democratico, come quello italiano, [...] non si possa in ogni caso modificare la struttura fondamentale della famiglia stessa senza aver direttamente accertato il pensiero e la volontà della maggioranza del popolo") e denunciando la violazione del Concordato nel caso in cui il Parlamento approvi la legge sul divorzio ("Tutto ciò prescindendo dalla immodificabilità, per unilaterale iniziativa, dello Stato Italiano, della situazione disciplinata dall'articolo 34 del Concordato"). La *Dichiarazione* ritiene infine "inderogabile anche in Italia una riforma del diritto di famiglia e, di conseguenza, una rinnovata e moderna politica familiare" (RDPV novembre-dicembre 1969, pp. 772-792).

<sup>392</sup> Cfr. ASCET, busta 1971(1), libretto *De Iustitia in Mundo. Lineamenta argomentorum de quibus disceptabitur in secundo coetu generali*. La riflessione in CET era stata stimolata da una lettera che i gruppi veronesi Movimento Laici per l'America Latina e Lega per l'obiezione di coscienza e il Gruppo Valpolicella avevano inviato ai vescovi e ai Consigli presbiterali del Triveneto, ricordando i casi dei tre giovani cattolici – di cui due veneti –, del giovane valdese e dei venti Testimoni di Geova rinchiusi in carcere perché obiettori di coscienza.



*Osservazioni sul documento pre-sinodale “L’Evangelizzazione nel mondo contemporaneo”* del 1974 si ritrova, così come esposta dai vescovi del Triveneto, nel documento finale di preparazione al Sinodo.

In quarto luogo, l’esperienza veneta dell’elaborazione del Regolamento della Conferenza regionale venne presa ad esempio: il 26 novembre 1974 Mons. Luigi Carli, essendo stato incaricato dalla Conferenza Episcopale Laziale di stendere una bozza di Regolamento per tale Conferenza, chiese a Bortignon copia del Regolamento Triveneto “per conoscere l’esperienza già collaudata di conferenze più anziane<sup>393</sup>”.

In quinto luogo, la pastorale del lavoro. In Italia la CEI aprì un nuovo periodo di sviluppo della pastorale del lavoro nel 1971, quando istituì i Gruppi sacerdotali diocesani, regionali e nazionali<sup>394</sup>. Il Gruppo del Triveneto nacque subito attraverso la trasformazione di ciò che già esisteva, cioè il Segretariato per la Pastorale del mondo del lavoro, e che ne era stato in qualche modo l’anticipazione. La pastorale del lavoro nazionale inoltre prese spunto spesso da iniziative già sorte e consolidate nel Triveneto: nell’estate del 1973, ad esempio, il Gruppo Sacerdotale nazionale propose una *Scuola nazionale di pastorale del lavoro* della durata di 10 giorni e due *Corsi di pastorale del lavoro* di pochi giorni l’uno per i seminaristi: erano entrambe esperienze già attuate in Triveneto, dove oltretutto c’era un Istituto permanente vero e proprio, quello di Verona Saval, per la pastorale del lavoro. Nella prima metà degli anni Settanta i responsabili triveneti vennero invitati a parlare della loro attività e delle loro esperienze in altre diocesi e a convegni di carattere regionale e nazionale, come il *Convegno Nazionale di Pastorale del Lavoro dei Missionari Italiani in Germania* che si tenne a Brescia dal 7 all’11 maggio<sup>395</sup>.

In sesto luogo, il 10 febbraio 1975 Luciani comunicò con soddisfazione ai vescovi del Triveneto che la CEI, in vista delle celebrazioni per l’Anno Internazionale della Donna, riteneva “molto valida” l’iniziativa della Fondazione Rezzara di Vicenza di organizzare un incontro di studio sui problemi e sul ruolo della donna in seno alla Chiesa e alla società<sup>396</sup>.

In conclusione, dunque, penso si possa sostenere a ragion veduta che la presidenza Luciani ha guidato a maturità una delle Conferenze episcopali regionali protagoniste della vita ecclesiale nazionale degli anni Settanta.

---

<sup>393</sup> Cfr. ASCET, busta 1972(2).

<sup>394</sup> Sportelli 1994 pp. 284-285.

<sup>395</sup> Cfr. ASCET busta 1973.

<sup>396</sup> Cfr. ASCET busta 1975.

### III.3.4 La pastorale per il mondo del lavoro

La pastorale per il mondo del lavoro si presentava come un settore decisamente delicato nel post-concilio. La Chiesa, che aveva cominciato con la *Mission de France* negli anni '50 a rendersi conto di non avere strade collaudate per arrivare ai lavoratori e in particolare agli operai, inizialmente in qualche modo evitò di interrogarsi sulla questione. Il Concilio però ribaltò la prospettiva, indicando nel mondo operaio uno dei destinatari privilegiati della pastorale e delle attività di evangelizzazione; il 1968 poi rese evidente – se ce n'era bisogno - la distanza che si era creata fra le masse operaie e le istituzioni, prima fra tutte la chiesa.

Il mondo ecclesiale quindi, forse in ritardo, cominciò ad interrogarsi su come operare nel settore. Lo fece scontando il fatto di essere poco credibile agli occhi delle masse operaie, perchè accusato di essere tradizionalmente schierato con i poteri forti, di sostenere il capitalismo e di difendere lo *status quo*. Ma il problema non fu solo la diffidenza con la quale la pastorale per il mondo del lavoro veniva guardata dal mondo laico e dagli operai, cioè dal suo esterno. Il problema fu anche lo sguardo diffidente interno che parte del corpo della chiesa riservava agli operatori che si avvicinavano al mondo dei lavoratori e in particolare alla realtà industriale.

L'analisi di come si mossero i vescovi del Triveneto di fronte a questa problematica non è dunque semplice; è resa inoltre più complessa da una realtà economica e lavorativa che era molto differenziata sul territorio: non solo la montagna viveva di attività lavorative molto diverse dalla pianura e dalle città, ma, ad esempio, la realtà operaia e industriale trentina era decisamente diversa da quella di Mestre e Porto Marghera. Inoltre, scelte che all'osservatore di oggi sembrano contingenti e circoscritte, come ad esempio quella riguardante la riduzione delle feste infrasettimanali<sup>397</sup>, avevano in realtà negli anni Settanta pregnanza ideologica o venivano interpretate come tali: non è sempre facile quindi cogliere le implicazioni profonde delle decisioni dei vescovi.

---

<sup>397</sup> Nella prima metà degli anni Settanta la S. Sede interpellò le Conferenze episcopali regionali in merito al progetto del Governo di ridurre le feste infrasettimanali. I vescovi triveneti, proprio per timore che la classe operaia interpretasse il cambiamento come mossa capitalista, erano propensi a non abolirle, ma si espressero con equilibrio e cautela vista la disponibilità all'abolizione espressa dalla Santa Sede ("I vescovi della Regione Triveneta con parere unanime ritengono che una riduzione delle feste di precetto non sia pastoralmente opportuna: essa sarebbe contro la sensibilità religiosa e le aspettative della buona popolazione e potrebbe essere motivo di forti critiche da parte della classe operaia. Soltanto nel caso che il Governo italiano insista per una riduzione delle feste di precetto previste nell'art. 11 [...] a malincuore e proprio in caso di necessità si potrebbe aderire alla richiesta di soppressione della festa dei ss. Pietro e Paolo" cfr. ASCET busta 1972). Le masse lavoratrici sentirono il problema come sostanzialmente antioperaio, perchè si inseriva in un dibattito nel quale si scontravano gli interessi della produzione con quelli dei lavoratori e in un periodo storico nel quale gli industriali chiedevano maggior potere nel gestire i ritmi settimanali di produzione, l'introduzione dei turni di notte, l'eliminazione dei tre giorni pagati per malattia. Pronunciarsi quindi sull'argomento non era solo questione di regolare i rapporti Chiesa-Stato.

Il Segretariato per la pastorale del lavoro del Triveneto si mosse in anticipo rispetto ad altre realtà regionali, cogliendo le istanze che venivano da aree industriali velocemente sviluppatesi e offrendo una propria risposta a richieste e aspettative che la chiesa nazionale sentiva, esprimeva<sup>398</sup>, ma di fronte alle quali negli anni Sessanta sembrava non sapere come muoversi e non essersi ancora organizzata: una proposta organica di pastorale del lavoro a livello nazionale venne avviata in realtà solo nel 1971, con il venir meno della fiducia alle ACLI, mentre in Veneto esisteva il Segretariato per la pastorale del lavoro già dal 1965. Questa esperienza veneta negli anni Settanta venne presa a modello per la pastorale del lavoro nazionale e i protagonisti triveneti di allora ricordano di essere stati mandati in varie diocesi d'Italia a illustrare il proprio progetto<sup>399</sup>.

La sfida che il Segretariato si trovò ad affrontare fu l'operare una sintesi fra diversi approcci pastorali: quello dei cappellani del lavoro dell'ONARMO (Opera Nazionale per l'Assistenza Religiosa e Morale degli Operai), tradizionale e ormai desueto<sup>400</sup>, e quello innovativo, ma per la chiesa troppo radicale e rischioso, dei preti operai e delle ACLI della scelta socialista. In questo tentativo di tenere insieme le due anime e le due esperienze, il Segretariato mi pare aver avuto maggiore simpatia per i preti operai nella sua componente trentina, e un approccio più tradizionale, anche se più avanzato di quello dei cappellani al lavoro, nella sua componente veneziana e veronese. La pastorale del lavoro triveneta cercò insomma una propria via, una "terza" via, mediana, se vogliamo "montiniana": un difficile equilibrio nel tentativo di raggiungere gli operai senza superare i limiti posti dall'obbedienza al Magistero. Questa scelta, pur essendo un tentativo di mediazione, o proprio per questo, in una realtà fortemente ideologizzata come gli anni Settanta causò anch'essa fratture e lacerazioni, soprattutto con i preti operai, vissute in maniera forte anche a livello personale<sup>401</sup>.

Va evidenziato che i sacerdoti responsabili della pastorale del lavoro regionale (sto pensando a uomini come Michele Paglialunga, direttore dell'Istituto di Verona-Saval, Luigi Stecca segretario

---

<sup>398</sup> E' rimasto famoso nella storia il discorso pronunciato a Taranto da Paolo VI davanti agli operai dell'Italsider, nel 1969, nel quale il papa si scusava della netta separazione che si era venuta creando fra Chiesa e mondo operaio; nel comunicato finale dell'assemblea CEI dell'aprile 1969 i vescovi auspicarono una "rinnovata e organica pastorale del lavoro in Italia", cfr. Sportelli 1994 p. 274.

<sup>399</sup> Cfr. ad esempio intervista a Luigi Stecca, pp. 251-252.

<sup>400</sup> Nel '72 in Italia i cappellani dell'ONARMO erano circa 450; 2/3 visitavano settimanalmente o quindicinalmente le loro fabbriche, ma offrendo solo assistenza morale e religiosa, senza entrare nel campo sindacale o sociale. L'esperienza dell'ONARMO venne messa in discussione già sul finire degli anni Sessanta da gruppi ecclesiali impegnati nel mondo del lavoro, ma non dalla gerarchia, tanto che i cappellani del lavoro, nel discorso che Paolo VI tenne agli incaricati della pastorale del lavoro in Italia il 4 dicembre 1971, ritennero di trovare la preferenza del papa per il loro servizio al mondo del lavoro. I cappellani dell'ONARMO erano accusati da preti operai e operatori della pastorale del lavoro di essere troppo spesso a servizio della logica dell'azienda e usati per "tener buoni gli operai". Spinti dalle suggestioni della nuova pastorale del lavoro cercarono di aggiornarsi, costruendosi un ruolo più vicino all'operaio, valorizzando maggiormente i laici e passando da una pastorale difensiva e settoriale a una pastorale più accogliente e organica, in collaborazione con gli altri organi diocesani. Cfr. G. Grosselli, *Un servizio ecclesiale alla classe operaia. Revisione di metodi nel movimento dei "cappellani al lavoro"*, «Settimana del Clero», 21 maggio 1972, n. 21.

<sup>401</sup> Si veda la testimonianza di Luigi Stecca in *Appendice*.

della Commissione regionale per la pastorale del lavoro e del Gruppo sacerdotale triveneto – oltre che della Commissione diocesana veneziana –, Giuseppe Grosselli direttore della Commissione diocesana trentina e responsabile dell'Ufficio stampa della pastorale del lavoro triveneta) provenivano da esperienze precedenti come assistenti delle ACLI; e vennero guidati dal 1971, per scelta dei vescovi triveneti, da mons. Gottardi, che a Trento, in una realtà industriale nella quale forse i rapporti fra datori di lavoro e lavoratori erano basati ancora su dinamiche tradizionali<sup>402</sup>, era riuscito a proporre una pastorale del lavoro innovativa, che inglobò senza grandi strappi anche i preti operai<sup>403</sup>. Il materiale d'archivio testimonia la stretta collaborazione<sup>404</sup> fra l'arcivescovo Gottardi, i vescovi della CET, gli operatori di pastorale del lavoro triveneti, e mons. Alfredo Ancel, figlio della spiritualità del Prado, prete operaio nella *Mission Ouvrière* francese e poi vescovo-operaio, autore fra le altre cose, nella seconda metà degli anni Settanta, del volume dall'audace titolo *Per una lettura cristiana della lotta di classe* (Queriniana 1977)<sup>405</sup>. E' tracciabile anche il rapporto di stima e collaborazione con mons. Bartolomeo Santo Quadri, delegato della CEI per la Pastorale del mondo del lavoro all'interno della Commissione laicato, uno dei primi vescovi italiani

---

<sup>402</sup> Si veda la testimonianza di Giuseppe Grosselli in *Appendice*; cfr. anche Gianni Zotta, *Le fabbriche di Trento. Sei storie*. Vita Trentina Editrice, Trento 2006.

<sup>403</sup> Sulla pastorale del mondo del lavoro realizzata da Gottardi a Trento si vedano l'intervista a Giuseppe Grosselli in *Appendice*, l'archivio personale di Giuseppe Grosselli, in ADT il Fondo Gottardi (in particolare fascicolo CET) e il Fondo Grosselli (gli ultimi due fondi sono utili anche per ricostruire la storia regionale in quanto contengono i verbali delle riunioni della Commissione triveneta di pastorale del lavoro). L'arcivescovo di Trento aveva pubblicato già nel 1970 una lettera alla diocesi per la quaresima intitolata "Per l'animazione cristiana del mondo del lavoro" e nello stesso periodo la Commissione diocesana trentina aveva licenziato il documento "Per una pastorale del mondo del lavoro nella diocesi di Trento". L'anno successivo la lettera per la quaresima aveva sempre avuto il mondo del lavoro come attenzione primaria ("Per un nuovo servizio pastorale al mondo del lavoro nel Trentino") e si era realizzata la prima giornata di studio per il clero diocesano sulla pastorale del lavoro. I documenti d'archivio mostrano un'intensa attività della pastorale del lavoro trentina, che si muoveva non solo nel settore industriale, ma anche con interventi indirizzati al mondo rurale, al settore turistico, alle collaboratrici famigliari (per le quali si inventò il termine "colf" proprio durante un convegno trentino). Nel 1971 la diocesi di Trento fu la prima a muoversi in base alle indicazioni della CEI e a costituire il Gruppo sacerdotale, mentre nelle altre diocesi si era "in stato di attesa o in fase di ricerca, con una prevalente volontà" di "andare adagio per non buttarsi in avventure che non si sa dove vadano a finire" o di "star a guardare cosa fanno gli altri" (verbale incontro Pastorale del lavoro del 2 settembre 1971). Dopo un seminario di studio organizzato dalle ACLI trentine dal 31 maggio al 2 giugno 1975, Gottardi commentò le critiche fatte da alcuni membri della Curia trentina dicendo: "Non vorrei che qualcuno avesse paura di perdere qualcosa, se le cose cambiano" (cfr. Appunto a mano in calce all'articolo G. Grosselli, *I cattolici studiano la loro storia*, «Vita trentina» 7 giugno 1975, archivio personale Grosselli). Tuttavia, anche Gottardi a metà degli anni Settanta sembrò diventare maggiormente prudente di fronte alla radicalizzazione dello scontro sociale e politico: la lettera dell'arcivescovo ai lavoratori in occasione dell'Anno Santo (1975) si intitola, mi pare significativamente per il riferimento all'obbedienza, "Forti e obbedienti nella fede"; in questo senso va anche il consiglio di Gottardi a Grosselli nel 1977 di non pubblicare più il foglio di collegamento diocesano della pastorale del mondo del lavoro, basato sulla constatazione prudente che *verba vola, scripta manent* (cfr. Intervista a Grosselli in *Appendice*).

<sup>404</sup> Ad esempio, mons. Carraro scrisse la presentazione per il volume di Ancel *A servizio dei sacerdoti: il Prado*, Firenze: Scuola Tipografica Madonnina del Grappa 1966. La Curia di Trento nel 1971 e nel 1973 pubblicò sui suoi Quaderni di Attualità Pastorale le riflessioni di Ancel (*Per introdurre a uno studio della LIBERAZIONE DELL'UOMO* nel 7/1971, *Evangelizzazione e liberazione (per l'apostolato tra i lavoratori)* nel 14/1973).

<sup>405</sup> Altri testi citati dagli operatori di pastorale del lavoro triveneti sono per esempio A. Ancel, *Povertà della Chiesa del 2000* (Milano: Ancora 1974, un testo che ricorda *Le cinque piaghe della Chiesa* di Rosmini), A. Bieler, *Une politique de l'esperance* (Paris 1970), Pagani, *Preti e lavoratori in dialogo* (Milano: Ancora 1971), e Bultmann, *La terza chiesa alle porte* (Alba: Paoline 1974). Cfr. Giuseppe Grosselli, *Prete e popolo: molti ponti rotti*, «Presbyteri», 4(1977), pp. 244-261).

a volere nella sua diocesi, a Pinerolo, un Ufficio per i problemi sociali e il lavoro<sup>406</sup>; e con Fernando Charrier, Assistente nazionale della gioventù delle ACLI fino al 1969, dal 1971 Segretario del Gruppo Sacerdotale per la Pastorale del Lavoro della CEI e responsabile dal 1975 dell'Ufficio Nazionale della CEI per la Pastorale Sociale e il Lavoro, oltre che Segretario della Commissione Italiana di *Giustizia e Pace*. Il Segretariato salutò inoltre in maniera entusiastica il convegno nazionale del '76 su *Evangelizzazione e promozione umana* e i suoi risultati.

A livello triveneto la composizione delle diverse anime della pastorale del lavoro fu per Gottardi, come vedremo, un po' più difficile<sup>407</sup>, vista anche la rottura che si era creata a livello diocesano veneziano nei confronti dei preti operai; la difficoltà nasceva probabilmente anche dall'incapacità - dei vescovi, ma anche dei preti - di passare da una pastorale territoriale, basata tradizionalmente sulla parrocchia, ad una pastorale d'ambiente. Tuttavia, la CET guidata da Luciani non revocò mai la fiducia accordata a questo gruppo di lavoro e alle sue proposte tendenzialmente progressiste, che anzi sostenne idealmente<sup>408</sup> ma anche economicamente, facendole diventare negli anni Settanta una delle voci di bilancio più pesanti<sup>409</sup>.

Possiamo suddividere la storia della pastorale del lavoro nel Triveneto degli anni Sessanta e Settanta in due periodi, il primo dal 1966 al 1971, il secondo dal 1972 in poi<sup>410</sup>.

La pastorale del lavoro triveneta aveva mosso i primi passi nel luglio 1966, quando in un convegno regionale a Costabissara promosso dall'episcopato triveneto i cappellani del lavoro e gli assistenti delle ACLI avevano espresso l'esigenza di un gruppo di lavoro permanente. Il 9 febbraio dell'anno successivo a Mestre, sotto la presidenza di mons. Olivotti, era nato il "Segretariato per il mondo del lavoro", formato da sette preti: 3 cappellani ONARMO, 3 assistenti ACLI, un parroco di zona industriale. A luglio il Segretariato aveva promosso il suo primo convegno sui problemi pastorali del lavoro nel Triveneto. Il 23 ottobre 1968, dopo un anno di preparazione assieme ai tre vescovi delegati per la pastorale del lavoro Santin, Olivotti e Carraro, era nato in località Saval di Verona l'Istituto Triveneto di pastorale del lavoro per sacerdoti, inaugurato da Urbani il 27 novembre

---

<sup>406</sup> Quadri si occupava di pastorale del lavoro per la propria regione ecclesiale fin dal 1964.

<sup>407</sup> Se di dà uno sguardo solo ai numeri dei partecipanti per ogni diocesi ai vari convegni di studio organizzati dalla Commissione di pastorale del lavoro triveneta, si nota l'impegno deciso della diocesi di Trento (che invia sempre più di venticinque rappresentanti fra laici, preti, religiosi e religiose), l'impegno medio di diocesi come Padova, Belluno, Trieste, Gorizia e Venezia che inviano una decina di persone, la scarsa o nulla partecipazione di diocesi come Vittorio Veneto, Chioggia, Udine, Vicenza, Bolzano-Bressanone, Pordenone-Concordia.

<sup>408</sup> Organizzando anche, dal 24 al 29 agosto 1975, gli esercizi spirituali per il Gruppo Sacerdotale triveneto predicati dal card. Pellegrino.

<sup>409</sup> Nel giugno 1970 una lettera di mons. Olivotti preside dell'Istituto di Verona Saval chiese a Bortignon di ricordare ai vescovi del Triveneto di versare la quota per il mantenimento della scuola stessa dal momento che il *deficit* superava in quel momento il milione di lire (cfr. ASCET busta 1970). Ogni anno la CET versò per la pastorale del mondo del lavoro una cifra che si aggirava attorno ai sei milioni di lire, senza che ci fosse mai nessuna lamentela o rimostranza da parte dei vescovi su questa voce di spesa.

<sup>410</sup> La suddivisione, che mi pare pertinente, fu suggerita da don Luigi Stecca nel seminario di studio che si tenne a Verona Saval fra l'8 e il 10 giugno 1976, in occasione del decennale della pastorale del lavoro triveneta. Alla relazione di Stecca mi rifaccio anche per costruire la storia dei dieci anni. Cfr. Archivio personale di Luigi Stecca, che ringrazio.

1968<sup>411</sup>. Fra 1968 e 1969 erano nate le Commissioni diocesane, che facevano parte del Consiglio pastorale di ogni diocesi. Nel 1970 il Triveneto aveva collaborato all'organizzazione e partecipato ad un convegno interregionale a Rho che si era occupato della pastorale del mondo del lavoro nelle regioni del nord Italia<sup>412</sup>. E dal 1969 ogni anno il Segretariato propose, anche per tutti gli anni Settanta, un Convegno triveneto dedicato alla pastorale del lavoro. Dal convegno del 1970 su "I presbiteri nella pastorale del lavoro" era scaturito nel febbraio 1971 il documento regionale con le indicazioni dei vescovi per la pastorale del lavoro, indicazioni che il convegno del novembre del 1971 cercò di tradurre in *Orientamenti operativi per una pastorale organica nel mondo del lavoro delle Tre Venezie*. Il Segretariato costruì in questo primo quinquennio, quindi, quattro punti di forza: l'Istituto di Verona Saval<sup>413</sup>, la Commissione regionale, il documento pastorale dei vescovi e gli orientamenti operativi pratici.

Il secondo periodo si apre con il 1972. A fare da linea di cesura sono le indicazioni venute dalla CEI nel novembre del 1970 e nel maggio del 1971 sulle ACLI e sulla pastorale del lavoro e l'*Octogesima adveniens* di Paolo VI nell'ottantesimo anniversario della *Rerum Novarum*. In base alle indicazioni della CEI, nel 1972 il Segretariato si articolò in due gruppi, un *Gruppo Sacerdotale Triveneto* (formato dai delegati diocesani assieme ad altri sacerdoti rappresentanti di varie esperienze pastorali nel mondo del lavoro triveneto) e una *Commissione regionale Triveneta* (formata dai delegati diocesani assieme ai laici rappresentanti di tutte le diocesi e nominati dai vescovi)<sup>414</sup>. Sotto la presidenza Luciani con il finire del 1971 e l'inizio del 1972 venne eletto un unico Delegato regionale per la pastorale del lavoro, mons. Gottardi, e Luigi Stecca prese il posto di Bruno Berton (che divenne prete operaio) come Segretario del Gruppo sacerdotale e della Commissione regionale.

---

<sup>411</sup> Alla presenza di rappresentanti delle ACLI, assistenti ONARMO, consulenti UCID (industriali cattolici), delegati dell'AC.

<sup>412</sup> Il convegno era stato voluto da mons. Quadri e aveva coinvolto Piemonte, Lombardia, Triveneto ed Emilia Romagna. Cfr. ASCET 1970(1).

<sup>413</sup> L'Istituto offriva un percorso di durata biennale che prevedeva una decina di esami per poter presentare la tesi finale ed ottenere la licenza; la frequenza, che prevedeva anche un seminario residenziale all'anno, era bisettimanale. Aveva una sessantina di iscritti per ogni biennio fra sacerdoti e religiosi/e. Il piano di studi prevedeva varie discipline, fra le quali corsi dedicati interamente alle ideologie liberali e marxiste e allo studio dell'azienda, per un totale di più di 400 ore di lezione. Nel biennio '70-72 vennero erogati ad esempio i seguenti corsi: Psicologia (Bonetti), Sociologia (Scaglia), Storia delle dottrine socio-politiche (Moioli), Storia delle dottrine economiche (Ferrario), Analisi del fenomeno della secolarizzazione (Cristelli, Scaglia e Gatti), Etica socio-economica (Guzzetti), Analisi della realtà socio-politica italiana (Moioli), Analisi della realtà sindacale italiana (Ugga), Metodologia del lavoro aziendale e di gruppo (Lotto), Analisi della realtà aziendale italiana (équipe CESIPI), Psicopatologia del lavoro (Caprini), Analisi della realtà dell'Ente locale (Mattevi), Analisi del fenomeno migratorio (De Zen-Bisson), Legislazione sociale (Roviaro), Pastorale del lavoro (Lepori). Il corpo docente venne modificato in seguito ad alcune proteste dei primi due bienni per l'età troppo avanzata del corpo docente.

<sup>414</sup> Si riteneva necessaria la presenza in ogni diocesi sia del Gruppo sacerdotale che della Commissione diocesana per evitare il rischio della clericalizzazione della pastorale del lavoro; il Gruppo sacerdotale doveva essere inserito nella Commissione, con compiti specifici.

L'attività del Segretariato continuò a proporre e attuare ogni anno uno o più convegni<sup>415</sup> e varie giornate di studio<sup>416</sup>, attorno a temi di pastorale del mondo operaio soprattutto, ma anche di pastorale del turismo e pastorale rurale: una scorsa ai titoli di questi appuntamenti è sufficiente per capire come attraverso l'attività del Segretariato la CET abbia dato un proprio contributo specifico al programma pastorale della CEI. Il Segretariato si batté per le "150 ore", per la formazione culturale degli operai, e pubblicò anche orientamenti e proposte: nel 1972 "I preti al lavoro"; nel 1973 "Il Movimento lavoratori di AC", nel 1974 "I movimenti sociali di ispirazione cristiana"; nella seconda metà degli anni Settanta "I gruppi di evangelizzazione" e "Vangelo e cultura operaia".

Nel 1975, sulla scorta di un'analogha esperienza realizzata nella diocesi di Trento dal 1970<sup>417</sup>, nacque anche il *Notiziario*, un foglietto di collegamento regionale per gli operatori della pastorale del lavoro, semestrale e poi trimestrale.

Per tutti gli anni Settanta il Segretariato fu sempre presente alle iniziative promosse a livello interregionale<sup>418</sup>, nazionale<sup>419</sup> e internazionale<sup>420</sup>. Mi pare esemplificativo dell'importanza del lavoro svolto dalla CET a livello di pastorale del lavoro il fatto che l'editrice Queriniana fra i suoi SPAS (Sussidi pastorali a schede) abbia pubblicato nel 1977 un intero numero curato dalla *Commissione e Gruppo Sacerdotale della Pastorale del mondo del lavoro della Regione Triveneta* (Grosselli, Paglialunga, Stecca) dal titolo *Evangelizzare il mondo del lavoro*.

Il lettore che si immerge nella lettura del materiale prodotto rimane stupito dalla radicalità di molte espressioni usate dai membri del Segretariato nelle riunioni, nei convegni, nei documenti prodotti, negli articoli scritti per riviste quali *Presbyteri*, *Settimana del Clero*, *La Rivista del Clero Italiano*: tanto che il linguaggio usato, mutuato anche dalla critica marxista, appare molto vicino a quello dei

---

<sup>415</sup> Ad esempio, il 9-10 dicembre 1972 "Evangelizzazione e liberazione nel mondo del lavoro"; il 30 novembre-2 dicembre 1973 "Evangelizzazione e sacramenti nel mondo del lavoro"; . Nel 1975 i convegni furono due: 28 febbraio-2 marzo 1975 "Il mondo rurale triveneto in trasformazione e la presenza pastorale della Chiesa"; 18-20 marzo 1975 "Evangelizzazione e promozione della donna nel mondo del lavoro". Il convegno del 1978 si intitolò "Per il rinnovamento della parrocchia". L'Ufficio per la pastorale del lavoro di Udine pubblicò in occasione del XVIII congresso eucaristico nazionale del 1972 che si tenne ad Udine il libriccino "Operai al XVIII congresso eucaristico nazionale" con interventi di V. Cristelli, E. Lizzi, A. Scaglia, L. Bettazzi. I dati sono tutti desunti dal materiale conservato in ASCET, nell'archivio personale di Giuseppe Grosselli (che ringrazio) e in ADT, fondo Grosselli.

<sup>416</sup> I temi delle giornate di studio furono "Evangelizzazione e liberazione", "Vangelo e impegno politico", "Eucarestia e mondo del lavoro", "Parrocchia e lavoratori, la partecipazione nel mondo del lavoro", "Fede e società industriale", "I gruppi di evangelizzazione", "La famiglia nella società industriale", "Turismo. Lavoro e pastorale", "I movimenti ecclesiali nel mondo del lavoro", "I movimenti sociali di ispirazione cristiana nel mondo del lavoro".

<sup>417</sup> La rivista trentina, in ciclostile, si chiamava "Chiesa e lavoro" ed era utile secondo gli operatori per presentarsi ai cancelli delle fabbriche; Ne uscirono fino al 1977 una cinquantina di numeri.

<sup>418</sup> Il primo convegno unitario dei Segretariati per la pastorale del lavoro del nord Italia (Piemonte, Lombardia, Triveneto, Emilia Romagna, Liguria) si tenne a Rho dal 31 maggio al 2 giugno 1970.

<sup>419</sup> Il 30 agosto 1972 lo stesso Paolo VI volle incontrare i preti della pastorale del lavoro che stavano partecipando a Roma a un corso di esercizi spirituali predicati da mons. Ancel. Li chiamò "un drappello di generosi" e fra essi era presente anche la rappresentativa veneta. Cfr. Discorso del Papa in «L'Osservatore Romano» del 31 agosto 1972 e archivio personale di Grosselli.

<sup>420</sup> La Pastorale del lavoro triveneta fu presente infatti anche al *Convegno europeo sulla pastorale del lavoro* che si tenne a Roma dal 9 al 12 ottobre 1972.

preti operai e dei movimenti del dissenso cattolico<sup>421</sup>. Tuttavia, il Segretariato scelse di rimarcare sempre il legame delle proprie prese di posizione con i documenti del Magistero, primi fra tutti la *Populorum Progressio* e l'*Octogesima Adveniens*, e di non superare mai i limiti posti dall'obbedienza sacerdotale, riuscendo in questo modo a far approvare ai vescovi triveneti documenti e programmi che paiono decisamente progressisti e radicali.

Il fatto mi pare dimostrare come il nodo centrale delle questioni, anche nel rapporto con le ACLI e con i preti operai, non consistesse tanto, o almeno non solo, nel sempre ribadito anticomunismo della Chiesa, ma fosse in realtà un problema di rapporto con l'autorità.

Per quanto riguarda il rapporto con le ACLI, appare dalla documentazione conservata in CET la difficoltà di riposizionamento, sia da parte delle sezioni locali come da parte della CET, di fronte alle nuove "tendenze socialiste" e alle prese di posizione del Comitato nazionale. I vari articoli di giornale sulle ACLI conservati dal segretario Bortignon fra 1969 e 1972, e il fatto che egli abbia ritenuto necessario conservarli, mostrano infatti come i vescovi si trovarono disorientati di fronte a un cambiamento interno all'associazione che forse non era così diffuso e condiviso in sede locale triveneta e che di fatto obbligava i vescovi a spezzare una consuetudine di rapporti e di collaborazione ormai consolidata.

Il Congresso Provinciale delle ACLI vicentine già il 25 maggio 1969 "allo scopo di favorire le più responsabili scelte in ordine ai gravi temi" che sarebbero dibattuti al Congresso Nazionale anticipato di Torino approvarono una mozione nella quale dichiaravano

di non condividere talune essenziali impostazioni e motivazioni della cosiddetta "linea Labor", che, politicizzando progressivamente il Movimento aclista, rischia di deviarne il cammino verso finalità e compiti diversi da quelli istituzionale e statutari, attenuandone altresì la ispirazione conseguente all'originaria matrice cristiana

---

<sup>421</sup> La relazione di Luigi Stecca in occasione del decennale della pastorale del lavoro triveneta, ad esempio, parla di movimento operaio come di un "fatto globale di civiltà con forti capacità innovative nella storia umana", della necessità di condannare "le gravi colpe del capitalismo" e di annunciare "la liberazione totale portata da Cristo" sostenendo l'uomo nella "lotta contro le conseguenze personali e sociali del peccato". Mette in guardia dall'integralismo, cioè dal "ridurre la fede a strumento o supporto di una qualsiasi ideologia, progetto sociale, potere politico". Si chiede "in quale rapporto stanno gli sforzi di liberazione storica con la liberazione cristiana, la fatica per la promozione umana con l'annuncio del Vangelo, l'assunzione di impegni politici, sindacali ecc. con la vita di fede e la comunione ecclesiale", "Come si concilia [...] l'unità nella fede e nella comunione ecclesiale con l'unità sindacale ('di classe') e con il pluralismo politico ('di sinistra') che sono propri del Movimento operaio?", "Qual è il 'ruolo politico' del prete, e della chiesa, che vogliono realizzare, dentro questa realtà, una evangelizzazione incarnata, ma libera?". In conclusione, definisce la pastorale del lavoro una 'scelta ecclesiale' motivata da ragioni pastorali (l'annuncio alla classe lavoratrice) e sociologiche (poiché i lavoratori sono forza di rinnovamento dell'intera società e segno che interpella la chiesa) e chiede un cambiamento di mentalità, una scelta di povertà e di servizio, intesa come scelta di vivere poveri per solidarietà con i poveri e scelta di stare dalla parte dei poveri "comunque e dovunque si trovino". Cfr. discorso pronunciato da Stecca e stampato nel libretto finale del seminario di studio 8-10 giugno 1976, Archivio personale Luigi Stecca.



Nel prosieguo della mozione gli aclisti vicentini ribadivano le tre fondamentali fedeltà acliste (alla Chiesa, alla classe lavoratrice, alla democrazia) sottolineando che non era nella natura del movimento, nato per essere un “movimento di partecipazione creativa”, diventare un “movimento di contestazione”. Ritenevano che non fosse realizzabile

un'autentica 'riforma della politica' combattendo oggi indiscriminatamente il partito di maggioranza relativa e le altre forze democratiche del Centro-Sinistra, in vista di un non definito miraggio di alternativa politica, che sembra velare sottese aspirazioni verso convergenze per un neofrontismo di sinistra.

Denunciavano inoltre “la crescente tentazione a trasformare la coscienza di classe in classismo ideologico” e ribadivano il “principio del voto libero degli aclisti” nonché il principio dell'eventuale partecipazione politica ed amministrativa degli aclisti “a titolo personale”, concludendo che

l'eventuale «nuovo» che i tempi potrebbero richiedere, anche in politica, all'azione dei cattolici italiani, per poter apparire valido e suscettibile di fecondi sviluppi, non è assolutamente pensabile in chiave di netta e brusca rottura con il passato o, peggio ancora, di disistima nei confronti di quell'essenziale valore che è rappresentato dallo spirito di unità tra i fratelli di Fede<sup>422</sup>.

La mozione approvata a maggio 1969 dai dirigenti aclisti vicentini sembrava dunque decisamente prevenuta nei confronti degli sviluppi nazionali che già si intuivano. Tuttavia dopo i Congressi provinciali e nazionali di Torino, nei quali si evitarono prese di posizione radicali, dal 6 all'8 settembre 1969 si tenne a Camposilvano di Vallarsa il convegno dei Quadri Provinciali vicentini su *Le ACLI degli anni '70* e la relazione finale sembra di tono più sereno e conciliante: nel documento, facendo riferimento al Concilio e sottolineando la necessità di superare la frattura fra Chiesa e classe lavoratrice, viene difesa “scelta di campo” operata dalle ACLI a Torino sostenendo che non si tratta di “una scelta classista di vieto schema ottocentesco” ma una “scelta del Movimento per una autonoma azione sociale nel mondo del lavoro e – con la classe lavoratrice e per la classe lavoratrice – nella società civile [...] nel superamento della logica neocapitalistica”. Le linee ribadite nel programma per l'anno sociale '69/'70 avevano ancora quindi come obiettivo “l'unità sindacale attorno ad un nucleo di essenziali valori umani, sociali e democratici”, per arrivare alla

---

<sup>422</sup> *Le ACLI negli anni '70* in «Paese cristiano. Mensile delle ACLI vicentine», giugno-luglio-agosto 1969.

“duplice trasformabilità delle strutture e del sistema” attraverso la formazione culturale e la “promozione delle coscienze<sup>423</sup>”.

La tensione interna alle ACLI non si era però sopita. Nel 1970 il card. Poma, presidente della CEI, scrisse la famosa lettera al Presidente Nazionale delle ACLI Gabaglio. Bortignon archiviò il comunicato stampa diramato dalla minoranza aclista il 14 marzo 1970, nel quale la minoranza respingeva le accuse, espresse da alcuni quotidiani e “ispirate da ambienti vicini al gruppo di maggioranza”, di avere delle responsabilità nell’iniziativa epistolare del massimo rappresentante della CEI, rivendicando di aver dato ampiamente prova in passato “della sua capacità di elaborare una linea conforme all’autonoma tradizione delle ACLI”. La minoranza aclista faceva inoltre notare che “interessamento, sollecitudini e rilievi dell’Episcopato” si erano già manifestati nei confronti delle ACLI, sulla base di precise preoccupazioni pastorali, anche in altre circostanze che risalivano all’anno precedente.

E’ pertanto priva di fondamento l’interpretazione che a provocare la lettera in parola sia stata la minoranza aclista, o quanto meno che l’iniziativa dell’Episcopato faccia da copertura all’azione che in piena autonomia e consapevolezza la minoranza porta avanti”.

La minoranza giudicava poi un errore l’aver fatto conoscere la lettera alla base senza prima averne investito il Consiglio Nazionale delle ACLI, poiché questo offriva il fianco a strumentalizzazioni politiche. La minoranza aclista rigettava infine l’interpretazione della lettera come una “volontà da crociata” del Vaticano, come una “struttura di potere” per “drammatizzare” la situazione politica italiana, ricordando che sia Pio XII che Paolo VI avevano volute che le ACLI, uniche tra le organizzazioni confessionali, avessero una struttura democratica<sup>424</sup>.

Altri due comunicati stampa dei consiglieri di minoranza del Consiglio nazionale delle ACLI, uno del 22 marzo e uno del giorno successivo, entrambi conservati da Bortignon, resero pubblici i dissidi interni e le accuse reciproche fra la linea maggioritaria all’interno del Consiglio nazionale, orientata verso la “scelta socialista”, e la linea minoritaria, che rivendicava però il supposto appoggio della base<sup>425</sup>.

---

<sup>423</sup> Il documento è conservato in ASCET, busta 1970(1).

<sup>424</sup> *Ibidem*, comunicato stampa del 14 marzo 1970.

<sup>425</sup> La minoranza del Consiglio nazionale voleva che si rendesse chiara l’autonomia del Movimento “non soltanto in relazione ai partiti, ma anche a quelle formazioni che, non dichiaratamente partitiche, sono pur sempre decisamente politiche”; voleva inoltre che di fronte all’opinione pubblica si separassero nettamente le ACLI dalle prese di posizione di dirigenti nazionali e periferici “interpretabili come tentativi di nuove scelte collaterali non autorizzate né coerenti con i deliberati congressuali, e suscettibili di provocare [...] soluzioni di tipo neofrontista”; infine la minoranza chiedeva che venisse garantita la sfera d’azione del sacerdote assistente. Non sentendo garantito però il democratico diritto all’opposizione interna, optò per la formulazione di una propria risposta alla lettera dell’episcopato, “ben consapevole di

In effetti, le ACLI vicentine, che contavano nel 1970 più di 15.000 iscritti, salutarono la lettera del presidente Poma con “unanime adesione e profonda gratitudine” perché “all’insegna della chiarezza”, avrebbe certamente rivificato “l’autentico spirito del Movimento Cristiano Operaio”.<sup>426</sup> Ribadivano la loro piena adesione anche alle caratteristiche della fisionomia e del ruolo delle ACLI delineate dal card. Poma, sottolineando che non erano altro che le finalità originarie educative e sociali del Movimento espresso dallo Statuto “non mai sconfessato”, aggiungendo la convinzione che i cambiamenti all’interno della società richiedessero più che mai “una forza autenticamente “cristiana”, in tal senso nettamente caratterizzata anche per la presenza dell’Assistente”. Gli aclisti vicentini precisavano poi di reputare essenziale che la qualifica “cristiana” del Movimento (Movimento Sociale dei Lavoratori Cristiani) continuasse

ad essere, oltreché esplicita, ufficialmente riconosciuta dalla Chiesa e pubblicamente testimoniata dal costante rapporto con la Gerarchia. Anche le pronunce e le sperimentazioni più ardite, infatti, tanto più risulteranno positive ed efficaci, quanto più riusciranno ad essere virtualmente inserite nella dinamica della comunità ecclesiale.

Solo in questo modo, secondo gli aclisti vicentini, il Movimento sarebbe potuto essere occasione per la Chiesa di rispondere in modo più autentico alla sua stessa vocazione di “Chiesa dei poveri”. Busato prendeva poi decisamente posizione contro la gestione nazionale del Movimento e le scelte di Torino, “di per sé ambigue e quindi esposte a diversificate o addirittura contraddittorie declinazioni” e contro “molte pronunce e scelte operative compiute negli ultimi mesi da taluni gruppi o province nelle varie parti d’Italia”; pronunce e scelte operative mai sconfessate dalla Presidenza Nazionale che documentavano “il progressivo sviluppo di una tendenza deviazionistica<sup>427</sup>”.

La dichiarazione di Busato si chiudeva con la richiesta alla presidenza nazionale di rispondere alla CEI, chiarendo anche “la nebulosa, polivalente formulazione delle tesi congressuali di Torino”.

---

rappresentare con le sue posizioni una realtà di base non certo proporzionalmente presente in consiglio nazionale” (cfr. *Ibidem*, comunicati stampa dei Consiglieri nazionali di minoranza del 22 e 23 marzo 1970).

<sup>426</sup> Valutazioni espresse dalla Presidenza provinciale in merito alla lettera del card. Poma, 19 marzo 1970, firmate dal presidente provinciale Angelo Busato, *Ibidem*.

<sup>427</sup> Le linee di tendenza giudicate erranee dagli aclisti vicentini erano: “a) la deformazione della coscienza di classe in classismo ideologico; b) il rifiuto illuministico del “sistema” e la “contestazione globale”; c) Una tale arrendevolezza di fronte alle suggestioni della violenza o addirittura dell’eversione rivoluzionaria, nonché alle tentazioni di una esasperata opposizione ad ogni forma di proprietà privata e di una visione totalitaria delle lotte sociali [...]; d) l’insufficiente rilevanza data ai grandi, prioritari temi: della libertà e della democrazia, [...] del “pluralismo” e della “sussidiarietà”; del primato dell’uomo sulle strutture; [...] del “solidarismo” cristiano; e) l’annacquamento dei valori originali della concezione cristiana della famiglia, dell’educazione e del costume morale”.

All'interno del Comitato provinciale vicentino, dunque, con una corrente di maggioranza decisamente conservatrice, le parti fra maggioranza e minoranza erano invertite rispetto al Comitato nazionale.

Bortignon archiviò la reazione alla lettera di Poma anche delle ACLI bolognesi, che evidentemente assomigliavano molto alla situazione vicentina: all'interno del Comitato Provinciale bolognese il regolamento di conti fra la corrente di maggioranza, fedele al Magistero, e la minoranza progressista portò il presidente provinciale Gherardi al dissenso critico nei confronti del documento della CEI e quindi alle dimissioni in quanto accusato di non aver tenuto conto delle “manifestazioni di crescente insofferenza della base verso un vertice incapace di interpretarne le istanze<sup>428</sup>”.

Le ACLI padovane sembrano invece difendere il presidente nazionale Gabaglio, affermando con lui che l'obiettivo decisivo e di breve periodo delle ACLI doveva essere l'unità sindacale e sostenendo la “necessaria autonomia” come “condizione per una azione credibile, incisiva, produttiva del Movimento, necessario punto di appoggio che moltiplica la forza e garantisce il successo”. Dall'autonomia, secondo i padovani, nasceva la fine di ogni collateralismo, “senza qualunque agnostici<sup>429</sup>”.

La linea minoritaria interna al Consiglio Nazionale giunse al punto di rottura nel 1971: il segretario della CET archiviò la lettera dell'11 marzo 1971 con la quale la neonata Federazione Nazionale Libere ACLI (in questo caso le sezioni dell'Italia settentrionale: Torino, Alessandria, Novara, Milano, Verona, Mestre, Porto Marghera, Chioggia) intendeva rassicurare l'episcopato sulla propria fedeltà al magistero della Chiesa e dichiarava di non poter “avallare le scelte dell'attuale dirigenza ACLI e l'ipotesi di Vallombrosa”, che non si ritenevano compatibili con un movimento operaio Cristiano. La lettera accompagnava un libriccino con sette domande sulle ACLI e la svolta di Vallombrosa e sette risposte delle Libere ACLI che voleva “aiutare l'Episcopato a valutare quanto disorientamento e perplessità può causare l'operazione in corso nelle ACLI ufficiali e un eventuale suo avallo da parte del Magistero<sup>430</sup>”.

Nel successivo comunicato stampa del 23 giugno 1971 la Federazione Nazionale Libere Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani negò l'interesse per un congresso straordinario delle

---

<sup>428</sup> Comunicato stampa sulle dimissioni del presidente provinciale di Bologna, *Ibidem*.

<sup>429</sup> Cfr. ASCET busta 1970(2).

<sup>430</sup> Cfr. Lettera dell'11 marzo 1971, ASCET busta 1971(1). Le sette domande e risposte esprimono una netta condanna della scelta socialista, “dottrinalmente e negativa e praticamente illusoria e nefasta”, sostengono come alternativa al “socialismo di Vallombrosa” la proposta delle Libere ACLI, “alternativa organico-dinamica” al capitalismo e al socialismo e ribadiscono “piena aderenza al Magistero e piena disciplina rispetto all'Autorità” come normale conseguenza della propria concezione sociale organico-dinamica (poiché “chi si sente persona-cellula del super organismo dinamico religioso cristiano che coincide col Corpo Mistico e con la Chiesa, non può avere altro atteggiamento”).

ACLI, ribadendo che la responsabilità dell'avvenuta rottura ricadeva sul gruppo di potere al vertice, avendo esso deciso di rinnegare una storia e una appartenenza comune<sup>431</sup>.

La questione delle ACLI venne dibattuta a livello di CET in quasi tutte le riunioni del 1970 e 1971<sup>432</sup>. Luciani, di fronte a confratelli irritati dal comportamento disobbediente delle ACLI, o perplessi di fronte alla presa di posizione della CEI, cercò sempre di non esasperare i toni. Fra i punti all'ordine del giorno della riunione del giugno 1970 si trova "dialogo con le ACLI secondo le direttive della VI Assemblea della CEI (dialogo in periferia secondo quanto auspicato da Roma)"; durante la riunione del 1 marzo 1971, dopo aver dibattuto "i punti di perplessità sotto l'aspetto dottrinale e pastorale dopo il congresso di Torino e il convegno di Vallombrosa", la CET incaricò mons. Carraro di scrivere un documento che illustrasse alla segreteria della CEI la posizione dell'episcopato triveneto e Luciani ribadì che era necessario "esser precisi con delicatezza".

Alla riunione del 10-13 maggio 1971, Luciani illustrò la dichiarazione del Consiglio di Presidenza della CEI in seguito alle posizioni espresse dal convegno ACLI di Vallombrosa, evidenziando che la dichiarazione non voleva "essere condanna della associazione" ma servire ad "instaurare un nuovo rapporto con la Gerarchia", che tuttavia manteneva le sue perplessità dottrinali e le sue riserve pastorali<sup>433</sup>. Di fronte alle richieste di maggiori dettagli da parte di mons. Gargitter, il Patriarca rispose evidenziando la gravità della situazione, poiché si era "arrivati a interrogativi sulla questione della dottrina e sulla politicizzazione". Gli appunti manoscritti aggiungono che sulle ACLI Luciani riferì di un colloquio avuto col card. Pellegrino, il quale aveva sostenuto che "è una vergogna che si dica che nelle ACLI ci siano degli errori dottr. [...]". L'autore degli appunti scrive anche che

La Segreteria di Stato è proprio contraria alle ACLI, invece il Patriarca non è proprio di questo parere – la base è sana, al vertice no, specie a Venezia. Al vertice: sono al di là del giusto.

Luciani aveva aggiunto infatti che "Gabaglio sarebbe stato poi sfuggente con la CEI", e che le risposte dei vertici delle ACLI non erano chiare<sup>434</sup>.

La neonata Commissione regionale triveneta per la pastorale del lavoro (che aveva in realtà solo cambiato nome e articolazione) si incontrò per la prima volta il 23 gennaio 1972 e i membri della Commissione sembrano meno allarmati dei vescovi: il verbale esprime una posizione di simpatia nei confronti delle ACLI,

---

<sup>431</sup> Comunicato stampa della Federazione Nazionale Libere ACLI del 23 giugno 1971, ASCET busta 1971(1).

<sup>432</sup> Rimando a ASCET, buste 1970(1) e 1971(1).

<sup>433</sup> Cfr. ASCET busta 1971(1) e *Puntualizzazione del Patriarca* in «Avvenire d'Italia» del 19.5.1971.

<sup>434</sup> ASCET busta 1971(1).

cui va riconosciuto il merito di aver suscitato nella Chiesa italiana il problema religioso, morale e sociale dei lavoratori, impegnando così tutta la comunità, e non solo un gruppo di cristiani, alla presenza e all'azione pastorale. Il discorso delle ACLI rimane aperto (vigilia di Congresso) ma dobbiamo alle ACLI un credito e una fiducia; toccherà a loro decidere autonomamente quale posto e ruolo assumere nella comunità cristiana e nel mondo del lavoro<sup>435</sup>.

Il Gruppo Sacerdotale nazionale dopo il congresso di Cagliari delle ACLI sembra mantenere la stessa linea: ritengono che la posizione della CEI sia giustificata dalla grande evoluzione avvenuta all'interno delle ACLI rispetto agli inizi del Movimento e evidenziano come gli stessi aclisti abbiano accettato il ritiro del consenso da parte dell'episcopato, ritenendolo una conquista positiva di autonomia; non potendo più essere considerate una associazione ecclesiale di tipo ecclesiale (poiché la loro azione sociale non è finalizzata all'animazione cristiana della realtà temporale, ma alla trasformazione strutturale della società) non può quindi esistere un rapporto organico e ufficiale con la Gerarchia. Allo stesso tempo, rilevano che le ACLI, pur cessando di essere "mezzo indispensabile dell'apostolato moderno" come le aveva chiamate PIO XII, "sembrano ancora offrire uno spazio notevole all'attività pastorale della Chiesa". Il Gruppo Sacerdotale nazionale proponeva quindi che il sacerdote continuasse "a dare il suo servizio, anche se non in forma organica, sistematica e istituzionalizzata, in particolari momenti formativi e religiosi, così come richiesto da tutti i congressi provinciali e ufficialmente e all'unanimità dal congresso nazionale<sup>436</sup>."

Bortignon ritenne necessario conservare in archivio poi un articolo de «Il Giornale d'Italia» del febbraio 1972<sup>437</sup>, nel quale si preannunciava in pratica la costituzione del Movimento popolare Cristiano, e un documento del Movimento Autonomo Lavoratori Cristiani Vicentini, neocostituito dai presidenti dei circoli acli della provincia di Vicenza che avevano deciso di rendersi autonomi dalla Dirigenza Nazionale delle ACLI, dotandosi di un nuovo nome e un regolamento; il documento non riporta la data della costituzione, ma annuncia che alla prima manifestazione ufficiale del neonato Movimento vicentino del 19 febbraio 1972 sarebbe intervenuto mons. Santo Quadri<sup>438</sup>.

---

<sup>435</sup> *Ibidem*. In un articolo successivo Grosselli si sbilancia ancora di più, lamentando "il "senso punitorio dei provvedimenti presi nei confronti delle ACLI, quando in fondo avevano lavorato bene e in modo onesto per i lavoratori" (Cfr. *Il parroco e la pastorale del lavoro*. «La Rivista del Clero Italiano» 3(1973), pp. 469-473).

<sup>436</sup> *Ibidem*, Riflessioni del Gruppo Sacerdotale nazionale dopo il congresso di Cagliari.

<sup>437</sup> *Segue i suoi elettori il "ribelle" della dc. L'on. Greggi [Agostino] spiega perché minaccia la secessione. Dai Centri Sturzo al "Movimento Popolare Cristiano" – Il protagonista di clamorosi "casi di coscienza" (è stato contro il centrosinistra, la presidenza di Saragat, l'ordinamento delle regioni, la legge sulla casa) non vorrebbe nemmeno le lezioni anticipate perché impedirebbero lo svolgimento del referendum – Polemica con i responsabili della politica "che oggi minaccia una frana di almeno due milioni di voti democristiani"*, «Il Giornale d'Italia» 15-16 febbraio 1972. ASCET busta 1972(1).

<sup>438</sup> ASCET, *Ibidem*.

Si trova archiviato anche un articolo de «L'Adige» nel quale si dà notizia di un incontro di dialogo e confronto svoltosi il 27 febbraio 1973 fra l'Arcivesco Gottardi e le ACLI nella loro nuova collocazione ecclesiale<sup>439</sup>.

La questione delle ACLI aveva assorbito così tanto l'episcopato che l'anno successivo il patriarca ricevette una garbata protesta dalla Coldiretti nazionale per bocca del consigliere ecclesiastico dell'associazione, don Giovanni D'Ascenzi, che chiedeva alle conferenze regionali di non dimenticarsi della situazione dei ceti rurali<sup>440</sup>.

La CET mantenne per tutti gli anni Settanta nei confronti delle ACLI – ma anche del Movimento Cristiano Lavoratori - la linea scelta dalla Commissione per la Pastorale del lavoro e dal Gruppo Sacerdotale: tolto il legame ufficiale e continuo, si mantenne comunque la collaborazione e il confronto a livello personale attraverso il gruppo sacerdotale e i sacerdoti che si occupavano di pastorale del lavoro<sup>441</sup>. Una serie di articoli scritti dall'allora addetto stampa del Segretariato, nei quali si spiega e giustifica la scelta di Gabaglio e di Brenna, e i congressi di Torino e di Cagliari, non tanto come una presa di distanza dalla gerarchia, quanto come una presa di distanza dal collateralismo con la DC, sembrano dimostrare tutta la simpatia con la quale gli operatori di pastorale del lavoro continuavano a guardare alle ACLI<sup>442</sup>.

Mantenendo posizioni di ascolto critico della Gerarchia e di autonomia, le ACLI parteciparono con i propri rappresentanti, come si evince dalla documentazione d'archivio, alle attività proposte e organizzate dalla Commissione di pastorale del lavoro: è la posizione che Emilio De Marco, presidente delle ACLI di Venezia, in un'intervista rilasciata ad Adista nel 1977 rivendicò a livello diocesano per l'associazione, sottolineando di non condividere la scelta fatta invece dai preti operai di non partecipare alla Commissione Pastorale diocesana<sup>443</sup>.

I preti operai furono un problema, infatti, maggiormente spinoso per la CET, e Luciani fu il vescovo all'interno della CET che ebbe più difficoltà nel gestire, all'interno della propria diocesi, questa componente ecclesiale. Approfondiremo più avanti la questione dal punto di vista della diocesi di

---

<sup>439</sup> *ACLI-Gerarchia. Chiarificazione di mons. Gottardi* in «L'Adige» 6 marzo 1973. ASCET busta 1973.

<sup>440</sup> “I nostri coltivatori, forse a torto, esprimono spesso l'impressione che l'Episcopato Italiano segua con maggior interesse i problemi dei ceti operai e trascuri quelli dei ceti agricoli”. Lettera del 3 ottobre 1973 di don Giovanni D'Ascenzi, consigliere ecclesiastico della Coldiretti. ASCET busta 1973. Nel 1975 la Coldiretti riconfermò la propria ispirazione Cristiana “in controtendenza con le scelte di altre associazioni laiche” (cfr. Lettera di D'Ascenzi del 14 febbraio 1975, ASCET, busta 1975).

<sup>441</sup> La linea era stata deliberata dal Consiglio di Presidenza della CEI del 6 maggio 1971 (cfr. verbale della riunione CET del 16 maggio 1975, ASCET busta 1975).

<sup>442</sup> Cfr. Archivio personale di Giuseppe Grosselli, ma anche interviste a Grosselli e Stecca, *Appendice*.

<sup>443</sup> Cfr. Adista n.813/814 del 25/26 gennaio 1977 e comunicato di De Marco che corregge gli ultimi tre periodi dell'intervista, “attribuitigli scorrettamente”. De Marco scrisse ad Adista perché l'articolaista aveva reso maggiormente polemiche verso la Chiesa alcune sue espressioni, che riteneva necessario puntualizzare.

Venezia<sup>444</sup>: in questa sede cercheremo invece di capire come la CET guardava a quest'esperienza e che tipo di rapporti ci furono – se ci furono – fra i preti operai e gli operatori di pastorale del lavoro triveneti.

Mi pare si possa affermare, in generale, che la provincia francescana veneta ebbe un approccio verso i preti operai più aperto rispetto a quello dell'episcopato triveneto e dei presbiterii diocesani<sup>445</sup>. Mi pare anche si possa sostenere che, nonostante le perplessità che i vescovi nutrivano sull'esperienza dei preti operai e sui singoli preti che la componevano nel triveneto, ci fu da parte della pastorale del lavoro, con il silenzio-assenso dei vescovi, il tentativo – almeno formale - di collaborare con i preti al lavoro, o per lo meno di coinvolgerli nelle attività del Segretariato<sup>446</sup>. Ci fu anche, da parte dei membri del Segretariato, la comprensione di molte istanze che animavano i preti operai<sup>447</sup>. Ciò che venne a mancare fu forse la disponibilità alla collaborazione da parte dei preti operai, che si sentivano non compresi nelle loro diocesi e che non si riconoscevano in una forma di pastorale istituzionalizzata, comunque “calata dall'alto” sugli operai stessi. Questa dinamica si caricò spesso di toni polemici, dovuti soprattutto alle difficili relazioni fra i preti operai e i rispettivi presbiterii, oltre che fra i preti operai e i rispettivi vescovi, e in alcune occasioni il confronto fra i membri della pastorale del lavoro e i preti operai fu drammatico sul piano personale<sup>448</sup>. I preti operai costrinsero comunque la CET a porsi in modo critico di fronte alle metodologie pastorali

---

<sup>444</sup> Sui preti operai dell'area veneziana: Alessandro Faè, *Gente veneta di frontiera: i preti operai dell'area veneziana fra storia e memoria*, tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università Cà Foscari, Corso di Laurea specialistica in Storia della società europea dal Medioevo all'età contemporanea (relatore prof. Giovanni Vian), a.a. 2008/2009.

<sup>445</sup> Faè p. 99.

<sup>446</sup> “Poi I preti operai hanno avuto quella presa di posizione di tipo social-comunista... di fare la scelta operaia [...] per forza di cose, non eravamo favorevoli a quell'orientamento. Eravamo volute dalla conferenza dei vescovi. Anche se, e qui sta la nostra difficoltà, sentivamo le ragioni del mondo del lavoro, capivamo le ragioni dei preti operai, quindi... la difficoltà di mettere insieme le due cose. Che sono state il nostro cruccio, a dir poco”, cfr. Testimonianza di Luigi Stecca, *Appendice* pp. 242-243. Un articolo di Giuseppe Grosselli intitolato *I preti operai non sono dei “pentiti”:* *pensano e operano sempre da operai e preti* sul convegno dei preti operai *Vita quotidiana: declino della progettualità. Come uscire dalla crisi?*, al quale avevano partecipato 45 preti operai del Veneto, si apre con l'affermazione che “Questi preti in tuta, oppure operatori sindacali specie nel settore della formazione, sono un'antenna sul mondo del lavoro: con essa vale la pena sintonizzarsi”. Sembra guardare quindi all'esperienza riservandole una certa rilevanza. Il giornalista conclude però con una nota di critica che riguarda proprio l'incapacità dei preti operai di accettare scelte pastorali e di vita diverse dalla propria: non avendo trovato negli atti del convegno nessun riferimento alle ACLI, Grosselli si chiede se la cosa sia da attribuirsi “alla debole significanza del Movimento o a una cordiale incomprensione del significato storico di una presenza laica, all'interno della “scelta religiosa” della Chiesa. Cfr. Archivio personale Grosselli.

<sup>447</sup> In *La presenza “vitale e coinvolta” del sacerdote nel movimento operaio* («Settimana del Clero», 10 sett. 1972) Grosselli parla delle difficoltà del prete ad entrare e capire davvero il movimento operaio, di quanto la formazione ricevuta distanzi il sacerdote, per mentalità e nella pratica, dall'approccio concreto con il mondo operaio: “Che la nostra tendenza «condizionata» dall'educazione clericale ricevuta, sia all'astrazione ideologica dei problemi reali, al verbalismo pio e alla neutralità disincarnata è ormai un fatto patente. Dobbiamo quindi prenderne maggior coscienza. [...] Una pastorale che non sia elusiva dovrà pur far vedere cosa pensa della condizione di ingiustizia, di subordinazione e di alienazione del mondo operaio; dell'azione di classe, del progetto alternativo portato avanti dal movimento operaio; dei valori (ed eventualmente dei disvalori) insiti nell'azione operaia. Dovrà pur chiarire cosa si voglia intendere con il riaffermato pluralismo nelle scelte politiche [...]”

<sup>448</sup> Si veda in particolare la testimonianza di Luigi Stecca, ma anche di Angelo Favero, Gianni Manziaga, Alfredo Basso in *Appendice*.



tradizionali e questo pose la CET, mi pare, all'avanguardia – insieme alla Conferenza episcopale piemontese - rispetto alle altre Conferenze episcopali italiane, al di là dei risultati poi realmente raggiunti sul piano pratico<sup>449</sup>. L'amarrezza per non essere stati stimolo alla chiesa locale, che caratterizza oggi la rilettura della propria esperienza da parte dei preti operai veneziani<sup>450</sup>, forse potrebbe essere temperata dall'analisi del loro contributo nella storia della chiesa triveneta.

Il problema dei preti operai, aperto fin dagli anni Cinquanta<sup>451</sup>, si inseriva negli anni Settanta, a livello ecclesiale, in un ampio dibattito sulla figura del prete e sulla crisi del ruolo tradizionale ad esso attribuito. I preti al lavoro mettevano infatti in discussione la tradizionale teologia del sacerdozio, e la loro esperienza, nata come esigenza di rendere più autentica la propria fede, approdò alla richiesta di una conversione complessiva della Chiesa. Le diocesi italiane non manifestarono grande interesse, né per i preti operai né per il mondo operaio: solo le conferenze episcopali piemontese e triveneta nei primi anni settanta analizzarono la situazione.

La CET si trovò a riflettere sul cambiamento della figura del prete di fronte alle trasformazioni della società all'interno della pastorale del lavoro, ma non solo: esisteva una commissione che si occupava specificamente del clero, la *Commissione culturale regionale sulla formazione permanente del clero*<sup>452</sup>. La Commissione nel 1969, in preparazione alla discussione del Sinodo sul sacerdozio ministeriale, venne incaricata di riflettere su una "Traccia di discussione sui problemi del clero" inviata dalla CEI a tutte le conferenze regionali; la diocesi di Padova aveva elaborato una sintesi triveneta delle relazioni delle varie diocesi e i vescovi, dopo averla discussa e corretta, la inviarono a Roma a febbraio del 1970 con il titolo *Relazione della Regione Conciliare Triveneta sui Problemi del clero "Dalle discussioni del Clero e del laicato [si noti il gioco di maiuscole-minuscole, NdA] sul sacerdozio ministeriale secondo la traccia della Conferenza Episcopale*

---

<sup>449</sup> Cfr. Faè p. 101.

<sup>450</sup> Cfr. in particolare intervista a Gianni Manziaga, in *Appendice*.

<sup>451</sup> Maurilio Guasco (Preti-operai, in *Dizionario di storia del movimento cattolico*, AAVV, Marietti, Torino, 1981, p. 366) divide la storia dei preti operai in tre periodi: dal 1943, con la fondazione della *Mission de Paris*, al 1954 con la proibizione vaticana di lavorare in fabbrica; 1954- 1965 quando il concilio vaticano II, con la *Presbyterorum ordinis*, permette ai preti di tornare a lavorare in fabbrica in accordo con l'ordinario; 1965-1980 circa, sviluppo del movimento e problemi che esso solleva nella chiesa. A questi tre periodi va aggiunto penso un quarto periodo, sull'impegno dei preti operai negli anni Ottanta e Novanta, con lo scemare della problematica operaia (gli operai che nel 1974 a Marghera erano 40.000, nel 2003 erano 14.000), in favore di poveri, tossicodipendenti, immigrati. Sull'atteggiamento favorevole di Montini verso l'esperienza dei preti operai: A. Riccardi, *Il potere del papa: da Pio XII a Paolo VI*, Roma-Bari, Laterza 1988, p. 5; Potestà 1988 pp. 111-112. Sul riconoscimento montiniano alla Chiesa di Francia, alle sue avanzate prospettive "missionarie", alla pastorale d'ambiente e ai preti operai: Fulvio De Giorgi, *Giovanni Battista Montini nella prima metà del Novecento: dalla «civiltà cattolica» alle modulazioni diverse della «civiltà cristiana»*, in Renato Papetti (a cura di), *Verso la civiltà dell'amore. Colloquio internazionale di studio, Concesio (Brescia), 24-25-26 settembre 2010*, Istituto Paolo VI – Edizioni Studium, Brescia-Roma, 2012, p. 42. Sui preti operai cfr. anche Marta Margotti, *Lavoro manuale e spiritualità*, Edizioni Studium, Roma 2001, p. 11; H. Godin-Y. Daniel, *La France pays de mission?* Parigi: Les éditions de l'abeille 1943; Poulat 1967.

<sup>452</sup> La Commissione faceva riferimento, a livello nazionale, alla Commissione Episcopale per l'Educazione Cattolica e al Comitato Episcopale per i Seminari regionali.

*Italiana*<sup>453</sup>”. E’ interessante notare come le correzioni apportate dai vescovi furono solo formali: inviarono quindi i reali pareri del clero e dei laici, anche quando questi non collimavano con i pareri dei vescovi triveneti. Per quanto riguarda il celibato dei preti, ad esempio, la sintesi esprime i pareri aperti di molti sacerdoti verso la consacrazione sacerdotale di uomini sposati, mentre i vescovi, lo ricordiamo, avevano espresso a Paolo VI la loro piena adesione al magistero montiniano sulla questione celibataria. La sintesi giudica negativamente l’esperienza dei preti operai: solo la fascia di preti più giovane, valutando poco opportune le attuali forme di guadagno del prete come stipendi per messe, diritti di stola, congrua, riteneva infatti ipotizzabile che “il sacerdote si rendesse autosufficiente con il lavoro manuale dei poveri per il suo quotidiano sostentamento, per dare piena testimonianza di inserimento nella condizione umana, a imitazione di Cristo”. Esprimevano parere contrario al lavoro per i sacerdoti “salvo circostanze particolari” Adria, Feltre, Treviso, Trento; dichiaratamente favorevole era Concordia; a Vicenza il favore era soltanto fra il clero giovane; a Trieste si esprimeva gradimento per qualche attività “congeniale e non remunerata, compatibile con gli impegni sacerdotali”. Da parte delle diocesi di Padova e di Verona si accennava alla possibilità di avere qualche sacerdote che si qualificasse in una professione integrativa alla pastorale, per essere guida ai fratelli in settori specializzati. Solo una diocesi, quella di Bolzano-Bressanone, si chiedeva “perché, se pacificamente è ammessa la figura del sacerdote-insegnante, non possa essere ammessa per lui qualsiasi altra professione<sup>454</sup>”. Tutti ritenevano positivo che il sacerdote fosse meno implicato che in passato in questioni politiche e ammettevano una generale simpatia, soprattutto fra i preti giovani, per i partiti di sinistra, “perché maggiormente impegnati nella giustizia sociale”. Alcuni sacerdoti avevano evidenziato come “non si sarebbe molto nemici di un buon socialismo”, mentre altri avevano osservato preoccupati che “non tutti i sacerdoti considerano oggi il comunismo in tutta la sua reale e potenziale pericolosità”.

Sull’argomento “sacerdozio”, e “sacerdozio e lavoro” la CET era poi tornata su invito della Commissione culturale regionale il 15 dicembre 1970, che aveva elaborato un fascicoletto “Riflessioni e suggerimenti della Commissione culturale regionale sulla formazione permanente del clero<sup>455</sup>”.

---

<sup>453</sup> Cfr. relazione regionale sulla “Traccia di discussione sui problemi del clero” e *Relazione della Regione Conciliare Triveneta sui Problemi del clero “Dalle discussioni del Clero e del laicato [si noti il gioco di maiuscole-minuscole, NdA] sul sacerdozio ministeriale secondo la traccia della Conferenza Episcopale Italiana* cfr. ASCET 1970(1).

<sup>454</sup> La VI Assemblea generale della CEI sul sacerdozio ministeriale risolse la questione così: “Per quanto, poi, si riferisce all’esercizio di professioni, richiesto da alcuni sacerdoti, la questione va esaminata alla luce del criterio secondo il quale ogni lavoro, sia esso manuale o intellettuale, deve essere visto non come una soluzione di problemi personali, ma come forma di esercizio del ministero nel quadro di una pastorale completa e coordinata: i sacerdoti infatti non possono abdicare al ministero che li qualifica per sempre dispensatori dei beni di Dio”.

<sup>455</sup> ASCET busta 1970(1).

Il convegno su “Il sacerdote nella pastorale ecclesiale del mondo del lavoro” che il Segretariato per la pastorale del mondo del lavoro organizzò nell’ottobre del 1970 affrontava dunque un problema già ampiamente dibattuto all’interno della Chiesa e anche della regione triveneta, ma si poneva l’obiettivo di analizzarlo dalla prospettiva socio-economica oltre che pastorale. Gli atti del convegno, pubblicati nel febbraio successivo con il titolo *I presbiteri nella pastorale del mondo del lavoro*, sembrano prendere le distanze dalla pastorale tradizionale dei cappellani di fabbrica dell’ONARMO, che si giudicava “superata” e “tentata di conservare l’ordine”; ma anche dalla pastorale delle ACLI, “decisamente determinate dal Movimento Operaio”, e dalle Comunità di Base, che si valutavano positivamente per gli stimoli e le nuove prospettive che offrivano ma non si ritenevano necessarie. In questo convegno il Segretariato si mostra convinto di avere una propria pastorale del lavoro da realizzare<sup>456</sup>, e fa solo un breve cenno all’esperienza dei preti operai, sostenendo che a livello teorico-dottrinale non si ponevano difficoltà per questa esperienza<sup>457</sup>, mentre potevano nascere problemi a livello operativo e pastorale. Il volumetto venne inviato anche alla Segreteria di Stato e ottenne il plauso di mons. Benelli<sup>458</sup>.

Dalle relazioni dei gruppi di studio che Bortignon archivia si deduce però che il prete operaio aveva fatto parte di varie e animate discussioni, e che solo nella relazione finale si era accuratamente evitato di andare troppo a fondo sull’argomento. E’ inoltre interessante notare che sulla bozza finale del documento stilata da mons. Ducoli, ausiliario di Verona, all’interno delle esperienze che si sarebbero proposte ai chierici per formarli con una maggior attenzione ai problemi sociali, Ducoli aveva scritto un paragrafo intero dedicato all’esperienza di lavoro in fabbrica<sup>459</sup>. Bortignon, correggendo le bozze, aveva segnato a fianco un grande punto interrogativo e scritto “Può bastare il

---

<sup>456</sup> Cfr. anche G. Grosselli, *Cammina la nuova “pastorale del lavoro”? Un consuntivo teorico-pratico dopo un anno di esperienze*, «Settimana del Clero» 34(1972) e P. Reina, «Aggiornamenti Sociali» marzo 1972, pp. 169-192. Grosselli riassume la nuova pastorale del lavoro in alcune idee di fondo, come la necessità di approfondimento non solo teologico ma anche sociologico, l’attenzione “a non partire in chiave clericale ma nemmeno con un disimpegno clericale”, il bisogno di sperimentare prima che di teorizzare, “lo spinoso dilemma Eucarestia o politica”, la pastorale del lavoro che deve diventare opera di tutta la comunità.

<sup>457</sup> Il III sinodo dei vescovi aveva infatti stabilito che come norma ordinaria il sacerdote doveva attribuire tempo pieno al ministero sacerdotale, ma che il Vescovo assieme al presbitero e dopo aver consultato la Conferenza episcopale poteva valutare la convenienza per qualche presbitero, nelle circostanze concrete, di svolgere attività profane. Cfr. Documenti del III Sinodo dei vescovi in RDPV 1972, pp. 128-164.

<sup>458</sup> “Mi compiaccio sinceramente per il senso pastorale e lo stile chiaro e moderno, con cui è stato studiato l’importante problema. Ho fatto esaminare il documento anche a un teologo di sicurissima dottrina e mi è grato rimettere a Vostra Eccellenza fotocopia della risposta avuta al riguardo [...]” “Nulla da osservare quanto ad ortodossia dottrinale. Il Documento si ispira alla [...] *Gaudium et Spes*, alla [...] *Lumen Gentium*, alla *Ratio Fundamental* ed ai recenti documenti della Santa Sede [...] Nel Documento appare la viva sollecitudine pastorale dei Pastori delle Tre Venezie per i problemi religiosi e umani del mondo del lavoro, sempre però ritenendo che la missione propria della Chiesa è spirituale e soprannaturale (Gsp. 42) e senza favorire quindi la secolarizzazione della Chiesa e in particolare del clero [...] Nemmeno si può rimproverare al documento un’esaltazione eccessiva dei lavoratori, favorendo il classismo”. Cfr. lettera di Benelli in ASCET busta 1971(1).

<sup>459</sup> “Permettere, quando i Vescovi lo riterranno opportuno ed assicurata debita preparazione nonché adeguata assistenza, che gruppi di chierici si inseriscano direttamente nel mondo operaio lavorando nelle fabbriche per un’esperienza che li aiuti a raggiungere una più completa maturazione umana e spirituale”. ASCET busta 1971(2).

paragrafo precedente” (“allenare all’apostolato in zone operaie o in associazioni e gruppi di operai”). E del paragrafo non si trova infatti traccia nella relazione finale.

A S. Fidenzio, nella riunione dal 10 al 13 maggio 1971, ci si era chiesti ancora se “E’ possibile al Presbitero conciliare l’esercizio del ministero sacerdotale con l’esercizio di professioni temporali? Con quali criteri di rapporto e di prevalenza?”, e poi “Il militare in un partito può conciliarsi con la missione di ministro del Vangelo?”, “La piena disponibilità che richiede il Sacerdozio ministeriale, esige dal Sacerdote anche il carisma del celibato?”; infine “E’ da prendere in considerazione la possibilità che in futuro sia conferito il Sacerdozio ministeriale a uomini sposati? Con quale criterio?”. Ci si era anche interrogati sulla questione del sacerdozio “ad tempus”, che era collegata all’idea del sacerdozio commune dei fedeli e del conferimento del ministero da parte della comunità, anzichè del vescovo. Circa l’atteggiamento da tenere verso i sacerdoti secolarizzati, ci si diceva unanimi “nel suggerire e raccomandare un atteggiamento di sincera e fraterna comprensione e di aiuto”, poichè “la fraternità sacramentale che lega in unità tutti i presbiteri permane sempre”. La CET non condivideva “le discriminazioni civili nei loro confronti stabilite in Italia dal Concordato”, ma evidenziava anche che “naturalmente questo atteggiamento di comprensione e di aiuto non deve far apparire come positiva la loro scelta”. Ci si proponeva di valorizzare il sacerdote secolarizzato nei servizi ecclesiali in base alle esigenze della Chiesa locale e in base a considerazioni su ogni singolo caso<sup>460</sup> e si chiedeva una maggiore libertà del vescovo locale nell’esame e nella definizione di questi singoli casi.

Quello stesso anno 1971 il Gruppo Sacerdotale triveneto pensò di inserire al proprio interno i rappresentanti dei “preti al lavoro” (termine che il Segretariato usa sempre, mentre nei documenti ufficiali non compare mai la dicitura “preti operai”): l’elenco dei membri del 1971 riporta la voce “preti al lavoro”, che però rimase vuota, senza nominativi.

Nel 1972, anno in cui il card. Pellegrino scrisse la sua famosa lettera pastorale “Camminare insieme”, i vescovi triveneti chiesero al Segretariato di preparare una nota su “I preti al lavoro”, un’esperienza che, si dice nell’introduzione, stava interessando un numero sempre maggiore di preti. Dai dati presentati nella nota si evince che nel Triveneto in quell’anno c’erano, 23 preti operai, 6 religiosi, 2 religiose e 14 chierici, per un totale di tot. 45 persone. Nessuno di essi era impegnato nell’agricoltura: 31 lavoravano nell’industria, 14 nel mondo dei servizi. 29 vivevano in comunità e 16 da soli. Solo 4 diocesi del Triveneto non erano interessate dal fenomeno: Belluno-Feltre, Concordia, Chioggia e Ro-Adria. Venezia e Vicenza erano le diocesi con il numero più alto

---

<sup>460</sup> Il clima sembra essere cambiato qualche anno dopo, nel passaggio dalla teoria alla pratica, quando alla riunione CET del 12 maggio 1978 si stabilirono i criteri per affidare l’insegnamento della religione a laici e si stabilì che gli ex-preti non potevano assumere tali insegnamenti, se non in casi particolari su decisione dell’ordinario e in posti dove non fossero conosciuti come preti o religiosi. Cfr. ASCET busta 1978.

(7 persone) ma, mentre per Vicenza la maggioranza era formata da chierici, o per altre diocesi da religiosi/religiose, Venezia aveva ben 6 preti al lavoro e 1 solo chierico. 5 dei preti al lavoro veneziani operavano nell'industria e 2 nei servizi; 5 vivevano in comunità e 2 da soli. A questi operatori andavano aggiunti quei preti che erano occupati a tempo pieno in attività chiamate "liberali" (ad es. all'insegnamento). Il fenomeno dei preti operai appariva dunque rilevante, perché su 15 diocesi ne erano interessate 11 e fra le restanti qualcuna aveva avuto preti operai in passato. Il Gruppo Sacerdotale sosteneva nella nota che era difficile darne una lettura univoca, per la varietà delle situazioni e delle motivazioni e dei rapporti con l'autorità. Concludeva quindi:

Sembra, pertanto, al Gruppo che di fronte a questo problema non sia possibile prendere una posizione netta pro o contro, ma sia invece necessario metterci in un fraterno atteggiamento di ascolto-riflessione e discernimento per cogliere quanto di vero e buono lo Spirito va maturando nelle nostre comunità – anche attraverso l'esperienza dei "preti al lavoro". I valori e gli scopi della scelta, e insieme le difficoltà e i pericoli dell'esperienza sono tali da coinvolgere tutta la Chiesa [...].

Nel testo c'era anche una nota che avrà forse allarmato i vescovi<sup>461</sup>:

Dai contatti avuti, e dai dati raccolti risulta che i "preti al lavoro" stiano aumentando. Nell'Italia settentrionale, - al 28/2/1972 – organizzati fra di loro erano 115, (segreteria di Torino): si ritrovano periodicamente. Ma ce ne sono altri, più difficilmente individuabili perché non hanno stabilito un preciso collegamento con questo movimento.

Il Gruppo Sacerdotale, affrontando il tema delle motivazioni delle scelte, proponeva poi che ogni diocesi valutasse quale ambito socio-lavorativo e quale ambiente umano avesse maggior bisogno di evangelizzazione; e che si formassero e inviassero i "preti al lavoro" in base a queste considerazioni. In questo modo, secondo il Gruppo, i Vescovi avrebbero potuto seguire tutti i preti al lavoro, sia chi sceglieva il lavoro per mettere alla prova la propria vocazione o per realizzarsi umanamente; sia chi si era orientato verso il mondo del lavoro per difficoltà personali, frustrazioni, rottura col presbiterio; sia chi aveva scelto la classe operaia per incarnare su di sé il principio della povertà evangelica. Il Gruppo quindi dimostrava nel documento di ritenere importante l'esperienza, ne prendeva in qualche modo le difese e si soffermava sugli aspetti positivi che la caratterizzavano.

---

<sup>461</sup> Sintetizza bene le paure della gerarchia in Italia di fronte ai preti operai Mario Reina, *I preti operai in Italia*. «Aggiornamenti sociali», dicembre 1973, p. 728. La rivista continuò a seguire l'esperienza per tutti gli anni Settanta: cfr. M. Reina-B. Mendeni, *Convegno nazionale dei preti operai*. «Aggiornamenti sociali», 7-8, luglio-agosto 1979, p. 530; Cesare Pagani, *Evangelizzare il mondo del lavoro*. «Aggiornamenti sociali», 7-8, luglio-agosto 1979, pp. 575-591.

Per quanto riguarda le modalità di attuazione, il Gruppo riteneva che fosse necessario dare tempo all'esperienza di maturare, e che non si potesse giudicarla "in base a qualche frutto non maturo, a casi mal riusciti ecc."

Si riteneva infine necessario che venissero fatte scelte di vita, e non scelte limitate nel tempo, "ad experimentum", pur essendo l'esperienza in via di definizione. Prendendo a riferimento la nota 48 dell'*Octogesima Adveniens* (sui preti che "condividono integralmente la condizione operaia per esservi testimoni della sollecitudine e della ricerca della Chiesa"), il Gruppo non metteva in discussione la legittimità dell'esperienza, ma sosteneva in pratica che era necessario interrogarsi sulla sua utilità pastorale e sulle sue modalità di realizzazione<sup>462</sup>.

Dopo la riunione della CET del novembre 1972, nella quale i vescovi avevano parlato di questa nota su "I preti al lavoro", i quotidiani avevano dato rilievo pubblico alla cosa evidenziando come principale, fra i vari argomenti trattati, quello dei preti operai, e alludendo a una posizione non pregiudiziale dell'episcopato triveneto<sup>463</sup>. Forse la posizione dei vescovi era meno aperta di quanto non trasparisse all'esterno: in vista della riunione Don Luigi Stecca, inviando a Bortignon il libretto sui preti al lavoro preparato dal Segretariato per la pastorale del lavoro, vi aveva allegato su incarico di mons. Gottardi un documento intitolato "Prete al lavoro, perché?" apparso su «Il Regno – documenti<sup>464</sup>» che presentava l'esperienza francese: di questo articolo tuttavia non era stata inviata copia ai vescovi in vista della riunione. Certamente, comunque, in questi primi anni Settanta la CET affrontò l'argomento "preti operai" con una certa apertura, in linea teorica, non avendo ancora avuto particolari conflitti con questo eterogeneo gruppo presbiterale.

Con l'acuirsi delle tensioni, sia a livello diocesano che a livello nazionale, dovute anche alle prese di posizione sempre più radicali dei preti operai sia in occasione del referendum che dei loro convegni nazionali<sup>465</sup>, la posizione dei vescovi triveneti si fece più rigida.

---

<sup>462</sup> Non concordo quindi con Faè (pp. 101-102) che ritiene il documento molto paternalistico e tradizionale rispetto alla pastorale del lavoro e ai preti operai. Concordo però sul fatto che, mentre i vescovi si aspettavano un approccio missionario, sulla linea dell'esperienza francese, i preti operai veneti mirassero solo a fare un'esperienza evangelica e a darne testimonianza. Secondo Guasco (1997, p. 260) questo atteggiamento complessivamente tollerante verso i preti operai era condiviso anche dal patriarca Luciani, il quale non si opponeva in linea di principio all'esperienza dei preti e chierici al lavoro, ma riteneva che non fosse utile alla sua diocesi, bensì in territori con altre caratteristiche.

<sup>463</sup> Cfr. *Il prete nel mondo del lavoro. Una presenza sottolineata dalla conferenza episcopale*. «Il Giornale di Vicenza», venerdì 10 nov. 1972; *Il problema dei preti-operai alla Conferenza episcopale*. «Gazzettino», venerdì 10 nov. 1972. Anche «Avvenire» di sabato 11 novembre 1972 aveva evidenziato sui preti operai che ««Stiamo attenti al problema» dice monsignor Luciani. Una risposta concreta alle questioni sociali del momento».

<sup>464</sup> Luglio 1972, pp. 349-355.

<sup>465</sup> Sulla storia dei preti operai in Italia, tracciata seguendo il filo rosso dei convegni nazionali, si veda Marco Sambruna, *Dio nella fabbrica: contributo a una storia dei preti operai in Italia*, tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Milano (relatore prof. Remo Cacitti), a.a. 2002-2003; Id., *Cristo in fabbrica: la scelta dei preti operai italiani*, «Annali di scienze religiose», 2(2009), pp. 219-287; Id., *I preti operai in Italia*, Orvieto: Intermedia edizioni 2014. Cfr. anche Pietro Crespi, *Prete operaio. Testimonianze di una scelta di vita*. Roma: edizioni Lavoro 1985.

E' un chiaro segno della crescente perplessità dei vescovi l'omelia che Luciani tenne il 5 dicembre 1974 alla messa di apertura del Convegno Regionale Veneto dei Cappellani del Lavoro organizzato dalla Pastorale del lavoro. L'omelia si rivolge al centinaio di cappellani del lavoro, tra sacerdoti e religiosi, che operavano nel Triveneto, seguendo circa il 20% delle maggiori aziende produttive; non parla mai dei preti operai, ma nelle linee di comportamento che Luciani fornisce ai cappellani si nota chiaramente una presa di distanza da ciò che caratterizzava l'esperienza dei preti al lavoro<sup>466</sup>.

Nella riunione CET del 7 gennaio 1976 i vescovi parlarono delle accuse fatte al patriarca, "che non ordina prete chi vuole fare il prete operaio", e ci fu accordo unanime con la posizione di Luciani. I vescovi aggiunsero inoltre che anche i sacerdoti avevano poca stima per le vocazioni dei preti al lavoro<sup>467</sup>.

Anche gli atti del convegno del 28-29 aprile 1976 dal titolo "I presbiteri al servizio della comunione nelle chiese locali" riportano delle valutazioni piuttosto pregiudiziali sull'esperienza dei preti operai fatte dai gruppi di lavoro<sup>468</sup>.

Il 1976 fu un anno forse decisivo per i rapporti fra pastorale del lavoro triveneta (dietro alla quale si muovevano i vescovi) e preti operai. I preti operai avevano infatti chiesto ai vescovi un incontro di chiarificazione delle rispettive posizioni; i vescovi, temendo una strumentalizzazione del confronto a livello politico e giornalistico, non avevano accettato la richiesta. Luciani, in via però non ufficiale, inviò i membri della pastorale del lavoro al momento di confronto organizzato dai preti operai a Bassano del Grappa l'8 e il 9 maggio 1976; un incontro ricordato con tinte drammatiche dai protagonisti in quanto rese palese l'inconciliabilità e la distanza delle due posizioni che pure partivano dalle stesse istanze di autenticità evangelica<sup>469</sup>. Mi pare chiaro come il nodo centrale della

---

<sup>466</sup> Per Luciani il prete rimane infatti l'uomo di Dio e della preghiera, e gli stessi lavoratori non chiedono al prete cappellano altro che di guidarli a trovare Dio nell'esperienza della vita; prende le distanze inoltre da ciò che può portare allo scontro sociale, all'odio fra classi, alla violenza e alle rivendicazioni e agli scontri, alla contrapposizione dura fra ceti dirigenziali e maestranze. "I preti che oggi lavorano tra gli operai sono soggetti a specifiche tentazioni: dimenticare che Cristo è liberatore totale (non solo nelle cose sociali) e che Egli salva e redime tutto l'uomo – anima e corpo – e tutti gli uomini [...]; bisogna lavorare con l'occhio attento ai pericoli e l'orecchio aperto a seguire i pastori della Chiesa". Don Paglialunga che redige il verbale dedicato al convegno, stranamente si sofferma anche sui contenuti dell'omelia, ritenendola quindi importante all'interno del dibattito sulla pastorale del lavoro in corso a livello regionale. Cfr. ASCET busta 1974(3).

<sup>467</sup> ASCET, busta 1976(1).

<sup>468</sup> Un gruppo di lavoro riteneva che spesso chi faceva scelte di questo tipo fosse in una "fase poco adatta psicologicamente, in un momento di rottura, di rifiuto o di fuga dalla diocesi. Invece dovrebbe essere una scelta che viene dal presbiterio, e il prete operaio dovrebbe essere un mandato dal presbiterio, non uno che si invia da solo per scappare a un'altra situazione. Inoltre, chi vuole fare una scelta del genere forse farebbe bene ad inserirsi in un movimento o istituti particolari (es. piccoli fratelli di Charles de Foucauld)". Un secondo gruppo di studio sottolineava fra le altre cose il pericolo che il prete, in crisi di identità, si rifugiasse in esperienze spirituali tipo gruppi catecumenali o focolarini, e riteneva la posizione dei preti operai negativa perchè portatrice di divisione "per la confusione e l'informalità con cui si sviluppano", pur auspicando un maggior ascolto da parte di vescovi e confratelli. Cfr. ASCET busta 1976(2) e 1977(1).

<sup>469</sup> Cfr. sulla questione l'intervista a don Luigi Stecca in *Appendice* e il documento *P.O. Triveneti 28.8.'76* in Archivio personale Grosselli. Il documento, che porta la data 28.8.'76, parla in apertura dell'incontro che si tenne l'8/9 maggio 1976 a Bassano. Dell'incontro di Bassano parlò anche «l'Unità» del 16 maggio 1976 con l'articolo *Preti e cattolici del*

divisione fra i preti operai e la pastorale del lavoro fosse unicamente l'atteggiamento da tenere nei confronti della Gerarchia; e come forse entrambe le esperienze si trovassero a scontrarsi, da due posizioni diverse, contro la stessa indifferenza all'interno del clero.

Ad agosto, nell'incontro successivo dei preti operai triveneti, essi, rivendicando la profeticità delle proprie scelte "non abituali nel clero e d'altra parte così precise da non poter passare inosservate, né tali da non suscitare interrogativi, perplessità, conflitti all'interno della chiesa veneta", elaborarono un documento rivolto alla chiesa veneta che vale la pena riportare ampiamente:

[...] Desideriamo invece rivolgerci alla chiesa veneta per iniziare una verifica nella fede. Non ci rivolgiamo perciò ai soli vescovi, perché non vogliamo ridurre il loro ruolo ad essere quasi i padroni della chiesa, mentre di essa sono l'importante servizio dell'unità, ma a tutti i credenti, perché insieme possiamo scoprire meglio e testimoniare quei valori essenziali che oggi devono essere patrimonio di tutti e che in parole correnti si chiamano dialogo, comunione, fraternità, uguaglianza, liberazione ecc. [...] Abbiamo chiesto ai nostri vescovi di essere presenti ai nostri incontri, di condividere almeno un po' la nostra vita, ma invano. Ritorniamo a ripetere l'invito. Abbiamo cercato l'incontro con i preti della pastorale del lavoro e spesso ci siamo ritrovati insieme. Li abbiamo molte volte sentiti interiormente e personalmente d'accordo con noi, ma poi nella realtà esitanti e pieni di paura: che cosa dirà o penserà il vescovo? Perché aver paura del proprio padre in una missione così importante come la evangelizzazione dei poveri e degli oppressi? Non abbiamo mai pensato che tutti i preti debbano fare gli operai, ma continuiamo a credere che l'obbedienza al Vangelo non possa prescindere da gesti precisi, da incarnazione vera, dal superamento di compromessi e mediazioni che fanno troppo di farisaico e di paura di far dispiacere o di non essere approvati da quei pochi che contano e soprattutto nel nostro veneto sono identificabili e uniti nel solito partito e in tutte quelle combinazioni che assicurano la conservazione del potere. Crediamo di poter "camminare insieme" con i nostri confratelli della pastorale del lavoro e con altri su impegni però ben precisi, su un'azione che fa camminare con tutti coloro che lottano per la liberazione, sostituendo la fiducia alla paura, la creatività al tatticismo, l'annuncio liberatore del vangelo al proselitismo.

Risolta la questione del rapporto con la Pastorale del lavoro, i preti operai passavano poi ad un'accusa molto diretta nei confronti dei vescovi:

---

*Veneto contro le strumentalizzazioni della fede in campo politico. Presa di posizione di sacerdoti e laici a Bassano* Secondo l'articolista si era svolto a Bassano un convegno di preti operai del Veneto, di altri preti sensibili ai problemi del movimento operaio e di laici cristiani militanti. Nel loro comunicato finale essi valutavano "negativamente la strumentalizzazione che nel passato è stata fatta, in campo politico, in nome della fede. In nome di questa stessa fede, rivendicano a se stessi e a tutti i cristiani l'autonomia delle scelte politiche per una diretta partecipazione ad un diverso modello di sviluppo". Fra le firme – una settantina - che avevano sottoscritto il comunicato si trovano Bano Luciano, Basso Alfredo, Berton Roberto, Bolzon Olivo, Faldani Mario, Foffano Lidio, Manziega Gianni, Fazzini Gianni, di cui parleremo in seguito perché preti operai del veneziano.



C'è stata finora una trama fittissima di mediazioni a volte anche non richieste, tra noi e i vescovi, diffidenze LARGAMENTE SEMINATE nei nostri confronti, scomuniche e minacce sussurrate nei giornali cattolici o nei pettegolezzi, ma non siamo stati ascoltati, mai aiutati a conoscere il nostro peccato e a sentire la bellezza del perdono, con quell'accoglienza che troviamo nel vangelo, mai abbiamo sentito il riconoscimento di quello spirito che anche noi come credenti abbiamo ricevuto, e quei carismi che non sono l'esclusività di uno solo, ma a tutti sono dati per l'edificazione di tutti. E' vero, noi non riteniamo i vescovi padroni del vangelo e della chiesa, non abbiamo con loro dei rapporti di paura o di obbedienza esterna e formale, cerchiamo di dire con schiettezza quello che crediamo e pensiamo e la vita ci insegna. Diventiamo sempre più diversi da altri preti, impegnati nelle parrocchie o in altre situazioni. Reagiamo in maniera diversa di fronte a ingiustizie, a strutture che fanno il "sabato padrone dell'uomo". Ma questo significa rompere la comunione o cercarla? [...] Come costruire una comunione tra la chiesa e il mondo operaio? Su questi interrogativi stiamo impegnando la nostra vita e questa ci pare oggi la comunione più urgente. Abbiamo avuto finora l'impressione di essere visti con diffidenza, di essere stati divisi artificialmente dagli altri preti, di essere additati al sospetto dei cristiani. Nessun pastore ha mai avuto la volontà di ascoltare veramente, venire ai nostri incontri, accostarsi con gesti d'amore alle nostre vite. Anzi, specialmente dopo il 20 giugno, nel veneto abbiamo dovuto notare, con qualche eccezione, uno speciale trattamento contro di noi, sempre senza aver fatto nessun dialogo [...] Ci sembra di essere accusati di colpe inesistenti e giudicati senza essere mai stati conosciuti. Così, per esempio, ci si accusa come causa di scandalo e di colpa gravissima per aver dichiarato che la fede non si identifica con alcun partito, non può essere strumentalizzata per far votare in senso unico, magari in palese contrasto con la liberazione del mondo operaio. [...] A Verona il dialogo tra il vescovo e la comunità di san Giovanni Lupatoto è andato via via deteriorandosi fino al blocco totale, alla non concessione della parrocchia, ad un progressivo isolamento e alla ipotesi dello scioglimento della comunità. Pure a Verona il superiore vuole lo scioglimento della comunità di don Calabria impegnata con i poveri del quartiere. Perché questa smania di distruggere tutto quanto non è rigorosamente conformista e allineata [sic] alla cultura dei potenti? A Venezia gli attacchi di "Gente Veneta" contro la comunità del CEP e i preti operai, la dichiarazione verbale del Patriarca e dei superiori contro la comunità di Via della Pila, le difficoltà del Patriarca e dei superiori contro la comunità dei salesiani di Marghera, che significato ecclesiale rivestono? [...] A Treviso le dichiarazioni del vescovo a conclusione del corso di aggiornamento del clero, rendono noto che c'è tra i preti una maggioranza di buoni e un piccolo gruppo innominato di cattivi da cui guardarsi. [...] Ancora a Treviso il vescovo parla della rottura della comunione di un prete operaio, Roberto Berton, che ammonito più volte, persevera nel male e si pone da sé fuori dalla comunione ecclesiale. E non esita a dire che "abbiamo la registrazione di quanto ha

detto” in un incontro. Sono questi i metodi della comunione [...] o non è piuttosto un metodo poliziesco e fuori dei costumi della comunione ecclesiale quello di mandare un prete ad ascoltarlo (il redattore della “Vita del Popolo”), per coglierlo in fallo e poi farsi forza di una registrazione fatta all’insaputa dell’interessato? [...] Sono alcuni tra i molti altri fatti che serenamente vogliamo presentare ai cristiani [...] Con tutti vorremmo costruire un dialogo che aiuti la chiesa del veneto ad uscire dal compromesso [...] Ai vescovi in particolare chiediamo una maniera nuova di essere vescovi.

Il documento si concludeva con la ripetuta richiesta di un confronto franco coi vescovi, che non mi consta si sia realizzato nell’immediato, ma nell’autunno successivo<sup>470</sup>.

Qualche reazione alla provocazione dei preti operai, reazione non dei vescovi, ma degli operatori della pastorale del lavoro, è rintracciabile nelle relazioni sul lavoro svolto in ogni diocesi elaborate nel giugno successivo, in occasione del decennale della pastorale del lavoro triveneta. Le relazioni ci aiutano anche a capire come erano visti i preti operai nelle varie diocesi e dimostrano come il sentimento di incomprendimento denunciato dai preti operai fosse reale all’interno dei presbiterii diocesani. Tutte le diocesi evidenziarono infatti, oltre alla difficoltà a far diventare la pastorale del lavoro un problema di tutta la comunità e non solo degli esperti, anche la diffidenza dei sacerdoti verso l’esperienza dei preti operai, ritenuta pericolosa, o inutile e insignificante.

La diocesi di Verona nella sua relazione sottolineò come molti preti sentissero la distanza tra la loro mentalità e cultura di origine borghese e quella operaia, ma anche che “molti non sono per nulla convinti che il mondo del lavoro, in quanto tale, abbia in se stesso valori evangelici”. Il presbiterio di Verona non era inoltre favorevole al prete-operaio.

La diocesi di Concordia-Pordenone lamentò che la pastorale del lavoro dava normalmente l’impressione di essere un doppione dell’AC per contenuti e metodi; “quando si distingue, allora la si accusa di essere venduti al sindacato e ai comunisti”. Vicenza evidenziò che

quando si comincia a fare il discorso dell’incarnazione, le difficoltà maggiori non vengono dal mondo del lavoro, ma dai preti, dall’MCL e da persone politicizzate che operano nelle parrocchie, a causa della formazione culturale a volte opposta.

---

<sup>470</sup> Al punto 4g dell’ordine del giorno della riunione CET del 30 novembre 1976 il verbale riporta: “Mons. Freschi riferisce circa un incontro personale con una delegazione di preti operai del Triveneto che hanno esposto le proprie difficoltà”. Dagli appunti per il verbale si evince che “Mons. Freschi riferisce circa un incontro con una delegazione di preti operai operanti nel Triveneto che hanno esposto le proprie difficoltà, nonché la disponibilità per un loro inserimento nella pastorale diocesana. I Vescovi hanno preso atto di tale disponibilità e chiedono ai singoli sacerdoti operai un dialogo effettivo col proprio Vescovo”. Cfr. ASCET busta 1976(2), 1977(1).

Ad Adria-Rovigo lo stesso gruppo sacerdotale era “andato in crisi a causa della larga apatia e dei sospetti da parte del clero”. Nella relazione di Trieste la commissione dice di aver “molto lottato” per far approvare un documento operativo dal consiglio pastorale diocesano, ma di essersi poi trovata in mano un rimaneggiamento così indebolito da essere adatto per le comunità parrocchiali, ma inadatto per presentarsi con credibilità nel mondo del lavoro”. Lamentarono quindi, assieme ai cenedesi, “non tanto l’immobilismo” quanto la “vera e propria ostilità da parte di certi parroci”.

Solo nel Gruppo Sacerdotale di Trento erano presenti preti operai (i quattro che contava la diocesi<sup>471</sup>), i quali evidenziarono il problema che “molti preti reazionari giudicano la pastorale del lavoro ‘rossa’, perché rispetta il pluralismo, non condanna l’azione sindacale e le posizioni delle ACLI”. Il Gruppo riteneva importante che il vescovo Gottardi stesse preparando l’introduzione a un documento diocesano per la pastorale del lavoro nel quale veniva toccato il tema della povertà, della scelta preferenziale, di segni dei tempi.

Sulle ACLI, la relazione di Trento le descriveva come molto attive, ma lamentava che a livello di vertice e nelle zone industriali si ponessero su posizioni avanzate, mentre a livello di paesini restassero su posizioni tradizionali. Con 7000 iscritti e 120 circoli, erano state dopo la svolta a sinistra molto ostacolate dalla stampa, esclusa *Vita Trentina*, e avevano avuto un calo di 5000 iscritti. Il MCL aveva 150 iscritti, tre circoli, ed erano “su posizioni integriste e praticamente anti-sindacali”. Il vescovo Gottardi si era più volte compromesso con le istanze dei lavoratori visitando le fabbriche occupate di Riva, Rovereto, Lavis, Strigno e organizzando una veglia di preghiera in solidarietà con gli operai della Michelin; ma i preti non volevano parlare troppo di sindacato per timore di “mettere in difficoltà i padroni”.

La relazione della diocesi di Venezia dice che a livello di diocesi “è avvertita e affermata l’esigenza e l’urgenza della pastorale del mondo del lavoro”, ma permangono riserve “sul come viene gestita o nella moderazione e nella tiepidezza in cui è costretta a muoversi”. Così i gesti, i modi, le iniziative, le pronunce diventano vani o equivoci e “non sono abbastanza rivelatori che tutta una chiesa locale concorde l’ha scelta coraggiosamente, la vuole decisamente, la persegue ad ogni costo [la pdl]”. E’ una relazione che sembra un po’ polemica, e che non scende nei dettagli delle attività svolte.

Nel dibattito finale del convegno per il decennale molti interventi fecero riferimento all’incontro di Bassano e ai preti operai. Un’operaia disse che

---

<sup>471</sup> Sui preti operai di via Brennero, cfr. intervista a Giuseppe Grosselli, in *Appendice* e l’articolo G. Grosselli, *I preti operai di via Brennero*, sul *Bollettino Parrocchiale della parrocchia di S. Martino*, anno 2, n. 1 marzo 1974.

Anche se li ho trovati un po' terribili nel modo di esprimersi, li ho sentiti nel vivo delle cose perché condividono veramente la vita degli operai.

Tuttavia, c'era anche chi sottolineava che si parlava tanto di pluralismo, ma poi si accettavano "le comunità di base e non CL, e questo non è pluralismo".

### *III.3.5 Il problema dei teologi*

Abbiamo detto che i preti operai erano solo un aspetto della crisi più generale che investì il ruolo e la figura del prete nel postconcilio. Un altro settore delicato all'interno del clero fu quello dei teologi, la cui problematica rinviava direttamente al rapporto che doveva sussistere fra teologia e magistero, e dunque in ultima analisi al problema del rapporto con l'autorità.

Lo dice chiaramente, ad esempio, un articolo del «Corriere della Sera»<sup>472</sup> che annunciava il previsto svolgimento del congresso nazionale dei Teologi-moralisti a Padova, dal 31 marzo al 4 aprile 1970. Secondo l'articolaista il congresso aveva come oggetto di discussione "il valore intrinseco dei documenti pontifici e, in generale, la misura e i limiti dell'interpretazione del magistero". Era facile intuire l'importanza e l'attualità del convegno, secondo il giornalista, se si teneva conto delle "polemiche suscitate, anche, e soprattutto, nell'ambiente ecclesiastico, dall'enciclica *Humanae Vitae* e da altri recenti documenti del magistero", polemiche nelle quali era "emerso l'insoluto conflitto fra insegnamento pontificio e coscienza individuale." I relatori annunciati erano padre Haering (sul magistero al servizio della coscienza), padre Diez Alegria (sull'insegnamento pontificio circa la proprietà privata) e padre Alszeghy (sui "canoni tridentini circa la confessione" e circa "l'ardita tesi di una riforma del sacramento della confessione"). Secondo il giornale, alla fine delle riunioni erano previste la proiezione e la discussione di film "che ponessero problemi teologico-morali", fra i quali *Teorema* di Pasolini, che aveva suscitato tante polemiche nel mondo cattolico.

Certamente parte dei teologi riuniti a convegno portavano avanti ricerche avanzate, in contrasto con una grossa percentuale degli appartenenti all'associazione, che si ponevano invece su posizioni molto più tradizionali; e certamente il loro presidente Luigi Sartori si poneva fra il primo gruppo e non fra il secondo. E' chiaro anche che i giornali avevano un certo interesse ad amplificare il conflitto, a creare aspettative nell'opinione pubblica, a polarizzare le posizioni.

Certo è che negli anni Settanta, essendo Luigi Sartori presidente dell'Associazione Nazionale dei Teologi Moralisti, i convegni annuali nazionali si tennero a volte nel Triveneto, e questo mise la

---

<sup>472</sup> «Corriere della Sera», 26 marzo 1970.

CET in imbarazzo e difficoltà di fronte all'opinione pubblica e alla chiesa nazionale. Anche le riunioni dei Teologi Veneti, sotto la guida di Sartori, non erano da meno<sup>473</sup>.

Mentre di fronte ai preti operai i vescovi sembrano inizialmente interrogarsi, ma poi non farsi troppi problemi nel prendere una posizione netta, di fronte ai teologi i loro dubbi erano maggiori, si sentivano impreparati (tanto da sentire il bisogno di un aggiornamento teologico, come abbiamo visto) e si rendevano conto che la questione era delicata perché un intervento repressivo avrebbe avuto ricadute molto ampie nell'opinione pubblica. Sapevano, insomma, che le armi dei teologi erano molto più pericolose di quelle dei preti operai.

Per il convegno del 1970, come in seguito per gli altri, Bortignon ricevette varie lettere allarmate<sup>474</sup> che gli chiedevano un intervento chiarificatore delle posizioni dell'episcopato riguardo al convegno. Gli scrissero semplici fedeli italiani, come Tullia Saggin, padovana, e “una madre di famiglia” romana. La prima scriveva il 31 marzo 1970:

Eccellenza Reverendissima, mi metto in ginocchio davanti a Lei per supplicarla con tutte le mie forze di non convalidare con la sua autorevole presenza quel sinedrio di scribi e di farisei ipocriti spaventosamente orgogliosi che sono i teologi moralisti riuniti a Padova in questi giorni. Eccellenza, sia prudente e ancorato al Cristo Signore, e perciò li ignori, si astenga dal farsi vivo in qualsiasi maniera, non dia il minimo accenno di approvare questa nuova condanna di Gesù; essi che godono di veder agonizzare la Chiesa tentano di impiagarla ancor più e di affrettarne la fine in moltissime anime. In nome di Dio Altissimo, ascolti questa mia supplica!

Il prosieguo della lettera, che descrive il coro dei seminaristi padovani come un “coro di sciacalli e iene”<sup>475</sup>, dice molto sul tipo di fedele che Bortignon aveva davanti in questo caso. Ma la “madre di famiglia romana”, ad esempio, espresse le sue preoccupazioni in modo molto più equilibrato e probabilmente condivisibile da molti cattolici di allora:

---

<sup>473</sup> Eppure Luciani, per lo meno nella prima metà degli anni Settanta, aveva fiducia sia di Sartori che dei Teologi Veneti: durante il primo incontro di fraternità tra i religiosi del patriarcato invitò “i Teologi di tutte le tendenze ad essere presenti alle Assise dei Teologi Veneti” (Verbale dell'incontro, RDPV 1972, pp. 800-801) e il 15 febbraio alla Casa card. Urbani di Mestre ascoltò la conferenza di Sartori (RDPV LVIII (1973), pp. 175-177, diario del patriarca).

<sup>474</sup> Cfr. ASCET busta 1970(1).

<sup>475</sup> La Saggin continuava infatti: “E mi permetta anche di protestare con tutte le mie forze per l'indegno svolgimento delle funzioni del Sabato Santo in Cattedrale. C'è stata l'inqualificabile distrazione del pessimo organista che ha intonato il Gloria invece delle litanie dei Santi, gettando dappertutto la confusione e suonando molto peggio di un cane, e c'è stato quel coro stonato e sciatto dei Seminaristi, vero insulto a Dio e ai fedeli. Eccellenza, un'altr'anno [sic] ci faccia recitare tutti insieme il Gloria e il resto, ma non faccia cantare quel coro di sciacalli e di iene. [...] La prego, Eccellenza, dia disposizioni perché i testi sacri che Lei userà un altro anno sia [sic] meno brevi e meno sciatti, più conformi alla dignità di Dio e del suo povero popolo [...]”

[...] sono troppo conscia di quello che sta succedendo intorno a me e nel mondo per non chiederle che se i sacerdoti presenti a quel convegno debbano vedere *Teorema* – e film simili – almeno non si pubblichi sui giornali. Il popolo cristiano vuole dei sacerdoti santi, che vivano e trasmettino [sic] la Parola di Dio e non quella del mondo [...] Un sacerdote anche se teologo potrà discutere delle ore su quei film ma a che *pro* in fin dei conti? [...]

A farsi vivi con Bortignon per la questione dopo aver letto l'articolo del «Corriere», a cui fanno esplicito riferimento, furono anche ecclesiastici di primo piano: Mons. Colombo gli scrisse da Rho il 27 marzo 1970, preoccupato perché i nomi dei relatori del convegno non erano “di assoluta tranquillità” e suggerendo che ci fosse un vescovo sempre presente ai lavori, per “evitare prese di posizione troppo azzardate, difficili poi da rimediare”. Mons. Benelli, Sostituto alla Segreteria di Stato, gli scrisse il giorno dopo chiedendo che Bortignon “volesse dare a questa Segreteria di Stato qualche informazione in proposito [...]”

Bortignon rispose a Benelli il 3 marzo 1970, a convegno già concluso, cercando di calmare le preoccupazioni del Sostituto e di minimizzare i problemi:

Rispondo subito notificando che si tratta del Congresso che l'Associazione Italiana Teologi Moralisti tiene ogni due anni e che ha per argomento “Magistero e Morale”. I giornali hanno travariato le intenzioni e il procedimento del Congresso. Per quanto ho potuto constatare personalmente e da quanto mi è stato riferito debbo dire che i dirigenti, i docenti e i congressisti fecero le cose molto seriamente e, tolta qualche intemperanza, si è proceduto restando dentro i limiti di una seria ricerca e della ortodossia.

Una lettera che un prete padovano di Stra scrive ad un amico il 2 aprile, e che Bortignon conserva in archivio – segno che l'amico era più amico del vescovo che non del prete di Stra – dimostra però come il clima attorno al convegno non era così sereno e tranquillo. “Don Bellenco”, così mi pare di leggere la firma del sacerdote, scrive che

Qui a Padova, infierisce la bufera squallida, cretinamente dotta (perché sta rigettando anche il principio di contraddizione) del Congresso dei 200 TEOLOGI [...] nel quale si avvicendano i luminari ROMANI, a smantellare logica, buon senso, dogmatica, e tutti i capisaldi della FEDE, bombardando a tappeto il Magistero del Pontificato Romano e di tutti i CONCILI ECUMENICI, vanificandolo con una sfrontatezza di teorie [...] Una figura da chiodi ci ha fatto all'apertura ufficiale, il mio Presule ... il quale si è fatto onore alla stessa maniera con cui brillò nella scelta pastorale del ... CATECHISMO OLANDESE, Diocesano non Diocesano [...]

Il prete accenna poi a due passaggi, secondo lui discutibilissimi, della prolusione di Bortignon<sup>476</sup>, e continua dicendo che già si sapeva che il programma prevedeva “tesi rivoluzionarie, [...] contro i DOGMI più chiari e inoppugnabili della DOTTRINA CATTOLICA”. Se la prende poi con due fiori all’occhiello della Chiesa padovana:

a Padova “abbiamo la “gloria” di avere ospitato e surriscaldato due centri fiorenti di eresia [...] il MONASTERO della BASILICA di SANTA GIUSTINA, per la eresia sovversiva della LITURGIA [...] il SEMINARIO TEOLOGICO dei PP. CONVENTUALI per la sovversione dei DOGMI DI FEDE E DI MORALE, auspice il GARRONE [...] Paolo VI° può esserne ben lieto!!!!”

Bortignon conservò in archivio della CET anche i documenti finali elaborati dai vari gruppi di studio dei teologi moralisti durante il convegno, segno che esso fu argomento di confronto all’interno della Conferenza<sup>477</sup>. Ogni documento elaborato dai teologi parte sempre dal richiamo al Vaticano II. In uno dei documenti approvati si dice in un passaggio che compito dei moralisti è, oltre che “presentare il Magistero nel contesto di tutta la rivelazione e della vita cristiana”, anche “suscitare un discernimento critico adulto e responsabile verso il Magistero, che sia nello stesso tempo espressione di docilità e di rispetto caritatevole verso l’autorità e di corresponsabilità con tutta la Chiesa e il mondo. Tutto questo richiede un’educazione allo spirito evangelico della non-violenza”. Altro compito dei moralisti è, secondo il documento,

rendere coscienti i fedeli che nella situazioni conflittuale lo stesso rispetto verso il Magistero non permette di ricorrere ad un principio solo, ma richiede di saper integrare una visione completa della scala dei valori con l’urgenza di valori particolari secondo la legge di crescita che è propria della chiesa pellegrinante. Quindi i moralisti aiuteranno i cristiani credenti a seguire serenamente la propria coscienza sincera anche quando, in una certa situazione, non vedono chiaramente come comporre la loro scelta concreta con la meta ideale proposta autoritativamente dal Magistero e verso la quale si sentono incamminati.

Un passaggio sarà certamente piaciuto a Luciani, che accettava la ricerca teologica ma riteneva non si dovessero diffondere fra i semplici fedeli le teorie sperimentative degli studiosi:

---

<sup>476</sup> Uno sul fatto che il Vaticano II avrebbe sancito “la libertà di cercare, pensare, manifestare con umiltà e coraggio il proprio pensiero, nel campo in cui ciascuno è competente” e un altro sul fatto che il Magistero della Chiesa non sarebbe frutto di metodo scientifico, come quello dei teologi, “ma trae origine da un carisma divino”.

<sup>477</sup> E’ conservato nei fascicoli della CET del 1970 anche il volumetto “L’ora della misericordia. Saggio di teologia pastorale” di M. Pederiva, con varie lettere legate al dibattito suscitato dal libro.

I teologi sanno bene che il loro contributo di ricerca e di lettura dei segni dei tempi potrebbe scandalizzare i fedeli meno preparati e perciò s'impegnano di esprimere [sic!] le loro ipotesi di lavoro in modo che non siano messi in questione l'ossequio verso la dottrina e la disciplina vigente nella Chiesa. I fedeli però vanno educati a non mettere sullo stesso piano queste ipotesi con le espressioni autorevoli del Magistero, perché nuove ricerche e teorie hanno spesso bisogno di discussioni pazienti e ulteriori distinzioni per manifestare la loro fecondità pastorale e la loro fedeltà verso il messaggio cristiano”.

I documenti si chiudevano con la richiesta di “una più seria considerazione da parte del Magistero sia a livello universale che locale, dell'apporto che i teologi moralisti possono dare alla lettura dei segni dei tempi e alla loro interpretazione”.

Fra l'autunno del 1971 e la primavera del 1972 tre prese di posizione a livello nazionale di gruppi di teologi o di movimenti laicali fra i cui membri comparivano anche teologi, infuocarono però il clima e contribuirono al sospetto che la teologia fosse schierata dalla parte del dissenso cattolico e lo alimentasse.

In primo luogo, venne pubblicato il documento programmatico del *Movimento 7 novembre 1971*<sup>478</sup> nato a livello nazionale e poi in varie diocesi d'Italia, per manifestare la delusione nei confronti del Sinodo dei Vescovi sul sacerdozio ministeriale e sulla giustizia conclusosi il 6 novembre 1971. Le conclusioni del Sinodo sono ben sintetizzate dall'allocuzione di chiusura del Sinodo *Quod, Deum orantes* pronunciata da Paolo VI: si riaffermava la “genuina natura” del sacerdozio ministeriale riconfermando “il sacro celibato”; a proposito della giustizia, Paolo VI, consapevole del “momento storico difficilissimo che attraversiamo”, affermava in modo inequivocabile che

non è inutile per altro ricordare che la missione propria della Chiesa affidatale da Cristo non è di ordine politico, economico o sociale, avendo essa un fine di carattere religioso; la Chiesa tuttavia può e deve dare il suo contributo per l'instaurazione della giustizia anche temporale. Tutto ciò non costituisce certamente il suo fine ultimo, ma deve servire per l'instaurazione del regno di Dio sulla terra [...]. L'azione della Chiesa, qualora fosse privata di questa sua

---

<sup>478</sup> Sul Movimento 7 novembre 1971 si vedano: G. De Rosa, *Riflessioni sul movimento «7 novembre 1971»*, «La Rivista del Clero Italiano» 2(1973) pp. 133-144; M. Cuminetti, *Una lettura storica del «dissenso» dal '65 al '78*, in *Massa e Meriba. Itinerari di fede nella storia delle comunità di base*, Claudiana Editrice, Torino 1980, pp. 21-52: 41-42 (secondo il quale il movimento ebbe vita breve a causa delle divergenze soprattutto politiche fra i suoi membri e perché era schiacciato fra le comunità di base e il nascente movimento Cristiani per il socialismo). Sulla realtà del Movimento nel contesto del generale dissenso nella società italiana, si veda G. Crainz, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Donzelli Editore, Roma 2005.



originaria e insostituibile ispirazione religiosa, mancherebbe di fedeltà all'evangelo e a poco a poco perderebbe il suo benefico influsso in seno alla società umana<sup>479</sup>.

Il Movimento, al quale aderirono in prima istanza circa 200 cattolici italiani “tra i quali 50 parroci, 30 sacerdoti coadiutori, alcuni teologi e religiosi, 42 laici e un gruppo di preti sposati o emarginati”, aveva come finalità specifica la “liberazione evangelica delle persone e delle strutture ecclesiali e sociali” attraverso una “metodologia storico-critica”. Punti qualificanti dell'azione sarebbero stati, secondo il documento programmatico, “l'impegno di secolarizzazione dell'esistenza ecclesiale” perché la chiesa tornasse “ad essere dentro tutte le lotte per la liberazione dell'uomo” (impegno che implicava quindi “scelta inequivocabile della classe dei poveri, degli oppressi, dei conculcati nei loro diritti” e “superamento di ogni modello di Chiesa sacrale, clericale, confessionale”), l'impegno di liberazione della Chiesa e dell'uomo nei valori evangelici fondamentali di dignità, libertà, uguaglianza, giustizia, fraternità (che si declinava anche nel “superamento di ogni modello di chiesa di potere, dominio e privilegio”, nella “difesa dei colpiti ingiustamente dall'istituzione”, nell’“aiuto e sostegno di quanti abbiano declinato determinati ruoli ecclesiali”); l'impegno a compromettersi collettivamente e concretamente, e quindi il “rifiuto di ogni riferimento acritico alla tradizione” e il “rifiuto di ogni strategia «riformistica» (o di compromesso)”. I principi di fondazione vennero ribaditi, con toni forse più politici e ideologici che ecclesiali, anche al primo convegno del Movimento, che si tenne a Roma presso il centro di cultura proletaria di Don Lutte il 24-25 aprile e al quale parteciparono 95 dei firmatari del documento programmatico<sup>480</sup>.

In secondo luogo, il 13 febbraio 1971 tredici preti che vivevano nelle baracche di Roma scrissero nella *Lettera ai cristiani di Roma* una denuncia durissima della situazione degli alloggi a Roma, della condizione inumana dei baraccati nei “borghetti” e delle connivenze ecclesiastiche e religiose nella speculazione edilizia. Affermarono fra le altre cose che:

---

<sup>479</sup> *Enchiridion* del Sinodo dei Vescovi 1, 687 e 689.

<sup>480</sup> Il convegno denunciava la passività della Chiesa di fronte a una crisi che si riteneva crisi di sviluppo; si giudicavano “forme di ricatto delle coscienze” la scuola, l'insegnamento religioso nelle scuole, la presenza dei cappellani militari nell'esercito, il matrimonio concordatario, le opere assistenziali; si criticavano il concordato e la “sostanziale alleanza con le forze oppressive del capitale, delle strutture burocratiche e di quelle politiche”; si denunciava la religiosità di tipo sacrale diffusa in Italia, “con i conseguenti privilegi morali e ricatti materiali da parte del clero sulla massa dei credenti”. Per superare “il tipo di chiesa sacrale, burocratica e di potere attualmente esistente” il Movimento aveva deciso di appoggiare le comunità di base. Per liberare il “prete dai condizionamenti di tipo culturale, politico ed economico cui è soggetto” si rifiutava la concezione del prete “consacrato”, si solidarizzava “con i preti che a seguito di scelte libere vengono colpiti dall'istituzione e ridotti all'isolamento e al silenzio”, e si decideva la partecipazione “a tutte le lotte di liberazione del popolo contro le classi dominanti”. I due documenti, assieme alla successiva lettera del card. Poma a Paolo VI e alla controrisposta della segreteria del Movimento stesso, furono pubblicati in *Contestazione ecclesiale. Alcuni documenti recenti*, «Aggiornamenti sociali», luglio-agosto 1972, pp. 539-552:548-552.

Dobbiamo convincerci che ogni nostra azione è azione politica; anche il nostro silenzio è scelta politica. I nostri bizantinismi e le nostre prudenze sono politica [...] Per troppo tempo abbiamo identificato il bene con l'ordine e la legge e abbiamo giudicato la violenza di chi si ribella al male, senza voler vedere la violenza che si esercita proprio attraverso l'ordine e la legge, meno percettibile perché sottile e sfuggente, ma più pesante<sup>481</sup>.

In terzo luogo, il 17 marzo 1972, 33 teologi del mondo cattolico occidentale (appartenenti a Olanda, Germania, Stati Uniti, Canada, Svizzera, Spagna e Austria), fra cui 18 tedeschi, pubblicarono il documento *Contro la rassegnazione nella Chiesa*, meglio conosciuto come il *Manifesto dei 33 teologi*<sup>482</sup>. Tra i firmatari c'erano teologi di Chiara fama come Kasper, Küng, Metz, Neumann, Vogt, Schillebeeckx, Schoonenberg. Anche i teologi partivano dalla amara constatazione che il Terzo Sinodo dei Vescovi si era concluso senza risultati tangibili. Constatavano poi che la credibilità della Chiesa, mai stata così alta nei secoli come all'inizio del pontificato di Paolo VI, era scesa in maniera inquietante e uno spirito di rassegnazione si era impadronito degli animi. I temi più urgenti erano, per i 33, la giustizia e la pace nel mondo e la crisi del ministero ecclesiastico, di fronte ai quali la chiesa era in ritardo e mostrava i caratteri dell'assolutismo principesco<sup>483</sup>.

Dal punto di vista pratico, l'unica proposta che i teologi avanzavano nel loro Manifesto era quella di reintegrare nella vita delle comunità i presbiteri che avevano lasciato il ministero e di riflettere sul celibato ecclesiastico. Dal punto di vista teorico, i 33 chiedevano ai cattolici, in sostanza, di non rassegnarsi, di non tacere di fronte alle decisioni della gerarchia, bensì di agire di persona. Come? Guidando consigli parrocchiali, presbiterali e pastorali a far pressione sulla Chiesa per ottenere dei cambiamenti, e mirando a soluzioni intermedie da ottenere attraverso il mezzo della resistenza (ad esempio di fronte a scelte che non si dividevano come lo spostamento di un parroco o il suo allontanamento). Il documento si concludeva dicendo che

la nuova polarizzazione interna nella Chiesa può essere superata, perché molti e proprio i migliori vescovi, preti, superiori degli istituti religiosi maschili e femminili, hanno esplicitamente richiesto trasformazioni profonde.

---

<sup>481</sup> «Il Regno Doc.», n. 9, p. 247 e segg. L'articolo venne conservato nell'archivio della CET da Bortignon.

<sup>482</sup> Il *Manifesto* e le successive osservazioni di commento del card. Garrone, prefetto della Congregazione per la Educazione Cattolica (pubblicate su «L'Osservatore Romano» del 29 marzo 1972), e due dichiarazioni (del Consiglio Permanente della Cei e della confConferenza Episcopale Tedesca) di cui parleremo in seguito si trovano in *Contestazione ecclesiale. Alcuni documenti recenti*, «Aggiornamenti sociali», luglio-agosto 1972, pp. 539-552:539-548.

<sup>483</sup> I teologi lamentavano infatti la mancanza di chiarezza nella nomina dei vescovi, sulla quale i laici non avevano voce in capitolo; il fatto che nella chiesa ci si appellasse costantemente «all'autorità del magistero e al dovere della obbedienza per i fedeli»; la non collegialità; il paternalismo nei riguardi dei laici.

*L'Osservatore Romano* pubblicò il 29 marzo 1972 le riflessioni del card. Garrone, prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, le quali definirono il manifesto uno dei tanti progetti contestatari che nel mondo presente “sorgono un po' ovunque”. Di fronte ai tempi presenti difficili, le soluzioni estreme erano secondo il cardinale sempre rischiose. Entrava poi nel fulcro del discorso, il problema dell'autorità:

Nessun teologo serio potrebbe paragonare in modo puro e semplice il “controllo” che l'Autorità deve esercitare sulla Fede e la disciplina, con il controllo che possono esercitare dal canto loro i fedeli e anche i teologi. [...] Occorre una buona dose di presunzione per credersi i testimoni autentici del Vangelo, contro i responsabili della Fede.

La conclusione era che, pur avendo i teologi un nobile compito e una grande responsabilità, il contenuto del manifesto era contrario allo spirito della fede e alla tradizione della Chiesa.

Anche la Conferenza episcopale tedesca dovette intervenire e *L'Osservatore Romano* pubblicò la Dichiarazione il 20 aprile 1970. Dopo una premessa conciliante sul compito importante svolto nella Chiesa dalla scienza teologica, e sul riconoscimento della preoccupazione dei 33 teologi per la Chiesa, anche i vescovi tedeschi sconfessavano le accuse dei teologi sostenendo che interpretare l'ufficio di direzione (i vescovi tedeschi non usavano infatti nella loro dichiarazione il termine autorità) come espressione di potere e distribuzione era una teoria “grossolanamente falsa”. Concludevano che, pur nella consapevolezza delle deficienze nella Chiesa, le proposte dei 33 teologi sembravano loro inutili.

Il 28 aprile il card Poma scrisse una lettera a Paolo VI nella quale si deploravano la presa di posizione dei teologi e l'iniziativa del Movimento pur senza nominarlo<sup>484</sup>.

Il Movimento rispose polemicamente che certi organi di stampa avevano falsato le reali motivazioni del Movimento e i suoi contenuti effettivi, ma che in ogni caso

E' antievangelico, oltre che scorretto, che il cardinal Poma, in nome della CEI, parli del Movimento «7 novembre 1971» (al quale chiaramente allude anche se non lo nomina) senza aver sentito il dovere di ascoltare in prima persona almeno qualcuno dei responsabili del

---

<sup>484</sup> Scriveva infatti nella lettera del 28 aprile 1972: “deploriamo e respingiamo atteggiamenti e proposte di alcuni teologi, i quali recentemente hanno voluto accentuare nella comunità elementi di contrasto che toccano la stessa sostanza della comunione ecclesiale. Anche in Italia episodi di insofferenza e di deviazione da parte di alcuni sacerdoti, religiosi e laici – come quello avvenuto in questi giorni a Roma – producono profondo turbamento e meritano la nostra aperta riprovazione. Tali gravi difficoltà non ci distolgono dal proseguire nell'attuazione dello spirito e delle norme conciliari [...]”. Cfr. *Ibidem* p. 551. Cfr. Anche *Contro episodi di insofferenza e di deviazione. Una lettera del card. Poma a Paolo VI*. «L'Osservatore Romano» 30/4/1972.

Movimento (cosa facile trovandosi la sede centrale in Roma). Questo stile di condizionare a distanza e senza ascoltare è sconsolante, dopo tante affermazioni conciliari e sinodali.

Gli aderenti trovavano poi sconcertante che si lanciasse una aperta riprovazione contro un Movimento che aveva lo scopo dichiarato “di rendere la Chiesa più Chiesa, cioè maggiormente radicata nel Vangelo, spoglia di onori umani, di potenza, di alleanze univoche con i grandi di questo mondo” e che problemi concreti come la secolarizzazione, le connivenze politiche ed economiche dei vertici ecclesiastici, la denuncia del concordato, i diritti civili e umani del prete, la libertà nella Chiesa venissero elusi con riprovazioni emotive di ordine disciplinare.

Il Consiglio Permanente della CEI, “debitore a tutti, ma specialmente ai fedeli, della custodia e della retta conoscenza e interpretazione del pensiero di Gesù Cristo”, intervenne sul *Manifesto* a maggio del 1972<sup>485</sup> sottolineando come esso non fosse condiviso dalla grande maggioranza del clero e dei fedeli e riproponendo la dottrina tradizionale sull'autorità nella Chiesa, descritta dal Concilio come comunità, ma pur sempre gerarchica:

potranno, quindi, mutare i modi d'esercizio dell'autorità nella Chiesa; ma qualsiasi riforma non potrà mai abolire o diminuire l'autorità propria di chi, per mandato divino, rappresenta Gesù Cristo e la doverosa e necessaria obbedienza di chi nella Chiesa ha un ruolo diverso, pur importante, ma non rappresenta Cristo Capo della Chiesa di fronte ai fedeli.

Il Consiglio Permanente conclude il comunicato sostenendo che nella Chiesa “non è accettabile il controllo della base sull'Autorità che trae origine da Cristo”, “non può essere accettato il metodo della pressione” e “non può essere lasciato a una qualsiasi comunità il giudizio circa l'opportunità di conservare nel ministero coloro che volontariamente hanno abbandonato il celibato”.

*Roma locuta, causa finita.* Ma non proprio e non sempre - almeno, non negli anni Settanta: i problemi con i teologi infatti non finirono.

Luciani all'incontro della Conferenza episcopale di maggio illustrò i due documenti del Consiglio Permanente della CEI, la “Dichiarazione circa gli errori dottrinali” e la “Nota sulle tesi del Manifesto dei 33 teologi”, e parlò dei problemi derivanti sia dal manifesto dei 33 teologi sia dalla dichiarazione del Movimento 7 novembre<sup>486</sup>. Seguì una discussione fra i vescovi sulla linea da tenere di fronte a queste contestazioni, anche perchè fra le regioni nelle quali si trovavano aderenti

---

<sup>485</sup> *La C.E.I. sugli errori dottrinali e sul manifesto dei «33 teologi». Una dichiarazione del Consiglio Permanente.* «L'Osservatore Romano», 15-16 maggio 1972.

<sup>486</sup> Sui due movimenti di contestazione di veda anche Bruno Testacci, *La fede non è un messaggio sociologico. Il «Movimento 7 nov. 1971» spina e stimolo della Chiesa italiana.* «Settimana del clero» 20 (14 maggio 1972).

al Movimento c'erano Veneto, Trentino, Alto Adige, Friuli e Venezia Giulia<sup>487</sup>. Di fronte alla necessità di un intervento d'autorità, sostenuta da Olivotti e Gargitter, Luciani cercò come in altri casi di mediare, sostenendo che non si doveva dare troppa importanza al Movimento, che ogni diocesi si sarebbe regolata come riteneva opportuno ma che in ogni caso, prima di prendere provvedimenti *ad personam*, sarebbe stato necessario verificare se coloro che erano citati dai giornali avessero veramente firmato e condividessero le finalità del Movimento. Aggiunge però anche che “il senso della comprensione non può andar oltre i diritti del popolo di Dio” e che “La dignità della persona è degna di attenzione, però ci sono dei diritti degli altri che sono turbati nella loro fede”: il criterio con il quale valutare situazioni e persone era sempre, per Luciani, che si fosse o meno dato scandalo o creato disorientamento nella comunità. Di fronte all'insistenza di Olivotti per una linea dura e interventista, Luciani rispose che era possibile “esser energici”, ma che il card. Pellegrino si era “pentito di aver inflitto”, e che riteneva preferibile e giusta la collaborazione con i teologi<sup>488</sup>.

Nella riunione del novembre successivo il presidente propose che la CET designasse un vescovo per seguire il gruppo dei Teologi Veneti e le loro riunioni annuali, “quasi con intento preventivo”: da parte dei teologi infatti erano stati manifestati scontento e sfiducia verso l'Episcopato Veneto, accusato di essere arroccato al passato. Luciani riteneva quindi non opportuno “lasciarli soli, senza un Vescovo accanto”. I vescovi, confermando lo scontento dei teologi, scelsero mons. Gargitter e si interrogarono su come comunicare ai teologi tale decisione<sup>489</sup>.

Nel 1973 Luigi Sartori venne confermato come presidente dei Teologi italiani e la scelta non fu neutrale. Nonostante Sartori godesse della fiducia della CEI, di cui era consulente teologico, Padre Cornelio Fabro, ordinario di filosofia teoretica all'Università di Perugia, lo accusò di far parte dei “clericali del disarmo, ossia i teologi della “resa al mondo” e di “sostenere quella nuova teologia modernista che strumentalizza l'aggiornamento voluto dal Concilio prendendo una direzione opposta a quella voluta dal Concilio<sup>490</sup>”. Di queste accuse tenne memoria il segretario della CET, segno che i vescovi triveneti seguivano con attenzione le dinamiche interne all'Associazione dei teologi italiani.

Nella riunione del 21 maggio 1974 parlando del fenomeno della contestazione alcuni vescovi triveneti rilevarono che, tra le tante “cause di tanti disorientamenti di sacerdoti, religiosi e fedeli” si doveva senz'altro porre anche “l'insegnamento non chiaro e talvolta equivoco impartito nelle Università Romane, negli Istituti Regionali e nei Seminari”. Si era quindi auspicato che il Card.

---

<sup>487</sup> Qualcuno, presumibilmente il vescovo Bortignon, aveva sottolineato fra le regioni interessate le tre regioni trivenete e fra i firmatari una quindicina di nomi, oltre a “membri del collettivo 72 di Trento”.

<sup>488</sup> Appunti per il verbale della riunione CET 10-13 maggio 1972, ASCET 1972(1).

<sup>489</sup> Appunti per la riunione del novembre 1972, ASCET busta 1972(2).

<sup>490</sup> Cfr. «Il Tempo» 10-1-1973. In ASCET busta 1973.

Patriarca facesse pervenire ai competenti organi della S. Sede le preoccupazioni dell'Episcopato Triveneto, che riteneva "indispensabile una maggiore vigilanza circa l'insegnamento impartito nelle Università e nei Seminari con una preparazione più accurata e rigorosa dei docenti". Per quanto riguarda gli insegnanti dei Seminari del Triveneto, i vescovi ammettevano una certa preoccupazione in vista dell'annuale incontro dei teologi veneti che avrebbe avuto luogo a Montebelluna, al quale quindi avrebbero inviato mons. Gargitter<sup>491</sup>. Un professore del seminario di Treviso aveva infatti scritto manifestando i propri timori per il convegno di Montebelluna e Luciani aveva aggiunto che gli anni precedenti l'incontro era stato un'esperienza "non positiva". Cocolin riferì le lamentele dei teologi, che secondo Sartori avevano la sensazione "di essere messi ai margini" e Gargitter diede ragione ai teologi, dicendo che "talvolta sono visti a priori come un pericolo". Di fronte a posizioni troppo favorevoli ai teologi, tuttavia, Luciani intervenne ancora sostenendo che, se le sensazioni dei teologi avevano ragion d'essere, era anche vero che avrebbero dovuto agire con maggior prudenza e presentare le loro tesi su riviste specializzate, anziché di fronte all'opinione pubblica; Bortignon concluse che a volte i teologi "varcano i loro compiti" esagerando e facendo "cose che non li competono"<sup>492</sup>.

In questa occasione nacque l'idea dell'aggiornamento teologico, da chiamarsi "riflessione teologica in comune" perchè i vescovi nulla avevano da imparare dai teologi.

Al convegno dei Teologi Triveneti di Montebelluna, che si tenne il 19-20 giugno 1974 con il tema *Teologia della liberazione e teologia politica*, partecipò per un giorno mons. Gargitter. Ma è sintomatico del diverso grado di preoccupazione che il convegno suscitava nei vari vescovi – e forse anche della non piena fiducia di cui godeva mons. Gargitter - il fatto che il vescovo di Treviso avesse ritenuto necessario mandare anche due suoi sacerdoti, fortemente conservatori, con l'incarico di redigere una relazione dettagliata sull'assise<sup>493</sup>. I due manifestarono nella loro relazione delle forti critiche, condivise a loro dire da diversi teologi che "ne uscirono con un accentuato senso di disagio". Il bersaglio polemico era in primo luogo Luigi Sartori: la relazione evidenziava infatti come

---

<sup>491</sup> Pochi giorni dopo, il 30 maggio, fu lo stesso Sartori, non so se di sua spontanea volontà o su suggerimento di qualche vescovo triveneto, a sollecitare la CET perchè inviasse un vescovo a Montebelluna: "Le notifico che nei giorni 19-20 giugno prossimi terremo, presso la casa di Esercizi "S. Maria in Colle" di Montebelluna, l'annuale incontro dei teologi veneti, sul tema *La salvezza cristiana oggi*. Si tratta di incontro familiare, non ufficiale. Ma se l'Episcopato Triveneto ritiene utile rendersi conto dei nostri lavori e sollecitare "comunione", ci farà cosa gradita. Non sapendo se vi sia una Commissione Episcopale che sia incaricata dei rapporti con i teologi, né chi sia l'eventuale Presidente, trasmetto a Lei la notificazione perchè veda cosa fare [...]mi scuso dello stile (e della scrittura) della presente lettera, improntata a confidenza forse eccessiva. Lei mi conosce e può perdonare"

<sup>492</sup> Appunti per il verbale della riunione CET del 21 maggio 1974, ASCET busta 1974(2).

<sup>493</sup> Lettera "Riservata personale" per il vescovo di Treviso, ASCET busta 1974(3).

il presidente dei convegni vuole che i temi proposti riescano provocanti (l'ha detto più volte), forse per smuovere, per scuotere i confratelli nell'insegnamento. Ma non tutti accettano forme provocative; queste, invece di stimolare, finiscono talora coll'irritare anche coloro che non mancano di certa apertura.

Sartori veniva accusato anche di portare avanti una strategia “non del tutto chiara”, anzi ambigua, “che parrebbe voler progressivamente giustapporre la Rivelazione di Dio (la Parola) con la Storia”, mentre per i due il fatto che la storia fosse da considerarsi “Parola di Dio” non era per nulla scontato. La relazione si presenta poi molto critica nei confronti della forte accentuazione della tematica veterotestamentaria rispetto a quella neotestamentaria; accentuazione che avrebbe avuto come secondo fine la giustificazione della teologia della liberazione e la teologia politica<sup>494</sup>.

Inoltre si accusavano i relatori invitati, troppo giovani, di proporre come modelli di comportamento per la vita di oggi non i santi, ma uomini come Freire, Chavez o anche Milani, Franzoni, La Valle. Il disagio dei teologi presenti era stato aumentato, secondo i due sacerdoti trevigiani, dalla presenza massiccia di rappresentanti di scienze umane (sociologi, psicologi, antropologi), considerate “un vero assedio alla teologia posto dalle scienze umane”, pericolose con il loro orientamento positivista. La relazione riferiva anche di “qualche rilievo pesante nei confronti dell'episcopato, troppo lontano secondo alcuni oratori ed uditori, dalla realtà, arroccato a viete strutture, alleato a quelle capitalistiche, con interventi magisteriali sbagliati o inopportuni”.

Il presidente del convegno, che pure meritava un plauso per lo sforzo con cui stimolava all'aggiornamento, non sembrava orientare ad un saggio lavoro di sintesi o di decantazione, ma pareva “portare i teologi ad una specie di sincretismo”. La proposta di Sartori di incontri internazionali fra teologi veneti e bavaresi veniva dunque giudicata pericolosa, vista la non chiarezza di idee dei teologi veneti, e si giudicava preferibile un eventuale incontro con i teologi lombardi.

La valutazione del convegno da parte di mons. Gargitter fu molto diversa: nella riunione del 10 febbraio 1975, più di sei mesi dopo, il vescovo di Bolzano-Bressanone riferì di aver assistito al primo giorno del convegno, al quale aveva fatto una “equilibrata relazione” un Assistente del Prof. Ratzinger. Le relazioni e le discussioni erano state “serene e ortodosse” e alcuni professori desideravano suo tramite far conoscere alla CET

---

<sup>494</sup> Tanto che secondo i redattori l'anno scolastico successivo il presidente avrebbe proposto un corso in seminario di teologia della liberazione “di origine sudamericana, che giustifica l'opzione socialista, compresa la lotta di classe, almeno in un primo momento”.

un certo malcontento in quanto dicono di essere trascurati e solo sporadicamente utilizzati dai propri Vescovi, lamentano anche un cumulo di incarichi che non consente il tempo necessario per le specializzazioni e per eventuali pubblicazioni, chiedono inoltre di non essere oggetto di generiche accuse.

Gargitter aveva anche aggiunto che notava un senso di inferiorità nei teologi italiani rispetto ai teologi stranieri, e questo era un danno perchè essi avevano un “migliore senso della Chiesa”; andavano per questo incoraggiati<sup>495</sup>.

Luciani aveva commentato in modo comprensivo che la situazione del Veneto rispecchiava quella nazionale, fatta di sofferenza da parte dei teologi ma anche dei vescovi. Aveva poi esortato i confratelli a far “di tutto per esser vicini, amarli e anche richiamarli, per non rompere, per avvalerci della loro collaborazione”. Carraro, di opinione decisamente diversa, aveva “scongiurato” una vigilanza più decisa sui teologi poiché nei seminari andava infiltrandosi “un neomodernismo marxista<sup>496</sup>”.

La posizione di Luciani sempre comprensiva nei confronti dei teologi in queste riunioni della CET, e le sue esortazioni continue al confronto fraterno e personale con i teologi, nasceva forse da una sua identificazione con essi: in una delle riunioni successive ad esempio, in una discussione fra vescovi sull’opportunità o meno di mantenere i confessionali per la gioventù, Luciani aveva espresso il suo parere aggiungendo “lo dico più da teologo che da vescovo<sup>497</sup>”. Tuttavia a livello pubblico, come vedremo nei prossimi capitoli, Luciani non mancò di prendere posizioni molto rigide verso i teologi del dissenso, che turbavano la fede del popolo di Dio. Il timore che i teologi potessero scandalizzare e disorientare la fede dei semplici fu alla base, credo, anche dei toni preoccupati usati dal patriarca prima della riunione CET del 30 novembre 1976 con le Superiori maggiori delle religiose: con loro Luciani parlò di “sbandamento teologico”, della mancanza di testi di teologia sicuri, di “grossissime difficoltà sulle riviste, nelle Università, di fronte a Rahner e Küng”, e si raccomandò perchè facessero attenzione alla scelta dei sacerdoti per ritiri, esercizi, corsi di aggiornamento, confessioni<sup>498</sup>.

Nello stesso periodo Luciani intratteneva un rapporto epistolare fraterno, anche se franco, con lo stesso Küng: il 13 luglio 1976 il patriarca di Venezia scrisse all’eminente professore di Tubinga ringraziandolo per avergli inviato una copia con dedica dell’edizione italiana del *Christ Sein* (*Essere cristiani*). Luciani in questa lettera gli diceva che, nonostante la poca conoscenza del

---

<sup>495</sup> ASCET busta 1975.

<sup>496</sup> Appunti, ASCET busta 1975.

<sup>497</sup> Cfr. appunti per il verbale della riunione del 7 gennaio 1976, ASCET busta 1976(1). Zambarbieri e Vian (in Vian 2010b) hanno già dimostrato come Luciani avesse un senso di appartenenza per il gruppo dei teologi.

<sup>498</sup> Appunti per il verbale della riunione del 30 novembre 1976, ASCET busta 1976(2), 1977(1).



tedesco, aveva già letto in parte il volume nella lingua originale, poiché la copia gli era stata regalata dal vescovo di Bolzano e Bressanone mons. Gargitter; Luciani aggiungeva di aver trovato nel libro dei passaggi bellissimi e che l'autore, avendo il dono della scrittura, avrebbe potuto fare molto del bene. Confessava però anche di essere rimasto perplesso di fronte ad alcuni punti, pur non essendo uno specialista; riguardo ad altri passaggi, si trovava in disaccordo con Küng. Per ricambiare l'omaggio Luciani inviò al teologo svizzero una copia del suo *Illustrissimi*, definendolo un suo lavoro senza pretese. Küng rispose di essere rimasto sorpreso, perché era un teologo e un patriarca che sapeva scrivere non solo lettere pastorali e sermoni devoti, ma anche lettere ai grandi del passato in uno stile elegante e pieno di umanità: aveva letto le lettere con piacere e ricavandone gioia<sup>499</sup>. Questo scambio epistolare mi sembra la realizzazione del consiglio che il patriarca dava ai confratelli, di rimanere vicini ai teologi con un rapporto personale e di seguirli nel loro cammino, senza tuttavia abdicare al proprio ruolo magisteriale. Più difficile è individuare una connessione fra questo atteggiamento privato del patriarca e le sue prese di posizione pubbliche contro i teologi, con interventi anche molto duri e sarcastici verso lo stesso Küng di *Unfehlbar*<sup>500</sup>? (*Infallibile?*) fra il 1971 e il 1973. Approfondiremo la questione nel capitolo VI.

Tornando alla Conferenza episcopale triveneta, evidentemente i vescovi non ostacolarono il progetto di Sartori: il successivo convegno dei Teologi Veneti si tenne il 2-3 aprile 1975 a Roana, all'Istituto di Cultura Cimbra, ed ebbe come relatore principale il prof. Joseph Ratzinger di Regensburg, che aveva proposto il tema *Rapporto tra salvezza storica e salvezza escatologica*. Due anni dopo i Teologi del Triveneto si spostarono per il loro incontro annuale a Bressanone; se stiamo al racconto che fece del convegno il settimanale dei cattolici altoatesini *Il Segno*<sup>501</sup>, le aperture di Sartori vennero accolte con riserva da alcuni partecipanti, che lo richiamarono alla retta interpretazione del Concilio e all'ascolto obbediente della gerarchia. Tuttavia anche a Bressanone quasi tutti i teologi lamentarono il distacco dalla gerarchia e la sensazione di essere per i vescovi solo "insegnanti di dottrine", mai consultati, anziché "persone che ricercano con loro le nuove strade dell'annuncio". Secondo il giornalista, "quando venivano i 'rilievi' nei confronti dei confratelli vescovi, Gargitter sorrideva". L'articolo si concludeva con il progetto di un "mini-convegno" del Triveneto cui invitare teologi, esperti e pastori e anche tutte le componenti del

---

<sup>499</sup> Due anni dopo, quando Luciani divenne Papa, Küng gli scrisse felicitandosi dell'elezione e esprese la convinzione che il nuovo pontificato sarebbe stato capace di rispondere alle aspettative urgenti di milioni di uomini che avevano sete di Dio. Poi Küng spedì a Giovanni Paolo I il suo libro *Existiert Gott?*, arrivato a destinazione solo dopo la morte di Luciani. Cfr. Spackman 2008 p. 102; Andrew Walby, *Küng Disputed Thruth: Memoirs*. Vol. 2, London: Continuum 2008, pp. 392-394.

<sup>500</sup> H. Küng. *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Zürich 1970 (tr.it. *Infallibile? Una Domanda*. Brescia: Queriniana 1970).

<sup>501</sup> Cfr. Francesco Strazzari, *Teologi e comunità locale*. «Il Segno» n.27, 9 luglio 1977. L'articolo è conservato in ASCET busta 1977 e sottolineato nei suoi passaggi salienti.

popolo di Dio; “anche quelle scomode, escluse dal convegno di Roma”, poiché era “finito il tempo della ‘teologia solitaria’.”

Tuttavia fu solo nel 1978 che alcuni interventi dei teologi, fra i quali alcuni articoli di Sartori, letti evidentemente dai vescovi<sup>502</sup>, superarono il segno anche per Luciani e convinsero i vescovi ad intervenire, a livello collettivo, ma anche a livello personale. Luciani commentò le posizioni dei teologi dicendo che “si sta opponendo ad una chiesa dei pastori una chiesa dei professori” e riferendo che nel Consiglio Permanente si era deciso unanimemente “di dare una risposta chiara”. Bortignon, supportato da Santin, aveva aggiunto che era necessario intervenire, “quando ci sono scritti apertamente contro”. Per quanto riguardava Sartori, Luciani propose che Bortignon gli parlasse familiarmente, e che così facesse mons. Corrà.

### *III.3.6 La pastorale delle comunicazioni sociali*

Come abbiamo visto, la pastorale delle comunicazioni sociali era la quarta voce di spesa all’interno del bilancio della CET; una voce che inoltre fu potenziata – raddoppiò fra l’anno pastorale 1972-’73 e l’anno pastorale 1973-’74 - durante la presidenza Luciani, a rimarcare la consapevolezza che i vescovi del triveneto riguardo alle nuove frontiere dell’evangelizzazione.

Questo aspetto mi pare particolarmente importante perché mostra come i vescovi del Triveneto avessero capito l’importanza degli strumenti massmediatici per la formazione delle persone, e quindi anche in funzione pastorale. Al di là di ciò che i singoli vescovi, e la Conferenza nel suo insieme, potessero pensare quindi della modernità, l’attenzione per la pastorale delle comunicazioni sociali dimostra la loro apertura verso la modernizzazione, sulla scia degli insegnamenti di Paolo VI e del Concilio<sup>503</sup> e, in una diversa ottica, anche di Pio XI e Pio XII<sup>504</sup>.

Negli anni Sessanta la chiesa italiana si era interrogata sulla questione rispetto alla stampa, di fronte ad un grosso calo delle vendite registrato dai settimanali cattolici; già nel 1962 Lercaro aveva suggerito che si diffondesse *L’Avvenire d’Italia*, quotidiano bolognese, anche al centro e sud Italia, fondendo in esso il giornale romano *Quotidiano*. I vescovi italiani non avevano però trovato un accordo sulla questione, che si era risolta solo ai primi di dicembre del 1968, con la realizzazione del progetto montiniano di creare in Italia un unico giornale cattolico di prestigio nazionale: *Avvenire*, frutto della fusione di *L’Avvenire d’Italia* e *L’Italia*. Il papa, che aveva trovato molte

---

<sup>502</sup> Sono citati negli appunti per il verbale della riunione del 5 gennaio 1978, cfr. appunti in ASCET, busta 1978.

<sup>503</sup> Cfr. *Inter mirifica*, cap. 1 art. 3 e cap. 2 art. 13.

<sup>504</sup> De Giorgi (2015) mi pare ben dimostrare come l’apertura alla modernizzazione nei pontificati di Pio XI e Pio XII si inserisse in un’ottica di costruzione statale totalitaria e autoritaria contraria alla modernità, su un modello intransigente, mentre la modernizzazione perseguita da Paolo VI fosse accompagnata da un’apertura alla cultura moderna tipica del modello conciliatorista.

resistenze e perplessità fra i vescovi<sup>505</sup>, aveva dato al progetto un fondamentale aiuto anche dal punto di vista economico. Ne era nato un giornale “di cattolici e non per i cattolici soltanto”, il nuovo giornale della CEI e della Chiesa italiana, che andava però sostenuto.

Per quanto riguarda il Cinema, l'ACEC (Associazione Cristiana Esercenti Cinema) aveva sempre lamentato, oltre che le difficoltà economiche, l'impreparazione del pubblico, che faceva sì che le sale cinematografiche parrocchiali chiedessero solo film sciatti e non qualificati.

Nel 1962, inoltre, era entrato in funzione il secondo canale sulla tivù nazionale, che voleva rispondere ad esigenze culturali più che di svago: i vescovi avevano quindi evidenziato la necessità di inserire alla Rai cattolici fidati<sup>506</sup>.

Nel passaggio fra gli anni Sessanta e Settanta la CET costituì una propria Commissione per la Pastorale con i mezzi della comunicazione sociale, guidata da mons. Cocolin, che si preoccupava di coordinare le varie associazioni del settore: la FISC (federazione italiana settimanali cattolici), l'UCSI (unione cattolica stampa italiana), la FIC (federazione italiana cineforum), il CINIT (cineforum italiano), l'AIART (associazione italiana ascoltatori radio televisione), la FIDAE (federazione italiana attività educative).

Sotto la presidenza Luciani la CET si interrogò spesso sulla questione della pastorale delle comunicazioni sociali, anche con convegni e incontri di studio; si impegnò inoltre in modo particolare per sostenere *Avvenire*<sup>507</sup>; per attuare una pastorale moderna rispetto al cinema; per coordinare le emittenti radio diocesane e i bollettini diocesani; per fondare una radio regionale e una televisione privata regionale di ispirazione cristiana. Per quanto riguarda quest'ultimo progetto, vedremo come durante gli ultimi due anni della sua permanenza a Venezia il Patriarca suggerì e seguì in prima persona i progetti o tentativi - anche solo abbozzati - per una tivù cristiana che non fosse “dei vescovi, ma diretta da laici con piena responsabilità sia per la gestione che per i contenuti<sup>508</sup>”. Il desiderio di Luciani di fondare una televisione dei vescovi del triveneto, che appariva nelle prime biografie di fine anni Settanta-inizio anni Ottanta ma del quale non si trova traccia nelle biografie successive, perché sembrava privo di evidenza documentaria, è provato come vedremo dalla documentazione conservata nell'archivio della CET, nel quale è documentato anche il notevole lavoro svolto dalla Commissione per le comunicazioni sociali sotto la presidenza Luciani.

---

<sup>505</sup> Il tema fece parte dell'agenda della CEI nelle varie assemblee che si susseguirono da aprile 1967 ad aprile 1970.

<sup>506</sup> Per queste questioni risalenti agli anni Sessanta, si vedano Sportelli 1994, pp. 56-58, 156-157, 262; Riccardi 1988a e 2000 p. 55

<sup>507</sup> Sulla grande considerazione che Luciani aveva per il quotidiano cattolico *Avvenire*, pensato e voluto da Paolo VI, cfr. *40 anni di Avvenire. Una storia piena di futuro*. Milano: Media Graf SpA 2008, p. 16. Sulla questione del quotidiano nella prima metà degli anni Settanta, cfr. De Marco 1994 pp. 283-288.

<sup>508</sup> A. Cattabiani (a cura di), *Il magistero di Albino Luciani. Scritti e discorsi*, Ed. Messaggero, Padova 1979, pp. 36-37.

Che il nuovo presidente della CET avesse un interesse particolare per l'argomento comunicazioni sociali, fu chiaro fin da subito: due settimane dopo il proprio insediamento a Venezia, Luciani partecipò alla riunione della Delegazione Regionale delle Tre Venezie della FISC<sup>509</sup> (in pratica, i direttori dei settimanali diocesani del Triveneto), cosa non usuale perché i vescovi normalmente non partecipavano – e tanto meno lo faceva il presidente - alle riunioni delle singole componenti delle Commissioni regionali. L'incontro era importante perché i direttori avevano elaborato delle proposte regionali sulla base di un documento della FISC proposto nel convegno di Brescia del 1968 e diffuso in Italia nel novembre del 1969, una volta approvato dalla commissione per il laicato della CEI. Il libretto preparato dai direttori triveneti valutava innanzitutto come positiva la situazione della proprietà dei settimanali diocesani, quasi sempre facenti capo all'ordinario o all'AC; illustrava poi i problemi tecnici (formato, pagine, sistema di stampa), auspicando che venissero modernizzati; per quanto riguardava il personale, le proposte regionali proponevano una formazione specifica per il direttore e studiavano la possibilità di un condirettore laico (cosa che Luciani attuò l'anno successivo per Venezia) e del coinvolgimento maggiore dei laici. La proposta si soffermava poi sul problema della pubblicità, della concorrenza (non tanto da parte della stampa locale, quanto piuttosto da parte della stampa nazionale, in particolare da parte di *Famiglia Cristiana*) e dell'incidenza del settimanale (per mantenere l'alta incidenza si sottolineava la necessità di “farsi portavoce di tutte le componenti della comunità e di trovare il giusto equilibrio tra progressismo e conservatorismo”). Si voleva poi costruire un sistema di collaborazione regionale, mancante al momento. A Luciani interessò sicuramente anche ciò che riguardava la diffusione dei settimanali diocesani: sulle 300.000 copie stampate nel Triveneto nel 1965, vendute prevalentemente in zone agricole e meno in città, si era registrato un calo notevole, attorno al 10%, eccezion fatta per Bolzano-Bressanone, Vicenza e Vittorio Veneto; sul grafico della diffusione media in percentuale rispetto alle famiglie della Diocesi nell'anno 1969, il settimanale diocesano veneziano risultava avere la minor diffusione (4,3%, mentre tutti gli altri settimanali diocesani superavano il 10%, con punte del 25,6% a Belluno-Feltre e del 26,6% a Vittorio Veneto)<sup>510</sup>.

Luciani chiese che si aggiornassero i vescovi sulla situazione prima della riunione della CET del maggio 1970 e appoggiò l'iniziativa di fare un'inchiesta scientifica tra i lettori dei settimanali diocesani attraverso un questionario-scheda.

La situazione della stampa cattolica non era migliore, in particolare per Venezia, neanche riguardo al quotidiano *Avvenire*. Giuseppe Restelli, presidente di *Avvenire*, inviò a Bortignon i prospetti con la situazione degli abbonati al quotidiano delle diocesi del Triveneto, nelle quali solo Trieste e

---

<sup>509</sup> Il 27 febbraio 1970, cfr. ASCET busta 1970(1).

<sup>510</sup> *Ibidem*.

Chioggia avevano una percentuale di abbonamenti peggiore di quella di Venezia. Trieste, Chioggia, Venezia e Gorizia (nell'ordine) erano le uniche diocesi a rimanere sotto la soglia del 4 per mille<sup>511</sup>. Alla riunione della CEI del 10 luglio 1970 si era discusso il problema e la CEI aveva chiesto ai singoli vescovi di “fare delle proposte per la maggior diffusione dell'*Avvenire* e per far fronte ai problemi economici che vi sono connessi e che ne condizionano la continuità, [...] anche in ossequio alle costanti sollecitazioni della Santa Sede, che tanto interesse dimostra per il quotidiano<sup>512</sup>”.

L'archivio della CET conserva un'ampia documentazione<sup>513</sup> che testimonia il deciso interessamento del Papa e della Santa Sede ai problemi del quotidiano e si nota la loro consapevolezza che la linea tenuta dal quotidiano nei suoi primi due anni di vita non avesse soddisfatto tutte le componenti ecclesiali e il mondo cattolico italiano. I vescovi del Triveneto, discutendo la questione di *Avvenire*, ritenevano proprio che uno dei punti a sfavore del quotidiano fosse di essere “troppo di sinistra”, nonostante le indicazioni che la Santa Sede aveva dato sulla linea editoriale sottolineassero la necessità di “non prendere posizioni ideologiche, ma di essere strumento di dialogo e di informazione”.

D'altronde, come aveva scritto nel 1970 Angelo Narducci, direttore di *Avvenire*, sulla sua relazione sulla situazione, anche l'episcopato aveva le sue colpe: il giornale si era trovato “ogni giorno a fare i conti con una realtà ecclesiale, politica, economica, sociale, sindacale sempre più complessa” e “lo stesso Episcopato, la stessa Santa Sede”, dinnanzi ad alcuni dei problemi che si erano presentati, non erano “riusciti a trovare una linea omogenea, se non dopo molte discussioni, dopo meditazioni che si sono protratte per mesi, mentre il giornale è una realtà che deve uscire ogni giorno”. Il direttore aveva inoltre lamentato “un vuoto di opinione pubblica cattolica che nel disimpegno e nel dissenso di troppi Episcopati” aveva “trovato una espressione significativa” e che non si poteva ignorare.

Nell'autunno del 1970 la CEI convocò quindi i vescovi Delegati Regionali per *Avvenire* per studiare delle strategie per diffondere maggiormente il giornale e assicurarne la vitalità; si mossero Benelli e il card. Dall'Acqua per fare pressioni sulle religiose della diocesi di Roma, sui parroci e sui vescovi ausiliari. Anche la CET si diede da fare per diffondere maggiormente il quotidiano: dopo una lettera di Benelli del 22 ottobre 1970 a Padre Giuseppe Zirilli, Presidente della Conferenza Italiana dei Superiori Maggiori, Ruggero Venturini ispettore della CISM del Veneto si recò da tutte le Superiori Generali e Provinciali degli istituti religiosi femminili che avevano sede nella regione riuscendo a

---

<sup>511</sup> Cfr. Movimento abbonati diocesi del Triveneto dal 30/11/68 al 31/3/70, ASCET Busta 1972(2).

<sup>512</sup> Nota di mons. Pangrazio in ASCET, busta 1972(2). Paolo VI durante il pellegrinaggio ambrosiano aveva ricordato il “problema urgente e insostituibile della stampa cattolica, alla quale, Noi dedichiamo la Nostra più viva sollecitudine” (cfr. Osservatore Romano 4 novembre 1970).

<sup>513</sup> Cfr. ASCET 1970 (2), fascicolo “*Avvenire*” 1970 Regione Veneto.

raccogliere 398 nuovi abbonamenti<sup>514</sup> (mentre in Piemonte, ad esempio, se ne erano raccolti solo 30).

Nel 1977 la CET non aderì però alla proposta di costituire una redazione triveneta del quotidiano nazionale<sup>515</sup>.

Per quanto riguarda il cinema, il teatro e la musica, sorse nel 1971 il Gruppo promozionale regionale triveneto, formato dalla delegazione regionale dell'ACEC più alcuni esperti sacerdoti e laici, che rispondeva sempre alla Commissione regionale per la pastorale delle comunicazioni sociali. Il bollettino della Commissione da "Informazioni" divenne "Informazioni MCS – cinema, TV, teatro, musica" e vennero istituiti gruppi specializzati (a Padova per la musica, a Treviso per la TV, a Vicenza e Udine per il teatro).

La *Commissione regionale revisione films* divenne *Commissione regionale valutazione films* e si diede come prima preoccupazione non più o non tanto l'emettere un giudizio di visibilità dei film quanto piuttosto il presentare, attraverso schede appositamente elaborate, una valutazione pastorale delle opere per la loro fruizione nelle sale parrocchiali, rispondendo quindi ad un'idea maggiormente moderna di pastorale delle comunicazioni sociali<sup>516</sup>.

L'1-2 giugno 1972 si tenne a Venezia, a Palazzo Sceriman, il Primo Congresso nazionale del Cineforum italiano (CINIT), il cui presidente era Camillo Bassotto, legato da amicizia personale profonda a Luciani. Negli *Atti* pubblicati nel supplemento al n. 5/6(1972) di *CM Cinema teatro televisione stampa radio pubblicità* una foto ritrae Luciani mentre si intrattiene con i delegati delle varie regioni italiane<sup>517</sup>.

Il 7-8 novembre 1972 il Convegno di studio regionale *La pastorale con i mezzi di comunicazione sociale* sui moderni mezzi di informazione precedette la riunione della CET, per dare modo a tutti i vescovi di parteciparvi. Nel convegno si svilupparono le linee programmatiche illustrate dalla Pontificia Commissione per le Comunicazioni Sociali nell'Istruzione pastorale *Communio et progressio* del 23 maggio 1971

Già il 21 aprile 1966 il Consiglio di Presidenza della Cei aveva approvato e diffuso la normativa "Ordinamento degli Uffici Diocesani dello Spettacolo" proposta l'anno prima dalla Commissione Episcopale per le Comunicazioni Sociali. Fu però sotto Luciani, nel 1973, che il Triveneto si impegnò a istituire un Ufficio Diocesano per le Comunicazioni Sociali in ogni diocesi, e concord

---

<sup>514</sup> Venturini segnalò ai vescovi anche gli istituti e le congregazioni che avevano rifiutato di abbonarsi: non è possibile però capire a cosa fosse dovuta la risposta negativa delle religiose.

<sup>515</sup> ASCET busta 1977.

<sup>516</sup> Le schede di lavoro elaborate dalla Commissione si trovano in ASCET 1971(1).

<sup>517</sup> ASCET busta 1972(3).

poi il rapporto fra questi Uffici Diocesani e la già esistente ACEC. Si nominò inoltre un Incaricato Regionale per la pastorale con i MCS (mezzi comunicazione sociale)<sup>518</sup>.

Nella Sintesi regionale delle Osservazioni sul documento pre-sinodale “L’Evangelizzazione nel mondo contemporaneo” elaborate nel 1974 i vescovi del Triveneto evidenziarono che

Il problema del linguaggio è riconosciuto da tutti grave e urgente, nella predicazione e nella liturgia [...] Per dare attualità al Vangelo non si può non tener conto dell’uomo a cui è rivolto e delle leggi della comunicazione [...]

Aggiunsero la necessità “che la Chiesa utilizzi ed educi all’uso dei mezzi di comunicazione sociale; segua e partecipi al progresso culturale” e “la necessità del rinnovamento della catechesi e della predicazione, non solo con l’attenzione ai contenuti, ma anche al linguaggio e alla incarnazione del messaggio<sup>519</sup>”.

A Mestre il 29 ottobre 1974 il Triveneto approvò un documento della Commissione regionale per la pastorale delle Comunicazioni sociali con le *Linee operative per il settore stampa, cinema e TV*.

Per quanto riguarda la radio-televisione, il fenomeno non era un problema nuovo, ma era diventato urgente e pressante a causa della riforma della RAI-TV con la conseguente nuova impostazione dei programmi, la presenza di radio e televisioni straniere nel territorio regionale (Capodistria, Svizzera, Lubiana, Montecarlo), l’incontrollato sviluppo di radio e televisioni private. Nella riunione della CET del 30 nov. 76<sup>520</sup> si parlò di un incontro fra Luciani e il vicedirettore della RAI del Veneto dott. Luparelli. Dall’incontro fra i due era emerso che

Le possibilità di essere presenti in questi programmi curati dall’azienda [RAI, Nda] sono notevoli e non solo a livello di proposta, o fornendo notizie, ma anche curando programmi nostri (cfr. dr. Luparelli). Sembra comunque urgente preparare e presentare in vista di nuove assunzioni, persone di chiara formazione cattolica [...] Purtroppo la lottizzazione dei partiti e delle correnti ha, al momento delle nomine, vanificato ogni nostro intervento.

Per quanto riguarda le radio e tv libere, la cui utilità e validità non avevano bisogno di essere dimostrate, funzionavano con propri programmi le radio delle diocesi di Belluno (Radio Piave), di

---

<sup>518</sup> Cfr. lettera di protesta di mons. Pignatiello presidente nazionale dell’ACEC di fronte a un articolo di don Gianni Salmaso, responsabile dell’Ufficio Diocesano per le Comunicazioni Sociali di Padova, Marzo 1973, conservata in ASCET busta 1973.

<sup>519</sup> Sintesi regionale in ASCET busta 1974(1).

<sup>520</sup> Cfr. verbale della riunione e relazione *Nuove istanze pastorali sollecitate dal fenomeno radio-televisione*, in ASCET busta CET 1976 (1).

Padova (ErreTre, Radio Ricerca Realtà), di Chioggia (Radio Chioggia Libera), di Vittorio Veneto (Radio Colle S. Paolo), di Venezia (Radio Genti Venete) e erano a buon punto le installazioni di radio nelle diocesi di Vicenza, Treviso, Rovigo, Pordenone, Venezia. Le radio cattoliche del triveneto si erano trovate e federate insieme, dando vita alla Federazione Italiana Radio Emittenti Trivenete, “cercando così di supplire anche ai vuoti dell’organizzazione nazionale”. I vescovi avevano anche liberato da altri incarichi sacerdoti diocesani perché si occupassero unicamente del settore radio.

I vescovi avevano però poi constatato che, se ogni diocesi aveva la sua radio, difficilmente avrebbe potuto avere anche una propria televisione. Per questo ritenevano necessario che la Tv venisse realizzata a livello regionale, cercando di coinvolgere, per quanto possibile, tutte le forze ecclesiali (strutture diocesane, istituti religiosi, associazioni varie<sup>521</sup>). Alla riunione CET del 13 aprile 1977 Mons. Cocolin tenne una relazione molto corposa sul tema *Problemi ed urgenze nel mondo della comunicazione sociale* e la relazione terminò con il “Problema di una televisione privata cattolica”:

Seguendo il suggerimento di Sua Emm.za il Patriarca, si sono avviati contatti con i paolini di Famiglia Cristiana e con i frati conventuali delle edizioni Messaggero di S. Antonio, e si è verificata la loro piena disponibilità per una soluzione di tipo professionale. Il piano economico è stato attentamente studiato da esperti ed è stato giudicato serio e fattibile. L’operazione è urgente, attendere significa senz’altro arrivare troppo tardi<sup>522</sup>.

Il verbale della riunione del 27 maggio 1977 ci dice però che l’iniziativa del patriarca non avrebbe potuto per il momento avere seguito perchè “certe previsioni in ordine alla iniziativa della televisione regionale” non erano ancora maturate<sup>523</sup>.

Lo stesso anno il card. Baggio riconobbe alla CET l’attenzione per “alcuni problemi fra i più assillanti della pastorale odierna come quelli delle comunicazioni sociali<sup>524</sup>”

### *III.3.7 La pastorale universitaria*

Riguardo alla pastorale universitaria, l’archivio della CET è molto povero. La ragione di tale silenzio potrebbe essere riconducibile ad un’operazione di asportazione di materiale ritenuto delicato, in particolare dopo le rotture fra patriarca di Venezia e FUCI lagunare del 1974. Mi pare tuttavia più verosimile che l’assenza di documentazione sia da attribuire a una pastorale deficitaria

<sup>521</sup> Cfr. ASCET busta CET 1976 (2), 1977 (1).

<sup>522</sup> Cfr. ASCET busta CET 1977 (2).

<sup>523</sup> Cfr. ASCET busta CET 1977 (2).

<sup>524</sup> Lettera del card. Baggio del 18 giugno 1977, ASCET busta 1977(2).



da parte della CET, sia perché l'argomento "pastorale universitaria" manca completamente dagli ordini del giorno e dai verbali delle riunioni della Conferenza, sia perché si trovano fra i fascicoli alcuni documenti che, nel caso di una eventuale ripulitura, sarebbero stati asportati assieme agli altri.

I documenti presenti aprono qualche spunto per la riflessione e per la ricerca storica, ma la loro esiguità non ci permette di collocarli in una cornice completa ed esauriente. Mi soffermo su di essi, quindi, solo perché aprono molti interrogativi, e di conseguenza possibili piste di ricerca per la storiografia futura.

Rimane da definire perché, nella complessa e delicata congiuntura postsessantottina, i vescovi della CET non abbiano operato per una pastorale universitaria organica e unitaria. Certamente questo settore della pastorale non interessava tutte le diocesi del triveneto; e certamente la pastorale universitaria era di competenza della FUCI, istituita appositamente per seguire gli studenti universitari. La CET non sembrava però all'inizio degli anni Settanta molto propensa a dare fiducia alla Federazione, dopo le sue prese di posizione provocatorie e "sinistrorse" a livello nazionale sul finire degli anni Sessanta<sup>525</sup>; il ritiro degli assistenti veneziani nel 1974 dopo i fatti legati al referendum mi pare solo sintomatico di una sfiducia che i vescovi del Triveneto avevano maturato verso la FUCI già negli anni precedenti. Non so quindi spiegare l'assenza dell'episcopato in questo settore cruciale della pastorale se non come disorientamento in seguito al Sessantotto studentesco. E constato nella documentazione che, in assenza di una proposta organica da parte dell'episcopato, fu la base ad organizzarsi, sviluppando, sulle macerie rimaste della FUCI, i gruppi della nascente Comunione e Liberazione, di fronte alla quale i vescovi rimasero, in qualche modo, ad osservare. Anche la raccolta di informazioni e le discussioni sulle attività dei ciellini nelle diocesi, come vedremo, avvenne sempre però all'interno di dibattiti sui movimenti e le associazioni nascenti, e non all'interno di un progetto di pastorale universitaria.

La "Pastorale universitaria regionale", in tutti gli anni Settanta, compare nell'ordine del giorno solo per la riunione del 14-15 maggio 1970, come approfondimento della voce "Educazione cattolica". Nella riunione i vescovi discussero alcune "Note sull'impostazione di una pastorale universitaria regionale proposta da alcuni Assistenti e Dirigenti FUCI di Venezia<sup>526</sup>". Non sono riuscita a risalire agli autori delle note, che sottolineano l'urgenza di "impostare seriamente una pastorale universitaria nella diocesi e in un collegamento triveneto, considerata la proliferazione delle facoltà, il prevedibile aumento della popolazione studentesca e il conseguente aprirsi di nuovi problemi nel mondo giovanile". Le Note propongono di costituire una Commissione regionale, presieduta da un

---

<sup>525</sup> Sulle linee maturate dalla FUCI nella seconda metà degli anni Settanta, si veda l'intervista a Giovanni Benzoni, presidente nazionale assieme a Mirella Gallinaro dal 1967 al 1970 in *Appendice*.

<sup>526</sup> Cfr. ASCET busta 1970(1).

vescovo, che inglobi le associazioni già presenti come la FUCI (“ancora l’unica che intenda svolgere in Italia [...] il compito di una presenza d’ispirazione cristiana nel tormentoso discorso sull’università contemporanea”), che crei “nuovi organismi con precisa fisionomia confessionale (senza mascherature “neutrali” e ireniste che non convincono nessuno e che hanno già provocato equivoci e crisi gravi)”, che offra occasioni di sensibilizzazione biblica, teologica, liturgica ad una cerchia di studenti più ampia di quella raggiungibile dalla Fuci. Non riesco a cogliere i soggetti del riferimento polemico alle “mascherature neutrali”, che ipotizzo possano essere le ACLI. Organismi vecchi e nuovi dovrebbero convergere, secondo le Note, in iniziative liturgiche o caritative, secondo un’impostazione che mi sembra avvicinarsi a quella della Comunità Studentesca di S. Trovaso. Si ritiene fondamentale la scelta dei sacerdoti, che andavano scelti in modo più accurato di quanto non fosse avvenuto in passato, in base a doti di equilibrio, spiritualità e intelligenza, ma anche sulla base della loro conoscenza diretta dell’ambiente e delle problematiche universitarie: si riteneva infatti fondamentale che frequentassero o avessero frequentato “in modo critico” l’università. Doveva essere loro assicurata il più possibile la stabilità, dal momento che la Fuci stava soffrendo la rotazione troppo rapida degli assistenti nei vari circoli. I vescovi discussero e apprezzarono le Note e decisero di “procedere gradualmente dando inizio ad un lavoro di collegamento per scambio di esperienze fra i vari centri universitari, che esistono nelle città universitarie, facendo capo al centro universitario di Padova, diretto da D. Cristiano Bortoli”.

Un altro documento che potrebbe avere una sua importanza, ma del quale non sono riuscita a ricostruire il contesto, è la fotocopia di un telegramma inviato al Santo Padre il 23 ottobre 1970 dagli studenti del collegio universitario don Mazza di Padova: la Segreteria di Stato la inviò a Bortignon dicendo che aveva ritenuto opportuno tenerlo informato “del tenore del messaggio”, per quella considerazione che Bortignon stesso avrebbe creduto di dover dare all’iniziativa dei mittenti. Gli studenti si dicevano “confortati dalla decisione di rimuovere il cardinale Angelo Rossi<sup>527</sup>” e “fiduciosi che la Chiesa avrebbe proseguito nella sua testimonianza di povertà appoggiando la causa degli oppressi”; manifestavano quindi al Santo Padre la loro “filiale solidarietà”.

Infine, in vista del 50mo anniversario della fondazione dell’Università Cattolica il Prof. Mario Romani aveva fatto visita a Luciani: il Rettore, date le note circostanze, desiderava “esporre personalmente, in via confidenziale, regione per regione, a uomini di schietto e sicuro sentire cattolico”, impegnati nella vita amministrativa o politica, le difficoltà gravi in cui si trovava l’Università. Chiedeva che, desiderava che l’adunanza venisse effettuata “con appoggio discreto e confidenziale dei vescovi, cominciando nel Triveneto, quasi regione pilota”. Il patriarca aveva manifestato interesse all’iniziativa e il 3 gennaio 1971 interpellò i vescovi della CET, chiedendo

---

<sup>527</sup> In realtà in quel momento designato come Prefetto della Sacra Congregazione per l’evangelizzazione dei Popoli.

loro, se interessati, quali uomini andassero interpellati e se andavano invitati tramite l'Ordinario o per mezzo di terzi. Bortignon vi annotò di aver risposto che avrebbe inviato, per mezzo terzi, "Sindaco e Presidente della Provincia di Padova, Prezioso, Gui, Carraro"<sup>528</sup>.

### *III.3.8 Il problema della famiglia*

A differenza della pastorale universitaria, e a dimostrazione forse di una certa miopia dell'episcopato triveneto e nazionale, il problema della famiglia divenne invece un tema onnipresente nelle riunioni e nelle considerazioni dei vescovi del Triveneto.

La presidenza Luciani si aprì con le dimissioni polemiche di mons. Santin, responsabile del settore Famiglia per la CET, e di tutto il Comitato Regionale per la Famiglia, di cui abbiamo già parlato<sup>529</sup>. Queste dimissioni, e il successivo incarico a Luciani di introdurre la questione a livello di CEI, con il presidente Poma, sono emblematiche forse di una dinamica che si ripeterà più volte nel corso degli anni Settanta, con una Conferenza episcopale triveneta che al proprio interno si presentava maggiormente interventista e intransigente rispetto all'organismo nazionale e un presidente regionale che, nel mediare, tentava di calmare gli animi accesi dei confratelli.

Il Comitato per la Famiglia dimissionario, in accordo con tutto l'episcopato triveneto, riteneva insufficiente l'azione antidivorzista cattolica, notando un diffuso senso di apatia e di disimpegno, e considerava assolutamente necessaria, particolarmente nel caso di un eventuale referendum, la promozione di un Centro Nazionale coordinatore e propulsore a carattere laicale. Il Comitato per la Famiglia triveneto si mosse quindi in vista del referendum già nella primavera del 1970, quando la Fortuna-Baslini non era ancora stata approvata e il ricorso allo strumento del referendum era solo una possibile ipotesi.

Luciani parlò con Poma e, se non conosciamo con precisione l'esito dell'incontro, sappiamo ciò che ne pensarono i vescovi della CET più conservatori. In una lettera che mons. Santin scrisse presumibilmente a mons. Bortignon il 6 giugno 1970 si legge:

[...] Ha visto l'esito dell'incontro del Patriarca con il Card. Poma? Mentre la casa brucia stanno a vedere. Saluti cordiali<sup>530</sup>

---

<sup>528</sup> Cfr. ASCET busta 1971(1).

<sup>529</sup> Santin accusava "la CEI nei suoi alti livelli" di non aver dato attenzione alle iniziative proposte dal Comitato regionale per un efficiente Centro motore nazionale antidivorzista, cfr. Verbale del 14-14 maggio 1970, ASCET busta 1970(1).

<sup>530</sup> ASCET busta 1970 (1).

Evidentemente la CEI in questa primavera 1970 era più cauta e meno interventista di quanto avrebbero voluto Santin e, par di capire, i vescovi del Triveneto<sup>531</sup>. Certamente la CEI, pur mostrando sostanzialmente nei singoli vescovi le stesse posizioni interventiste, si mosse con più cautela e con più discrezione, almeno inizialmente e fino alla fine del 1973, perché sul piatto della bilancia, oltre al referendum sul divorzio, si tentò di porre anche la revisione del Concordato. Non posso qui aprire una parentesi sull'operato di Bartoletti come mediatore fra la Democrazia cristiana, la Santa Sede, il Comitato permanente CEI e i pareri altalenanti di Paolo VI (inizialmente contrario a spingere i cattolici italiani a quello che chiamò un "eroismo pastorale inutile"<sup>532</sup>). Cercherò solo di proporre una sintesi che non perda di vista, negli accadimenti nazionali, le posizioni dell'episcopato triveneto.

Innanzitutto, il Coordinamento nazionale delle forze antidivorziste auspicato dalla CET si realizzò e l'attenzione che i vescovi del Triveneto accordarono all'organismo è testimoniata dalla documentazione conservata in CET sulle varie attività del Coordinamento, presieduto dall'ing. Mario Fusacchia. In questa documentazione si dà per scontato il referendum prima ancora dell'approvazione della legge, che avvenne il 1 dicembre del 1970, e pare scontata anche la vittoria, poiché si riteneva – a ragione - che il pensiero antidivorzista fosse diffuso in maniera trasversale a tutti i partiti politici. Mentre la legge era in discussione in Parlamento, i vescovi della CET emanarono un comunicato stampa, dopo la riunione del 20-22 ottobre 1970, intitolato *Per la difesa e la promozione della famiglia*; in esso prendevano atto "con profondo dolore" dei dibattiti sulla legge sul divorzio, reputavano che tali sentimenti fossero diffusi non solo fra coloro che si stavano opponendo dentro e fuori del Parlamento all'introduzione del divorzio, ma anche fra la maggior parte della popolazione delle diocesi del Triveneto, e sostenevano che l'esperienza dei paesi divorzisti documentava come il divorzio, facilitando una "mentalità divorzista", provocava "altri disordini morali e più gravi problemi, soprattutto per la sposa e per i figli". Il comunicato dei vescovi, "solleciti del bene civile come di quello religioso", terminava con un riferimento neanche

---

<sup>531</sup> Nonostante la stessa CEI durante la VI assemblea generale si fosse mostrata preoccupata e avesse ricordato la mozione relativa al divorzio unanimemente approvata nell'assemblea del settembre 1969: "D'altra parte, pur nella riconosciuta distinzione tra i valori religiosi e le norme civili, nessuno può disconoscere che il Vangelo, nel suo insegnamento sui grandi valori dell'amore, interpreta le esigenze fondamentali dell'uomo e della società. *La riflessione e l'esperienza mostrano, inoltre, che, ove vige una legge che consente il divorzio, l'istituto familiare è posto permanentemente in crisi, perché sono minate l'unità e la pace della famiglia, la dignità dei coniugi, il bene dei figli.* Né è possibile, inoltre, nascondere che la legge sul divorzio, come è configurata nel progetto in discussione al Parlamento, è una delle più gravi tra quelle vigenti, poiché rende possibile il divorzio in tutti i casi, sempre, cioè, che lo voglia una delle due parti, nonostante l'opposizione dell'altra, anche se innocente". Cfr. *Comunicato della CEI dopo i lavori della VI Assemblea generale sul tema "Il sacerdozio ministeriale"* stampato dalla diocesi di Vicenza il 9 maggio 1970.

<sup>532</sup> Faggioli 2011 e 2001b p. 259; Pompei 1994.

tropo velato al referendum (“mezzi opportuni ad affermare le proprie convinzioni nell’ambito della nostra società democratica”) e con la necessità della riforma del diritto familiare<sup>533</sup>.

Il 15 dicembre 1970 il primo punto all’ordine del giorno fu, come scrisse il segretario negli appunti, “Referendum: sarà promosso”. Mentre sia la DC che il PCI cercavano di evitare il ricorso allo strumento referendario, la Conferenza si attivò subito in vista del referendum: il patriarca informò che si era costituito il comitato dei laici per il “Referendum”, che si articolava in Comitato Nazionale, Regionale e Provinciale. Notificò pure che a Presiedere il Comitato Nazionale erano stati chiamati il Prof. Gabrio Lombardi come presidente e la senatrice Merlin come vice-presidente. Dopo un ampio scambio di vedute, i vescovi concordarono sulla necessità che il Comitato fosse formato da soli laici e che i Vescovi avrebbero incoraggiato ed appoggiato il lavoro del Comitato in primo tempo per la raccolta delle firme necessarie e in un secondo tempo nel compiere opera di persuasione presso i fedeli. Si accordarono anche per offrire, nel limite delle possibilità di ogni diocesi, un eventuale aiuto finanziario.

Toccarono nella stessa riunione un argomento che i cattolici contrari all’abrogazione e i cattolici del dissenso usavano spesso per sostenere le loro posizioni: i costi delle cause matrimoniali presso i tribunali ecclesiali, costi che rendevano il divorzio canonico uno “scioglimento di classe”. Così ha ricordato la questione Gabriella Cecchetto, in quegli anni iscritta alla FUCI di Venezia:

Non era stato affrontato con chiarezza da parte della chiesa il tema, ad esempio, della presenza della Sacra Rota, e quindi di uno scioglimento di un matrimonio. Sentir raccontare dello scioglimento di un matrimonio come lo scioglimento di un’unione mai esistita, un’affermazione di questo genere creava perlomeno qualche problema di credibilità. [...] Poi se il matrimonio era stato o no consumato... Mi sembrano discussioni cavillose, di un formalismo inaccettabile. Il documento della FUCI [del 1974, NdA] metteva anche in risalto questo. [...] Alla fine quello che appariva era che l’entrare nel meccanismo della Sacra Rota costava molto denaro, diventava quindi uno “scioglimento di classe”, e anche questo non era facilmente smentibile. [...] insomma, si rischia il grottesco, e questo non va bene. All’epoca era una battaglia aperta e fortissima. Quando si arriva su questioni così delicate a fare le battaglie, c’è lo schierarsi. [...] Avevano anche ragione a dire “abbattiamo questa ipocrisia”. Il matrimonio è indissolubile. Ma per chi? Si poteva dividere, ma non per il comune mortale. Ci può essere anche un disgraziato che ha sbagliato e che non ha i mezzi per...<sup>534</sup>

---

<sup>533</sup> ASCET busta 1970(2).

<sup>534</sup> Gabriella Cecchetto in *Appendice*, pp. 72-73

Gli stessi giudici del Tribunale Regionale Veneto si lamentavano dell'opinione diffusa che le cause di annullamento del matrimonio fossero costose e che le persone facoltose riuscissero ad ottenere prima l'annullamento; i giudici ritenevano inoltre che, sotto certi aspetti, l'opinione rispecchiasse la realtà. Per questo avevano proposto un *Programma di riforma strutturale-economica nella attività del tribunale regionale veneto per le cause matrimoniali*<sup>535</sup>, nel quale chiedevano che le spese per l'annullamento ricadessero sulle diocesi, in modo da non gravare sulle spalle dei richiedenti e da non sembrare quindi occasione di lucro per la Chiesa, o di ingiustizia sociale. Chiedevano inoltre che venisse reso gratuito per tutti il processo per le nullità, che si inserisse nel Tribunale un nuovo sistema di lavoro in modo da diminuire le spese delle cause e proponevano che le quindici diocesi servite dal Tribunale sostenessero le spese giudiziarie. Al Programma veniva allegato anche un prospetto di spese divise per diocesi. Su questa proposta i vescovi della CET si interrogarono e, nei mesi successivi, studiarono la situazione diocesi per diocesi valutando in pratica la proposta che le diocesi sovvenzionassero le cause matrimoniali di persone povere<sup>536</sup> e una ristrutturazione interna del Tribunale per assicurarne il buon funzionamento, visto che in pochi mesi le cause matrimoniali erano raddoppiate<sup>537</sup>.

Nel 1971 l'assemblea della CEI si espresse a favore del referendum e i vescovi del Triveneto convennero che "non potevano non adeguarsi" all'organismo nazionale. Quanto al referendum, i vescovi della CET si sentivano legati alla CEI anche per dovere di coerenza, visto che essa aveva adottato la dichiarazione Veneto-Lombarda-Piemontese del 20 agosto 1969 nella quale – già allora – si dichiarava che in Italia non era possibile "in ogni caso modificare la struttura della famiglia senza avere direttamente accertato il pensiero e la volontà della maggioranza del popolo". Tutti i vescovi all'unanimità si dissero d'accordo sulla necessità del referendum – e in ogni caso sulla necessità che l'episcopato fosse compatto sull'argomento -, che andava sostenuto in modo chiaro e più esplicito, pur lasciando al Comitato la raccolta delle firme.

L'Archivio conserva su fogli intestati "Comitato civico" e, come logo, la scritta DIVORZIO con la V che divide in due una piccola casa, le varie comunicazioni del prof. Gedda Presidente Nazionale del Comitato Civico sull'agenda operativa dell'*Operazione referendum*<sup>538</sup>. Il clima che si respira leggendo la documentazione è quello di una vera e propria battaglia di civiltà, di una militanza

---

<sup>535</sup> ASCET busta 1970(2).

<sup>536</sup> Gottardi ad esempio nel Maggio 1971, dopo aver calcolato sulla base del decennio precedente le spese che ne sarebbero venute alla Diocesi, diede parere favorevole per quanto riguardava Trento, purché la valutazione sulle possibilità economiche delle parti spettasse alla Diocesi stessa. Cfr. ASCET busta 1972(1).

<sup>537</sup> ASCET busta 1972(2). Nel febbraio 1973 dagli appunti del segretario Zaggia si evincono tuttavia un certo fastidio e una certa sfiducia dei vescovi della Cet verso gli avvocati rotali, che avevano chiesto anche aumento degli onorari (Cfr. ASCET busta 1973).

<sup>538</sup> 16 gennaio 1971 deposito presso la Corte di Cassazione della domanda di 40 cittadini italiani di sottoporre a referendum popolare la legge Baslini-Fortuna; fra il 20 marzo e il 31 maggio 1971 raccolta delle 500.000 firme necessarie.

cattolica attiva nella quale risvegliare i sentimenti identitari di amici d'infanzia, politici cattolici, associazioni di categoria<sup>539</sup>. Guido Pallaro venne scelto come Segretario regionale dei Comitati Triveneti per il Referendum e al Veneto, la regione cattolica per eccellenza, venne chiesto di raccogliere ben 200.000 firme sulle 500.000 necessarie<sup>540</sup>. La lotta referendaria fu caratterizzata quindi da un clima acceso fin dagli inizi e le forze antidivorziste cattoliche interpretarono la loro posizione come la necessità di opporre una barriera alle spinte marxiste, materialiste e secolarizzanti. Fanfani, segretario della DC, pensò di ricompattare in questo modo una Democrazia Cristiana in difficoltà a causa di lotte fra correnti interne.

I vescovi svolsero, sì, un ruolo importante nel sostenere e incitare alla battaglia; ma ciò che colpisce della documentazione è che anche i laici mobilitati esercitarono forti pressioni sui vescovi, ponendosi in modo a volte perentorio e mescolando alle questioni referendarie anche problemi che con il referendum e il divorzio non avevano nulla a che fare. Lombardi, ad esempio, si rivolgeva ai vescovi chiedendo solo preghiere, ma ricordando loro che i laici si erano mossi “non insensibili alle precisazioni formulate dall'ultima Assemblea Generale della CEI”. Il Comitato Triveneto del CNRD (Comitato nazionale per il “referendum” sul divorzio) in una lettera del 13 maggio 1972 chiedeva ai vescovi triveneti con le parole, ma ingiungeva loro nei toni, di agire “per la difesa della famiglia italiana in questo particolare momento della nostra Nazione” e di ricordare ai membri della DC di mantenere le promesse fatte agli elettori e quindi bloccare leggi su aborto e divorzio, far cessare lo scandalo continuo della pornografia a mezzo film e stampa, allontanare “i sinistri e anticlericali” dai posti dirigenziali in RAI. Nella questione referendaria, insomma, trovarono sfogo tanti malumori diffusi nella compagine ecclesiale sia in area progressista che in area tradizionalista<sup>541</sup>. Dal lato opposto, l'onorevole Fortuna preoccupava i vescovi della CET con la fondazione del *Movimento per le libertà civili*, con gli obiettivi di difendere la legge sul divorzio, liberalizzare propaganda e uso dei mezzi anticoncezionali, istituire corsi gratuiti per l'educazione sessuale e demografica, riconoscere l'obiezione di coscienza, riformare il diritto di famiglia e rendere reale la possibilità di scelta fra le varie forme di inumazione<sup>542</sup>.

---

<sup>539</sup> “Darsi da fare perché la convocazione sia totale. Non sarà difficile ottenere la totalità perché il clima andrà riscaldandosi [...] Per conseguire la sensibilizzazione dell'opinione pubblica: a) fare in modo che la stampa cattolica locale parli dell'indissolubilità della famiglia, contro il divorzio e a favore del referendum; [...] c) incaricare squadre di attivisti di preparare e diffondere quei fogli ciclostilati e scritti che hanno un significato di partecipazione spontanea del popolo all'iniziativa; [...] un cosiddetto «Ufficio Informazioni Referendum» che dovrà essere aperto in luogo adatto e dove del personale dovrà tenersi a disposizione per i chiarimenti del caso [...] bisogna che persone qualificate del C.C.Z. costituiscano un gruppo di «propaganda ideologica» che si prepari a tenere conferenze e dibattiti sull'argomento della famiglia e si metta a disposizione dei C.C.L. perché la raccolta delle firme avvenga **a caldo**, cioè con martellamento dell'opinione pubblica sulla necessità di difendere la famiglia [...]”

<sup>540</sup> Ne vennero raccolte infine 1.370.134.

<sup>541</sup> Cfr. ASCET 1972(3).

<sup>542</sup> ASCET busta 1971(1).

A cavallo fra 1972 e 1973 la proposta di legge sulla legalizzazione dell'aborto e l'immediato *Comunicato Cei sull'illiceità morale dell'aborto* appesantirono il clima e le discussioni con una ulteriore problematica. Inoltre, più volte nel 1973 la discussione prevista in CET sul problema dell'atteggiamento da tenere verso i divorziati venne rimandata alla riunione successiva, nonostante fosse pronta una nota sull'argomento, preparata da mons. Ducoli, con i pareri degli episcopati belgi, francesi e svizzeri che già si erano confrontati con il problema. Si discusse invece la questione dei matrimoni non concordatari, confermando la prassi seguita fino a quel momento di "non accedere a richieste di carattere contestativo, tendenti a separare la celebrazione del matrimonio religioso da quello civile" (la separazione veniva concessa solo nel caso di matrimonio dei militari, non approvato dallo stato prima del compimento dei 28 anni, aggirando in questo modo una norma concordataria). La problematica del divorzio si inseriva, insomma, in un contesto tematico molto vario e complesso.

Una lettera sull'indissolubilità del matrimonio del card. Seper, prefetto della S. Congregazione per la dottrina della fede, ai vescovi lamentava che le "nuove opinioni che cercano di negare o di mettere in dubbio la dottrina circa l'indissolubilità del matrimonio costantemente proposta dal magistero della chiesa" venissero diffuse non solo mediante libri e giornali, ma cominciasse a circolare "anche nei seminari, nelle scuole cattoliche e nella stessa prassi di alcuni tribunali ecclesiastici diocesani".

Queste opinioni vengono usate per giustificare gli abusi nell'ammissione ai sacramenti di chi vive unioni irregolari. La congregazione chiede agli ordinari di vigilare affinché coloro ai quali viene affidato l'incarico di insegnanti di religione o di giudici nei tribunali ecclesiastici si mantengano fedeli alla dottrina. I pastori in cura d'anime osservino la disciplina della Chiesa, ma abbiano una particolare sollecitudine verso coloro che vivono in un'unione irregolare<sup>543</sup>.

A febbraio 1973 una nota degli appunti di mons. Zaggia ci dice che i vescovi della CET, di fronte al disorientamento del popolo di Dio, ritenevano opportuno che si facesse conoscere al più presto, tramite Bartoletti, la *mens* dell'episcopato nazionale sul referendum: pensavano, insomma, che prima l'episcopato si fosse ufficialmente espresso e meglio sarebbe stato per tutti<sup>544</sup>.

Nell'autunno 1973 il Comitato Permanente, compreso Luciani<sup>545</sup>, senza aver risentito sull'argomento l'assemblea CEI, spinse decisamente Paolo VI verso la consultazione referendaria. E forse Bartoletti non fu sufficientemente chiaro con il Comitato Permanente su cosa potesse offrire

---

<sup>543</sup> RDPV, LVIII (1973), p. 590.

<sup>544</sup> Appunti per la riunione CET del 12 febbraio 1973, ASCET busta 1973.

<sup>545</sup> Cfr. E. Galavotti, in Vian 2010b, pp. 209-211.



il governo italiano “in cambio” di una rinuncia al referendum (riforma della legge sul divorzio, riforma del Concordato, riforma del diritto di famiglia, revisione della progettata legge sull’aborto). Ci si orientò dunque sul referendum, previsto per il 12-13 maggio 1974.

Luciani a gennaio 1974 preannunciò ai confratelli un prossimo pronunciamento in merito da parte del Consiglio Permanente, su mandato della Presidenza. Secondo Luciani, il pronunciamento era stato chiesto dal Santo Padre stesso. Dagli appunti si evince che, di fronte a Carraro e Santin che ritenevano troppo debole la linea della CEI<sup>546</sup>, Luciani difese l’operato dell’organismo nazionale, cercando di spiegare la complessità delle questioni e le implicazioni di ogni intervento: sostenne che “non si era assenti, che ci sarebbe stato un documento”, ma che “non era opportuna una crociata”; e che c’erano argomenti anche civili a favore del no alla legge. Sottolineò inoltre che era diritto e dovere dei cattolici italiani di servirsene, ma che il referendum era “una scelta politica” che spettava dunque “ai responsabili della vita politica” poiché c’erano anche “proposte concrete da parte comunista”. In quanto ai comunisti, in sede nazionale era stato detto che una circolare segreta dei comunisti aveva dato direttive precise agli aderenti sulla battaglia referendaria, fra le quali controllare i comitati civici e pretendere che rendessero pubblici i loro bilanci, vedere se fra le persone firmatarie per la promozione del referendum ci fossero persone con processi a carico, pubblicizzare le dichiarazioni dei cattolici contrari. Fu esplicito anche sul problema dell’azione dei laici: era necessario che il referendum fosse portato avanti dai laici, ma c’erano perplessità sui Comitati Civici di Gedda, non riconosciuti dalla CEI se non come gruppo spontaneo, e che necessitavano dunque di essere tenuti “sotto la promozione” – ma forse intendeva dire “sotto il controllo” – del Comitato per il referendum. C’erano difficoltà anche a far rispettare la linea dei Vescovi all’AC.

Il documento della CEI, terminava Luciani, non si sarebbe dovuto leggere in Chiesa, e si sarebbero dovuti prestare i locali per un dibattito ma non come sede dei Comitati<sup>547</sup>.

I vescovi della CEI emanarono la notificazione nel febbraio<sup>548</sup>, chiedendo a tutti gli episcopati regionali di allinearsi con essa poiché “la stampa laicista, sfruttando anche dichiarazioni

---

<sup>546</sup> “Santin: è una legge cattiva, i vescovi non devono essere indifferenti, non devono essere assenti. Carraro: troppo debole la linea della Cei, abbiamo noi l’obbligo e il diritto di avvertire il nostro popolo dei danni che possono provenire dalla legge del divorzio, di risvegliare le coscienze che sembrano addormentate”.

<sup>547</sup> ASCET 1974(1).

<sup>548</sup> *Di fronte al referendum. Notificazione del Consiglio permanente del 21 febbraio 1974, Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana* 2, 341-342. La notificazione si basava su Quattro principi: 1. Il matrimonio è di sua natura indissolubile (quindi non solo come sacramento, ma anche come istituto naturale); 2. La famiglia unita è necessaria al bene della società (lo dice anche il Concilio che, avendo fatto un coraggioso confronto con le culture dei popoli e le esperienze delle nazioni moderne, “non ha esitato a denunciare il divorzio come “una piaga” sociale”, *Gaudium et Spes*, 47); 3. il cristiano, come cittadino, ha il dovere di proporre e difendere il suo modello di famiglia (citando l’*Apostolicam Actuositatem*, 14 dove si dice che il cristiano deve “impegnarsi perché le leggi corrispondano ai precetti morali e al bene comune”). “Questa partecipazione, necessaria sempre, diventa più urgente quando i valori fondamentali della famiglia sono insidiati da una legge permissiva che, di fatto, giunge a favorire il coniuge colpevole e non tutela adeguatamente i

ineccepibili, era impegnata con tutte le forze a dimostrare che i Vescovi italiani erano divisi sul referendum”. Le prime conferenze ad allinearsi furono quelle Toscana, Emiliana, Marchigiana, Pugliese, Sarda e Laziale. I vescovi della CET, invitati “per ordini superiori” dal presidente a non esprimersi in maniera individuale sulla *Notificazione*, dopo una lunga discussione nella riunione del marzo 1974 scelsero di esprimersi con una breve comunicazione, elaborata sul momento da mons. Battisti e Fanton dopo che era stata scartata la bozza di nota fatta preparare dal patriarca, molto più lunga e dettagliata, forse troppo interlocutoria e complessa, definita troppo “colorita” da mons. Freschi<sup>549</sup>. Anche Gargitter aveva preparato una bozza di comunicazione, ma chiesto di poter esimersi dal firmarla perché la cosa era troppo lontana dalla mentalità delle popolazioni tedesche sulle quali svolgeva il suo magistero; Luciani aveva ritenuto la bozza troppo incentrata sulla libertà di coscienza e aveva sottolineato che una notificazione non firmata da tutti i vescovi sarebbe stata controproducente. Aveva anche aggiunto, per convincere Gargitter, che lo stesso card. Pellegrino – che forse appare come il meno convinto fra i vescovi italiani, assieme a Gottardi, rispetto all’opportunità della Notificazione e alla sua forma - aveva firmato per il referendum. Anche in questa discussione furono Luciani e Bortignon a cercare di mettere d’accordo i vescovi su una linea intermedia, optando per una comunicazione che fosse “una cosa un po’ umile”, come disse Luciani. In entrambe le note della CEI e della CET alla fine, pur auspicando che la consultazione si svolgesse “in un clima di rispetto, di concordia e di civile confronto<sup>550</sup>” e non venisse vissuta come una “guerra di religione<sup>551</sup>”, si diceva chiaramente che un cattolico in quanto cattolico avrebbe dovuto votare l’abrogazione della legge.

Al termine della riunione i vescovi avevano avuto poi un confronto franco con i responsabili regionali di AC (fra i quali c’era anche un giovane Dino Boffo, rappresentante dell’ACR di

---

diritti dei figli, degli innocenti, dei deboli. In così grave circostanza nessuno può stupirsi se i pastori adempiono la loro missione di illuminare le coscienze dei fedeli e se questi [...] difendono la unità della famiglia e l’indissolubilità del matrimonio servendosi dello strumento costituzionale del referendum”. 4. Confronto civile e impegno permanente (“Un leale confronto di idee sui principi e sui valori della famiglia non può per nessuno diventare pretesto di una guerra di religione. I vescovi [...] sanno che il referendum da solo non può risolvere i problemi della famiglia italiana. Per questo ritengono urgente che tutti gli uomini di buona volontà si accordino per una saggia riforma del diritto di famiglia” e a rafforzare l’istituto familiare dall’interno nell’ambito dell’azione pastorale.

<sup>549</sup> Entrambe le comunicazioni, una terza comunicazione preparata da mons. Gargitter, e il dibattito fra i vescovi del Triveneto su di esse, si trovano in ASCET busta 1974 (I). La lettera presentata dal patriarca entrava nel merito del dibattito, invitando i fedeli “a superare, in serena, illuminata riflessioni, certe suggestive obiezioni, che nascono da problemi, certamente reali e anche da sicuri valori, ma visti solo in aspetti parziali, come il rispetto della libertà di coscienza, la reciproca indipendenza dello Stato e della Chiesa, la necessità di trovare rimedio a situazioni familiari particolarmente difficili”. Queste obiezioni non dovevano essere sottovalutate; ma “trovano la loro soluzione in una visione obiettiva e globale ed in una retta composizione dei beni che possono trovarsi in conflitto”. Luciani invitava a separare l’azione pastorale dall’azione politica dei partiti, e a non considerare il referendum come la soluzione dei problemi della famiglia bensì come l’occasione di un approfondimento e di un impegno permanente in favore dell’istituto familiare.

<sup>550</sup> *Una scelta meditata. Documento dei vescovi triveneti sulla notificazione della Cei per il referendum*, «Avvenire», 27 marzo 1974, p. 7; *Piena adesione dei Vescovi triveneti al documento Cei*, «Il Gazzettino» 27 marzo, p. 2.

<sup>551</sup> L’inciso fu suggerito, sembra, dall’arcivescovo di Torino, Pellegrino. Cfr.

Treviso), i quali avevano difeso la scelta di non impegnarsi come associazione per il referendum, lasciando liberi i singoli membri di attivarsi o meno a titolo individuale. Alcuni vescovi avrebbero voluto un impegno più deciso e ufficiale, mentre Luciani approvò la decisione e valutò positivamente l'offerta di un'opera di formazione attraverso la rivista dell'associazione. In conclusione, i vescovi auspicavano l'impegno personale ma, se qualcuno avesse sentito in coscienza di non poterlo fare, chiedevano che almeno non esprimesse le proprie opinioni. Un vescovo aveva riassunto così:

Non vi sentite, fate il piacere “tacete”.

Il patriarca rimase decisamente soddisfatto per questo incontro con l'AC e per la franchezza del confronto: anche dai contatti preparatori fra Luciani e il delegato regionale di AC prof. Fernando Cerchiaro si arguisce il suo pieno appoggio e la sua piena fiducia nell'associazione, anche nel difficile frangente del referendum e di fronte a vescovi che invece avrebbero voluto un impegno diverso dell'associazione.

Il giorno dopo la pubblicazione della Notificazione da parte della CET, il 27 marzo 1974, mons. Santin scrisse però a Luciani dando sfogo alla propria amarezza per l'intervento finale della CET, che riteneva troppo riduttivo, piegato alle decisioni della maggioranza:

Le confesso, Eminenza, che sono ritornato a casa ieri pieno di amarezza e di sofferenza. Il popolo cristiano è impegnato in una battaglia che avrà un'importanza enorme. E' vero: siamo nelle mani di Dio. Ma Dio vuole la nostra cooperazione. Il Santo Padre chiede la nostra parola. L'Episcopato veneto fu sempre fra i più fedeli e attivi quando si trattò della vita cristiana e dell'obbedienza al Papa. E qui si tratta dell'autentica vita cristiana. Ora mi sarei aspettato qualche cosa di più. Vostra Eminenza aveva presentato una dichiarazione sobria e chiara. Si poteva correggere. E poi farla nostra. E non ridurci al lumicino perché due o tre la pensano diversamente. Si decidono le cose a maggioranza. E ognuno può tenere le sue idee. Non dovrei scriverLe questa lettera, che Le farà dispiacere. Ma Lei mi conosce, schietto e leale. Le sono vicino, Le bacio la sacra Porpora, e mi creda suo aff.mo +Antonio Santin

Le Notificazioni della CEI e poi delle Conferenze episcopali furono duramente contestate e innescarono la dinamica dello scontro<sup>552</sup>: se il card. Poma durante il Consiglio Permanente del 7-8

---

<sup>552</sup> Cfr. *Il mio regno non è di questo mondo. Una risposta alla Notificazione della Cei sul referendum*, il libro pubblicato da dom Franzoni il 14 aprile 1974 che demoliva le argomentazioni teologiche accampate dai vescovi e proclamava il diritto di tutti, cattolici compresi, alla libertà di scelta nell'incombente referendum. All'abate benedettino

maggio 1974 registrava “larghi consensi tra i fedeli ed anche presso altri cittadini sull’insegnamento unanime dei Vescovi”, contemporaneamente doveva però anche rilevare “con grande rammarico notevoli disorientamenti causati in gran parte dalle strumentalizzazioni e dai travisamenti operati dalla stampa e da altri organi di informazione non solo delle parole e delle intenzioni dei Vescovi, ma anche della stessa dottrina della Chiesa”. Poma denunciava la presenza, in questo contesto, “di alcuni sacerdoti ed alcuni laici che, professandosi cattolici democratici, in realtà hanno messo in pericolo la comunione dottrinale e pastorale della Chiesa turbando non poco la coscienza dei fedeli<sup>553</sup>”. Secondo quanto riferito da Luciani alla CET dopo il Consiglio Permanente, i cattolici democratici erano i Cristiani per il Socialismo, il Movimento 7 novembre, i Gruppi del dissenso, i Gruppi di base, le ACLI, che provenivano da “Bologna democratica” (Pedrazzi, Alberigo), da comunisti e cattolici impegnati. Essendo simile fenomeno capeggiato da religiosi (Balducci<sup>554</sup>, Franzoni, Lutte), Poma aveva concluso con la necessità di incrementare il dialogo con i Superiori Maggiori. I vescovi del Triveneto riuniti sia il 21 maggio che il 5 luglio, a referendum avvenuto, concordavano con la lettura di Poma, notando un vero e proprio “vuoto di potere” fra superiori maggiori e CEI, e aggiungevano che il disorientamento era causato anche dall’insegnamento non chiaro e talvolta equivoco impartito nelle Università Romane, negli Istituti Regionali e nei Seminari, che andavano quindi sottoposti a maggior attenzione delle autorità romane. Santin, con una visione come sempre particolarmente preoccupata e cupa, denunciava il fatto che in Gregoriana 300 studenti e 16 professori fossero a favore di dom Franzoni. Tutti concordi che il silenzio non sarebbe stato pastoralmente utile, i vescovi della CET si consolavano ricordando che comunque era stato il Papa a volere che loro si pronunciassero<sup>555</sup>.

Il voto si tenne il 12 e 13 maggio 1974. Tra i partiti, la maggioranza – comunisti, socialisti, socialdemocratici, repubblicani, liberali – si schierò per il No (all’abrogazione); per il Sì, invece,

---

venne imposta la proibizione di parlare ancora in pubblico del referendum, proibizione alla quale obbedì pur ritenendola ingiusta, ma il 27 aprile venne ugualmente sospeso *a divinis*.

<sup>553</sup> La Notificazione sul Referendum e i suoi deplorabili travisamenti, «Osservatore Romano» 10 maggio 1974, p. 2. L’articolo riporta anche *Una deplorazione di Padre Arrupe* con il profondo rammarico e la disapprovazione del Preposito Generale della Compagnia di Gesù per le “posizioni di alcuni gesuiti italiani in contrasto con le direttive dell’Episcopato in relazione al prossimo Referendum”.

<sup>554</sup> A proposito di padre Balducci, qualche anno dopo, nel febbraio 1977, giunsero alla CET due lettere firmate da “un gruppo di laici impegnati per la difesa della vita” guidati da una certa Lucia Barocchi di Firenze. Le lettere chiedevano ai vescovi di prendere una posizione netta e forte contro padre Balducci, colpevole di essere una “volpe che uscendo proprio dalla casa di Pietro sciupa tante e tante anime”: “A chi parla diversamente dal Magistero – come fece e sta facendo padre Balducci – sia tolto l’avallo del Magistero, sia tolta non la parola, ma l’autorità della parola [...] Da tutti Voi e da ciascuno di voi, Pastori amatissimi, noi attendiamo dunque ormai parole ed opere. Le attendiamo per la luce delle anime nostre e dei nostri fratelli, con riguardo particolarissimo e tenerissimo alle anime di questi sacerdoti contestatori, che solo la vostra provvidenza potrà disarmare, scuotere, salvare. Le sollecitiamo alla Vostra pastorale sollecitudine che, cauterizzando, preverrà più vaste e dolorose infezioni”.

<sup>555</sup> ASCET busta 1974(2).

DC, MSI e monarchici. I risultati furono un terremoto: votarono per il mantenimento della legge (NO) il 59,3% degli italiani, per la sua abrogazione (SI) il 40,7%<sup>556</sup>.

Le reazioni dei vescovi della CEI e della CET dopo il referendum sono molto interessanti perchè mi pare mostrino come l'episcopato italiano fu incapace di cogliere con una visione ampia ciò che la sconfitta referendaria significava non solo per il cattolicesimo italiano, ma per la società tutta. Il risultato referendario infatti, e la generale incapacità delle gerarchie ecclesiastiche di prevederlo - fatta eccezione forse per alcune personalità come Papa Montini, Benelli, Bartoletti, che comunque non immaginavano probabilmente una sconfitta di tali dimensioni<sup>557</sup> - oltre a rendere palesi e più profonde le divisioni interne alla compagine ecclesiale, già ben manifeste, mostrò che la società italiana era cambiata e che la cultura moderna - fatta non solo di processi di secolarizzazione - aveva modificato profondamente il volto dell'Italia. Aveva modificato anche la credenza dall'interno: avevano votato a favore del mantenimento della legge, infatti, non solo i cattolici del dissenso, ma anche personalità di provata ed equilibrata fede cattolica. All'appello di Pietro Scoppola per il NO avevano aderito, tra gli altri, Franco Bassanini, Paolo Prodi, Giuseppe Alberigo, Paolo Brezzi, Pierre Arniti, Raniero La Valle, Mario Pastore, Luigi Pedrazzi, Giancarlo Zizola, Adriana Zarri. Pochi giorni prima del referendum Carlo Carretto aveva appoggiato il NO con una significativa lettera su «La Stampa»<sup>558</sup>.

Simbolicamente, il referendum segna uno spartiacque nella vita della chiesa italiana ma anche della società. Ma nell'immediato i vescovi italiani non sembrarono realizzare la profondità, la drammaticità e l'ampiezza del cambiamento, convinti di vivere ancora in un regime di cristianità.

La CEI prese atto del risultato, sempre ritenendo colpevoli i cattolici del dissenso. E i vescovi della CET, come reagirono?

Forse discussero sulla questione della FUCI di Venezia, di cui parleremo, perché la Comunità Studentesca di S. Trovaso inviò a Bortignon, come a tutti i parroci del veneziano, una documentazione che ricostruiva i passaggi della vicenda: la documentazione venne archiviata dalla CET, ma dai verbali e dagli appunti delle riunioni non risulta che i vescovi triveneti si siano interrogati su quanto accaduto. Nella riunione del 21 maggio incolparono dell'accaduto religiosi,

---

<sup>556</sup> Sul referendum, cfr. G. Zizola, *La Chiesa cattolica e il divorzio in Italia a proposito del referendum*. «Concilium», 10(1974), pp. 187-197; P. Zerbi, *A proposito del referendum sul divorzio*. «Vita e Pensiero» (1989), 1, pp. 58-62.

<sup>557</sup> Secondo la bibliografia esistente anche Luciani, in privato, aveva previsto l'esito del referendum.

<sup>558</sup> «[Nel referendum] è in gioco l'unità indissolubile del matrimonio o il rispetto per chi non ha la fede? Io in coscienza non ho dubbi in proposito. Nessuno di noi cristiani può mettere in dubbio le parole stesse di Gesù: "Non divida l'uomo ciò che Dio ha unito", ma queste parole non possono essere usate con una legge civile verso coloro che non credono alla risurrezione di Cristo e che appartengono ad una società laica". Carlo Carretto, «La Stampa» 9 maggio 1974. Luciani, riflettendo sulle diverse posizioni interne alla Chiesa di fronte al referendum, sottolineò come andava riconosciuta la dimensione carismatica, ma non poteva essere opposta a quella istituzionale: "Non sono impossibili divergenze tra pastori e carismatici. Se succedono, sono divergenze tra persone e non tra carismi: non può lo stesso Spirito Santo aver suggerito con un carisma il SI' dei vescovi e con un altro charisma il NO di Carlo Carretto", Albino Luciani, *Alle Superiore*, 18 maggio 1974, RDPV 59(1974) pp. 276-282: 277.

movimenti del dissenso e università, sulla scia dell'interpretazione fatta dal Consiglio Permanente. Il 5 luglio si fermarono a riflettere su “problemi del matrimonio, riflessioni post-referendum, dissenso cattolico, cosa può fare la Cei per riviste, associazioni, gruppi spontanei, insegnamento nelle Università teologiche e nei seminari”, come da richiesta della CEI<sup>559</sup>. Luciani dovette convocare la CET in prima persona, in tutta fretta, dal momento che Roma voleva avere delle risposte con urgenza, Bortignon era ad un corso di Esercizi e Zaggia era ammalato. Questo passaggio mi pare fondamentale per intuire quali orientamenti politici muovessero Luciani, o comunque quale fu la sua reazione di fronte al terremoto referendario. Egli infatti inviò ai vescovi, in preparazione, dei “fogli di studio” che accompagnò con queste note:

Si tratta, è ovvio, di questione molto complessa, che richiede diligente meditazione, confronto e sintesi di pareri. Al solo scopo di servire, mi permetto di inviare i “fogli di studio” allegati. Sono stati compilati da laici cattolici, se è lecito dire così, piuttosto di “destra”, ma coscienziosi. Il loro contenuto può essere discutibile; leggerli, però, è utile almeno in quanto gli scritti rispecchiano mente e desideri di parecchi cattolici. Sarà cura di ognuno di noi controbilanciare con altri scritti più “aperti” apparsi su riviste e giornali. Il poco tempo a disposizione non ha consentito di fare meglio di così<sup>560</sup>.

Il corposo materiale che il patriarca allegò è formato da varie riflessioni, mai firmate, alcune con la dizione “Appunto riservato”, scritte sia prima che dopo il referendum; hanno toni diversi e affrontano argomenti diversi, dalla vittoria al referendum del PC e del “verbo marxista”, alle riflessioni sulla stampa, ai rilievi polemici sull'attività dei Tribunali Ecclesiastici. Mi soffermo su un documento che mi pare dica la sostanza, la linea delle posizioni di tutti gli altri. In questo pezzo scritto prima del voto, fra le altre cose si valuta che il fallimento eventuale al referendum sarà

provvidenziale se l'ascolto della Gerarchia (e ciò sinceramente, senza alcuna venatura polemica) non sia proteso elettivamente verso i dissidenti, spesso tanto più tollerati quanto più aggressivi, ma sia finalmente rivolto alle istanze del laicato che soffre per la Chiesa e con la Chiesa, in ispirito di devozione filiale per il Papa e per la Gerarchia [...] Al silenzio del Magistero ecclesiastico abbiamo visto contrapporsi la logorrea di tutti gli anticattolici che hanno preteso di insegnarci la vera dottrina cattolica, giovannea ed ecumenica [...] Ecco cosa chiediamo al Magistero ecclesiastico: direttive sicure, inflessibili nel campo della fede, con divisione netta tra verità ed errore; amore, sì, per gli erranti, ma senza cedimenti o compromessi nella disciplina ecclesiastica (si arriva sempre tardi nello sconfessare falsi profeti in veste talare!) [...]

<sup>559</sup> In vista della XII assemblea della CEI su *L'Evangelizzazione e la pastorale della famiglia*.

<sup>560</sup> ASCET busta 1974(3).

Altri spezzoni di questi documenti scelti da Luciani recitano:

[...] la nostra verifica sulla concreta efficacia degli insegnamenti conciliari a proposito dell'animazione e del perfezionamento dell'ordine temporale, è stata, a dieci anni dagli stessi insegnamenti, dolorosamente negativa. Per rendercene conto, nei nostri contatti amichevoli, non abbiamo atteso l'attuale allarmata constatazione della Conferenza episcopale italiana [dopo il referendum, NdA].

Sono scritti da credenti che propongono di "iscrivere la legge divina nella costruzione della Città terrestre"; che sostengono che la DC "o esprime valori cristiani o non ha ragioni per la propria esistenza come partito cristiano". Un documento spiega la vittoria al referendum con la forte struttura interna del PCI, capace di mobilitazione politica di massa e organizzato, con un'azione moltiplicata dall'esistenza di organismi collaterali egemonizzati dal PCI che sono riusciti a penetrare anche nel mondo cattolico (nell'area del dissenso). Si prevede poi che il gruppo del dissenso sarà difficilmente riassorbibile nella Chiesa, come invece "avvenne nel passato con il gruppo Balbo e simili", perché il dissenso "vuole la riforma della Chiesa, e non solo dell'azione sociale della Chiesa". Notano la dissoluzione dei gruppi di influenza cattolici (AC, ACLI, Giuristi Cattolici, Maestri Cattolici, Ordini religiosi, Università Cattolica) di fronte alla nuova cultura radical-permissiva incentratasi sul divorzio; criticano la Chiesa per il suo temporalismo, cioè per la preoccupazione di evitare sia conflitti con le forze politiche laiche sia lacerazioni con il dissenso cattolico, "cui si è lasciato il monopolio del profetismo". "Aggiornamento e profetismo sono stati perciò troppo spesso ridotti a un passivo adeguamento della Chiesa al mondo e al suo "progresso". In tale prospettiva, la Chiesa non è più lievito di vita."

Un altro "Appunto riservato" indica invece nella stampa cosiddetta "di informazione" il problema principale, mostrando come la stampa sia "il novanta per cento in mano ai divorzisti, con netta colorazione anticlericale"; fra questa tipologia l'appunto inserisce anche "Famiglia Cristiana", "La Chiesa e il mondo contemporaneo", "Il Tetto", "Il Regno", "Testimonianze" che in molti scritti mostrano "la volontà di gettare il discredito sulla dottrina ufficiale [...] in nome di uno spirito che non è nuovo ma soltanto ereticale".

Anche il quotidiano cattolico "Avvenire" non può dirsi esente di critiche per il suo comportamento durante la campagna propagandistica; soprattutto, va preso in considerazione l'articolo di Bachelet, alla vigilia del voto, che poneva l'accento su un problema di coscienza,

ma senza dire che la scelta è cosciente solo quando soddisfa ai principi che debbono essere osservati da chi professa un credo”.

Lo scrivente se la prende poi con P. Turollo e P. Ernesto Balducci, “con la proiezione di films immorali negli stessi cineforum presso scuole cattoliche, limitando la critica del film ad un giudizio estetico, come se per il cristiano non fosse più importante il giudizio morale”, con le riviste che “corrompono le coscienze”, con gli studenti di teologia che dedicano meno attenzione alla teologia dogmatica, con i religiosi che non rispettano i loro voti. L’abbandono dell’abito tradizionale voluto dai fondatori con la giustificazione di una “maggiore comodità” rivelerebbe infatti quanto si sia lontani dal desiderio di perfezione che, in aggiunta all’abito o sotto di esso, faceva ai santi nascondere il cilicio o altro strumento di penitenza perché la carne fosse mortificata. ... E così via. Mi pare che quanto riportato sia sufficiente per capire il tenore dei documenti e l’orientamento ecclesiale dal quale nascono.

Infine, Luciani mandò a tutti anche un articolo di Giulio Andreotti intitolato *Troppi autogoals*<sup>561</sup> che rifletteva sul movimento permissivista che si stava sviluppando nel mondo “con matrici culturali abbastanza bene individuabili” e che “con il motivo (o il pretesto) di sconfiggere l’autoritarismo” contestava ogni autorità e disciplina.

Che Luciani alleggi questo tipo di riflessioni è significativo: nonostante le presenti prendendone un po’ le distanze, evidentemente riteneva legittime certe posizioni o sensibilità tradizionaliste. Era mosso, mi pare, dalle stesse motivazioni per cui negli anni successivi vennero ascoltate negli ambienti di curia le provocazioni lefebvrine: perché in fondo erano considerate legittime e condivisibili.

Al materiale si aggiunge una nota, preparata su richiesta di Luciani da Giovanni Mocellin vescovo di Adria, secondo la quale la votazione del 12 maggio non aveva espresso “la reale volontà del Popolo Italiano circa la indissolubilità del Matrimonio Cristiano” e ogni colpa era da imputarsi alla “propaganda atea”. Il vescovo sosteneva che non si poteva parlare quindi né di sconfitta della Chiesa, né di una netta opposizione degli italiani alla Chiesa, e chiedeva un intervento disciplinare nei confronti di quei religiosi, sacerdoti e laici cattolici che si erano orientati in senso favorevole al divorzio.

Un’altra relazione, richiesta da Luciani a mons. Ducoli, uno dei vescovi più giovani della CET, ausiliare di Verona e inviato l’anno successivo a succedere a Muccin sulla cattedra episcopale di Belluno-Feltre, era invece più aperta ed equilibrata. Si soffermava non tanto sulle cause della

---

<sup>561</sup> «Concretezza. Quindicinale di vita politica» Anno XX, numero 11, Milano 1 giugno 1974.



sconfitta, quanto sulla necessità di lavorare a un rilancio della pastorale familiare. Affrontava anche aspetti pratici di questa pastorale e sui “divorziati non risposati” osava sostenere che

Innocenti o colpevoli queste persone soffrono di solitudine ed hanno un bisogno vivissimo di vita spirituale. E' necessario approntare per loro una adeguata pastorale.

La relazione di Ducoli ci mostra come la Chiesa cattolica da quarant'anni si stia arrovellando attorno alle stesse questioni, aperte negli anni del postconcilio e mai più risolte: riguardo ai divorziati risposati, Ducoli si diceva favorevole alla celebrazione dei loro funerali e, citava l'Episcopato svizzero che nel 1972 aveva affermato che “indipendentemente dal riconoscimento del secondo matrimonio, i divorziati risposati in alcuni casi dovrebbero essere ammessi ai sacramenti per ragioni pastorali”.

Riguardo ai problemi del matrimonio posti all'attenzione dei vescovi, la CET dopo un confronto interno si espresse nel verbale finale, destinato anche a Roma, con una posizione più vicina a quella di Ducoli che non a quella di Mocellini, convinti che fosse necessario il rinnovamento della pastorale familiare. Per quanto riguardava le norme pratiche di pastorale per i divorziati, “un problema di nuove proporzioni storiche, sociali, culturali, ecumeniche, grave e delicatissimo per gli aspetti psicologici, morali, pastorali ed anche giuridici ed economici”, l'episcopato triveneto scelse di raccomandare ai preti “la carità e la comprensione, pur senza compromettere la dottrina relativa al matrimonio”. Prese posizione contraria all'ammissione ai sacramenti, se non di fronte a un cambiamento di posizione morale – cioè se accettavano di vivere come fratello e sorella – ma di concessione dei funerali. Infine, riguardo al matrimonio concordatario la CET auspicò che venisse migliorata la Baslini-Fortuna per tutelare maggiormente i diritti dei figli e del coniuge incolpevole, e che venisse attuata la riforma del diritto di famiglia. Qualcuno propose che in sede di revisione del Concordato si cercasse di ottenere che “coloro che scelgono il matrimonio concordatario rinuncino alla possibilità di promuovere il divorzio civile”. Dieci vescovi si pronunciarono a favore della doppia celebrazione, nella revisione del Concordato; cinque invece si dissero favorevoli al matrimonio concordatario facoltativo. Ci si soffermò anche sulla situazione di chi chiedeva prima il matrimonio civile e poi quello religioso: tutti erano d'accordo che i nubendi, per ottenere la cerimonia religiosa, avrebbero dovuto “riconoscere di aver agito male”, e il matrimonio religioso non si sarebbe dovuto celebrare immediatamente dopo quello civile.

Per quanto riguarda “anamnesi, diagnosi e terapia della situazione ecclesiale rivelatasi in occasione del referendum” fra le cause i vescovi della CET ne individuarono di esterne (trasformazioni socio-culturali) e di interne:

cultura teologica cresciuta in fretta con una proliferazione incontrollata di libri, libercoli, riviste che reclamano spazio e libertà in seno alla Chiesa senza una sufficiente maturazione del pensiero cristiano; una mancata “pianificazione” nella applicazione del Concilio da una parte con una congerie di documenti, da un’altra con ritardi e lentezze, da un’altra ancora, con superficiali e intempestive accelerazioni”.

Si sottolineava la divisione fra i cattolici, “la propaganda vistosa e faziosa dei laicisti (padroni di quasi tutta la stampa) e dei senza Dio; particolarmente intensa e senza scrupoli del PC, con tutta la costellazione delle associazioni da esso controllate” e “l’insofferenza per ogni espressione autoritaria, normativa o orientativa con una rilevante tendenza erroneamente “democratizzante” nelle istituzioni ecclesiali”. Come si vede, il problema che torna spesso nelle riflessioni dei vescovi della CET era la disubbidienza all’autorità.

La terapia proposta avrebbe dovuto essere “più positiva che negativa, nel linguaggio, negli intenti e negli strumenti”, puntare a formare il clero con corsi di aggiornamento, e si sarebbe dovuto attuare una “giusta e sana formazione dei laici per un loro impegno più concreto e docile nella pastorale della Chiesa locale”.

Si soffermarono infine sul problema del dissenso interno e su quali strade si potessero tentare per ricomporre la comunione ecclesiale. Anche in questo caso, ritorna a far capolino il tema dell’autorità:

Terminate le relazioni e aperta la discussione, tutti furono d’accordo nel ritenere necessario un intervento da parte dell’Autorità, hanno peraltro unanimemente ammesso che la C.E.I. si trova in una posizione di mancata autorità di intervenire, tanto da dare l’impressione che ci si trovi di fronte ad un vero vuoto di potere, dal quale bisognerebbe uscire.

I vescovi della CET, insomma, sembrano capire che il grande tema al centro del discorso della modernità è il rapporto con l’autorità; non riescono però a cogliere in senso positivo le istanze moderne, e continuano a riproporre modelli autoritari ormai diventati vecchi, all’interno di una visione del potere tradizionale e istituzionale.

Dagli appunti per la riunione si evince che secondo Luciani anche di fronte al problema delle riviste “la Cei può fare ben poco” perché “non ha poteri”.

Di fronte a questo “vuoto di potere” della CEI, la Conferenza episcopale triveneta e quella lombarda unirono le proprie forze nell’estate del 1974, su proposta di mons. Colombo, per scrivere al Superiore Generale dei Paolini Luigi Zanoni. In questa lettera lamentarono che “Famiglia Cristiana”

e “Famiglia Mese” trattassero con orientamenti troppo permissivi argomenti in materia matrimoniale e sessuale, creando a volte perplessità nelle coscienze dei lettori<sup>562</sup>.

Che l’esperienza del referendum avesse insegnato poco ai vescovi italiani è ciò di cui pare convinto anche mons. Gottardi. Durante la riunione della CET del 29 ottobre 1974 Luciani infatti preannunciò l’eventuale pubblicazione di un documento, richiesto dal Consiglio Permanente alla Presidenza della CEI, sui pericoli che correvano attualmente le istituzioni democratiche del Paese. Luciani spiegò infatti con toni preoccupati la strategia comunista di penetrare nel mondo cattolico per disgregarlo dall’interno (questo sembra ciò che Luciani – e la CEI - avevano dedotto dalla questione referendaria): l’orientamento della CEI era quindi di “parlar chiaro alle nostre popolazioni”, dicendo esplicitamente che “la collaborazione coi marxisti è peccato”. L’unico a fare dei rilievi al discorso del patriarca fu Gottardi, che espresse in primo luogo “preoccupazione a proposito di eventuali dichiarazioni” per “mettere in guardia” i cattolici. Secondo Gottardi, infatti, non si sarebbe dovuto dare appoggio a nessun partito e non si sarebbe dovuto parlare di “peccato” per quanto riguardava questioni politiche: i vescovi avrebbero dovuto intervenire solo sull’aborto, che era questione morale<sup>563</sup>. In secondo luogo, per quanto riguardava i Cristiani per il socialismo, Gottardi non se la sentiva di essere drastico come il presidente: sarebbe stato necessario “notare il vero fermento”, senza lanciare condanne, poichè bisognava “stare attenti a creare frontiere, divisioni”.

L’intervento di Gottardi attirò su di sè le reazioni scomposte di altri vescovi della CET: Santin intervenne dicendo che “se vi sono degli errori, noi dobbiamo condannare, siamo maestri”. Bortignon rincarò la dose parlando del Convegno regionale a Padova dei Cristiani per il Socialismo: “sono veramente ambigui – negano la via evangelica – valgono i principi marxisti (Raniero La Valle)”. Solo Cunial cercò di cogliere le posizioni di Gottardi, sostenendo che i Cristiani per il socialismo “sono l’alternativa tra capitalismo e marxismo”. Gottardi sostenne il suo pensiero, concedendo che se era giusto “precisare quanto vi è di erroneo nei singoli movimenti”, era attenzione pastorale “non staccare dalla Chiesa una massa di fedeli”. Luciani però concluse dicendo che “davanti alla confusione, noi Vescovi dobbiamo esser chiari”, sostenuto da Carraro che, ricordando “le confusioni sul referendum”, chiedeva polemicamente perchè i vescovi avrebbero

---

<sup>562</sup> Zanonì rispose loro il 24 luglio 1974 che anche Bartoletti si era lamentato con il direttore, Don Giuseppe Zilli, e suggerendo un rapporto diretto con la direzione dei periodici, direzione consapevole delle lamentele ma anche delle difficoltà pratiche in cui si trovava la direzione in tali tempi critici. Di fronte a risposte molto vaghe, ci sarebbero state poi, secondo la ricostruzione che Luciani fece alla CET il 29 ottobre 1974, sia un incontro di Zilli con il patriarca che una telefonata a Zilli da parte del papa stesso. Santin, come al solito, proruppe in una vivace rimostranza perchè gli sembrava che il direttore di Famiglia Cristiana e il suo superiore prendessero in giro sia il papa che i vescovi. Cfr. ASCET busta 1974(3).

<sup>563</sup> Confermarono infatti la condanna dell’aborto espressa nel documento CEI “Il diritto di nascere”.

dovuto tacere, visto che tutti si sentivano liberi di esprimere le proprie opinioni e i propri proclami<sup>564</sup>.

Luciani, in fondo, sosteneva semplicemente la linea della CEI: ad inizio 1975 venne consegnata a tutti i vescovi una “nota riservata” sull’aborto, “sull’atteggiamento da tenere nei riguardi di questo delicato ed importante problema”. La Nota puntava direttamente sul referendum per combattere la legge che legalizzava l’aborto, anche se auspicando che non si rivelasse necessario il ricorso allo strumento referendario:

I Vescovi enunciano i principii. Ai politici sta applicarli attraverso le formule tecniche ritenute più idonee nella situazione concreta. Qualsiasi formula tecnica prescelta, peraltro, deve escludere l’approvazione espressa o tacita o equivalente – a mezzo di assenze, astensioni concordate ecc. – da parte di deputati cristiani, di una legge che espressamente o implicitamente legalizzi l’aborto. La Chiesa non cerca il Referendum, ma se gli altri prendono l’iniziativa, e questa diventa l’unica via, non teme di affrontare neppure questa prova, se essa è necessaria per garantire la fedeltà della dottrina. E’ da augurarsi che i deputati cristiani riescano a trovare altre formule per poter riaffermare i principii, ai quali affermano di ispirarsi, senza bisogno di ricorrere al Referendum<sup>565</sup>.

Nel 1976 vinse dunque, sia a livello nazionale che regionale, la linea meno interlocutoria: i membri del Consiglio di Presidenza della CEI ritennero necessaria un’autorevole presa di posizione dei Vescovi sulle esigenze della comunione ecclesiale, sui rapporti tra fede e prassi politica e sul problema dell’aborto e i vescovi triveneti aderirono concordemente alla Dichiarazione del Consiglio Permanente pubblicata in data 13 dicembre 1975 che invitava i gruppi persistenti nel dissenso ecclesiale alla conversione e alla riconciliazione; riaffermava in modo chiaro il pensiero del Magistero circa la incompatibilità della fede cristiana con la ideologia marxista e con l’adesione e l’appoggio al comunismo; rinnovava la deplorazione della proposta di legge in discussione al Parlamento sulla liberalizzazione dell’aborto.

Sulla questione della famiglia i vescovi triveneti si attivarono nella seconda metà degli anni Settanta cercando comunque un approccio maggiormente pastorale. Nel 1975 i vescovi triveneti nelle osservazioni inviate alla CEI sulla bozza del documento “Evangelizzazione e sacramento del matrimonio” criticarono la bozza in modo netto perché, in sostanza, ritenevano necessario un documento più pastorale, più fiducioso nel tono, aperto alla speranza, meno pessimista nel valutare

---

<sup>564</sup> Cfr. ASCET busta 1974(3).

<sup>565</sup> Cfr. ASCET busta 1975.

la società contemporanea, capace di incoraggiare gli sposi e gli operatori pastorali e di prestare attenzione alla dimensione umana dell'amore coniugale<sup>566</sup>.

Dal 1975 in poi la CET, insoddisfatta dell'operato dei Consultori matrimoniali statali, si occupò di costituire, secondo le direttive della CEI, dei Consultori matrimoniali di ispirazione cattolica in ogni diocesi<sup>567</sup>. Il 2 aprile 1976 venne fondata a Padova l'*Associazione Difesa Famiglia per la tutela della famiglia Cristiana* che mandò il proprio statuto a tutti i vescovi della CET e si mosse soprattutto contro l'aborto<sup>568</sup>.

I laici non mancarono di chiedere di avere maggiore peso decisionale, almeno negli argomenti che li interessavano direttamente: ad esempio, una lettera aperta, firmata, ai vescovi del Veneto, scritta il 31 maggio 1975 da un gruppo di coniugi appartenenti alle diocesi di Venezia, Vicenza e Treviso, chiese che il progetto per la nuova disciplina del Matrimonio cattolico da parte della Pontificia Commissione per la revisione del diritto canonico venisse fatta conoscere e sottoposta anche alle comunità locali perché potessero essere recepiti sull'argomento anche gli orientamenti degli sposi<sup>569</sup>.

### *III.3.9 Il problema dei Movimenti ecclesiali*

Come abbiamo visto, il referendum rese palese la scollatura fra l'episcopato e i movimenti laicali: a mettere in difficoltà i vescovi non furono solo i gruppi del dissenso, o i nuovi movimenti, come i Cristiani per il Socialismo e le comunità di base, ma anche quelle associazioni tradizionalmente fedeli al magistero, come AC, FUCI, ACLI, che seguendo un orientamento già manifestato nei primi anni Settanta scelsero invece una linea improntata maggiormente sulla laicità, sulla libertà di coscienza e sul non collateralismo con la DC.

Tuttavia, anche gruppi nascenti di tendenza conservatrice che in occasione del referendum si schierarono per il Sì all'abrogazione, come ad esempio CL, costituivano una preoccupazione per l'episcopato.

Il *vulnus* nel rapporto dei vescovi con questi movimenti cattolici postconciliari, già consolidati oppure nascenti come CL, i Focolarini, il Cammino Neocatecumenale, le Comunità di base, era il

---

<sup>566</sup> Cfr. ASCET busta 1975.

<sup>567</sup> Cfr. Consiglio Permanente del 4-6 febbraio 1975 e del 10-12 dicembre 1975; cfr. anche ASCET busta 1975 e busta 1976(1). Nel 1976 la CEI incaricò la prof.ssa Anna Cappella, ginecologa e missionaria della Scuola Metodo Billings dal 1974, di costituire il *Consultorio familiare* presso l'Università Cattolica di Roma; nel 1980 la Cappella fondò l'attuale *Centro Studi e Ricerche per la Regolazione Naturale della Fertilità*, cfr. Paola Pellicanò, Aurora Saporosi, Elena Giacchi, *Scomparsa Evelyn Billings, amica della Cattolica*. «Presenza dell'unità cattolica del Sacro Cuore», XLV, 2(2013), p. 36.

<sup>568</sup> Cfr. ASCET busta 1976(1). Mons. Vecchi, delegato patriarcale per la terraferma, con l'appoggio del patriarca Luciani aprì il consultorio familiare nel novembre 1976, cfr. O.O. VII, 346-347.

<sup>569</sup> La lettera in formato originale venne inviata a Il Giorno, cfr. ASCET busta 1975.

loro ambiguo o non chiaro rapporto con l'autorità costituita. Questo rapporto autonomo rispetto all'istituzione nasceva per le associazioni già esistenti da un cammino di maturazione dell'identità laicale rispetto alla dipendenza clericale nella quale erano state fondate; per i nuovi Movimenti, le perplessità dei vescovi erano legate all'accento che essi ponevano sul profetismo, sul carismatico, sul fattore esperienziale, sul sacerdozio comune dei fedeli, tutti aspetti da sempre difficili da sottoporre al controllo dell'istituzione. I movimenti religiosi, inoltre, da sempre creano preoccupazione nelle istituzioni perchè, nascendo dalla volontà di reagire a ciò che di volta in volta è sentito come una crisi religiosa e sociale, hanno un pessimismo culturale di fondo nei confronti del mondo (percepito come distante e ostile e al contempo come oggetto di una nuova missione) che presenta a volte tratti critici verso la Chiesa istituzionale, disgiunti e non contraddittori con la fedeltà all'istituto papale. I Movimenti inoltre sono per loro natura diversi dall'associazionismo classico, perchè non sono legati alla Chiesa territoriale ma autonomi e indipendenti da essa<sup>570</sup>. Tutti questi aspetti misero in difficoltà la Chiesa del postconcilio, che pure fu rinnovata e arricchita da essi.

Mi pare importante soffermarmi anche su di essi perché la parabola dei movimenti ecclesiali è un fenomeno di grande significato storico per analizzare e comprendere il rapporto tra la Chiesa cattolica e le sfide del mondo moderno. La documentazione conservata in CET ci permette oltretutto, attraverso i resoconti "informali" di Luciani, non riportati nei verbali ma solo negli appunti, di risalire alle posizioni e opinioni dei componenti del Consiglio Permanente CEI, non sempre registrati nel registro formale dei verbali ufficiali.

In questo sottocapitolo vedremo come i vescovi del Triveneto si rapportarono a questi movimenti ecclesiali nascenti nel vuoto lasciato dalla crisi dell'Azione Cattolica, ribadendo quasi unanimemente la propria fiducia all'AC e osservando, a volte con perplessità e cautela, a volte con fiduciosa speranza, i nuovi fermenti laicali. Fra essi, forse il movimento al quale i vescovi del triveneto guardarono con maggior simpatia, almeno dopo il 1975 e l'udienza che Paolo VI concesse ai membri la domenica delle Palme, fu Comunione e Liberazione di don Giussani.

Va premessa una precisazione terminologica: per comodità, userò il termine "movimenti ecclesiali" nella sua accezione più ampia e generica, consapevole che si tratta di gruppi con caratteristiche molto diverse e che alcuni di essi, ad esempio i gruppi Neocatecumenali, non si riconoscono nel termine Movimento preferendo la dizione "Cammino".

Agli inizi degli anni Settanta la Conferenza episcopale triveneta si trovò a dover fare i conti con una crisi dell'AC che, se già si era manifestata come tendenza negli anni precedenti, divenne di

---

<sup>570</sup> Sui Movimenti ecclesiali rimando a Patrizio Foresta, *Cristiani in movimento*. In *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*. A cura di Alberto Melloni. Istituto della Enciclopedia Italiana 2011, pp. 1209-1218.

dimensioni notevoli e preoccupanti: in tre anni, dal 1971 al 1973, fatta eccezione per la diocesi di Padova che aveva conosciuto un calo di proporzioni minori, in tutte le altre diocesi gli iscritti si erano più che dimezzati, riducendosi ad un terzo<sup>571</sup>. Come Luciani riferì ai vescovi del triveneto, in CEI nella primavera del 1975 ci fu “un po’ di dibattito in assemblea” sull’AC, amata da Paolo VI: le criticità erano rappresentate dal rapporto fra democraticità e unione coi vescovi, fra l’associazione e i movimenti ecclesiali, fra l’Associazione e i Consigli Presbiterali<sup>572</sup>.

Di fronte a questa crisi, o forse a causa della forza propulsiva e a volte provocatoria dei nuovi movimenti ecclesiali, la Conferenza triveneta fu costretta, come quella nazionale, a cercare altre prospettive e a prendere in considerazione nuove strade, pur rimarcando sempre la propria predilezione per l’AC (che emerge chiaramente, ad esempio, nel verbale del 7 gennaio 1976, quando la CET si propone di incoraggiare e stimolare l’AC<sup>573</sup>). Mi pare si sia mossa, però, solo nell’ambito dell’osservazione passiva e della raccolta di pareri ed esperienze da inviare a Roma, e sempre su sollecitazione da parte degli organi nazionali: mai quindi in modo autonomo, nè propositivo, nè cercando di guardare al fenomeno da un punto di vista più ampio e in prospettiva storico-ecclesiologica. Se è possibile definire la pastorale triveneta nei confronti del mondo del lavoro come una pastorale attiva e, a volte, innovativa, questo non si può certamente dire riguardo alle scelte dei vescovi triveneti rispetto ai movimenti ecclesiali.

Per quanto riguarda le Comunità di base, la dinamica di frizione fra chiesa di base e chiesa-istituzione venne evidenziata a livello triveneto nel 1970: durante il convegno regionale “Il sacerdote nella pastorale ecclesiale del mondo del lavoro”, che si tenne dal 19 al 21 ottobre 1970 e di cui abbiamo già parlato, il II gruppo di studio trattò della pastorale d’ambiente e, di conseguenza, dei “gruppi d’ambiente” e delle “comunità di base”. Qualche sacerdote giudicò queste comunità come “nuove fonti di energia per la comunità cristiana”, “via di salvezza di fronte al rullo compressore della massificazione”; ma qualche altro le giudicò invece “una chiesa dal basso contro la chiesa-istituzione”, “comunità-sette” anziché “comunità-sorelle”. Ci si chiedeva comunque se nella realtà triveneta fosse già il caso di parlare della necessità di favorire e puntare decisamente sui gruppi di base, sulle parrocchie personali o categoriali, o se fosse ancora il caso, opzione scelta dai più, di cercare modi per potenziare la parrocchia<sup>574</sup>.

---

<sup>571</sup> Già nel 1971 (riunione delle presidenze diocesane dell’AC della regione triveneta, 17 e 18 aprile, “L’Azione Cattolica nella Chiesa, oggi”) i dati statistici diocesani evidenziavano un significativo calo nelle adesioni (una “situazione non certo rosea” l’avevano definita i delegati regionali scrivendo alle sezioni il 25 marzo 1971). C’erano diocesi, come quella di Belluno, dove gli iscritti erano passati dai quasi 9.000 del 1970 ai poco meno di 2.000 del 1971. Cfr. ASCET busta 1971(1) e, per i dati del 1973, busta 1974(1).

<sup>572</sup> Cfr. ASCET busta 1975.

<sup>573</sup> Cfr. ASCET busta 1976(1).

<sup>574</sup> ASCET busta 1970.

Le posizioni critiche verso le comunità di base si definirono in seguito con il crescere del loro coinvolgimento nell'area del dissenso cattolico: dal momento che abbiamo già visto alcune prese di posizione della CET nei confronti ad esempio del *Movimento 7 Novembre 1971*, di dom Franzoni ecc..., aggiungiamo qui solo che il 6 novembre 1973 Bortignon scrisse a tutti i vescovi triveneto, su incarico dell'Eminentissimo Card. Patriarca, per notificare che “per volontà superiore” le librerie cattoliche erano invitate a non mettere in vendita la Rivista COM-Tempi Nuovi.

Su richiesta di mons. Bartoletti del 23 luglio 1973 la CET con le altre Conferenze episcopali regionali si interrogò sui Gruppi di preghiera promossi da P. Pio da Pietralcina: La CEI chiedeva opinioni, informazioni, pareri circa la funzione dei gruppi stessi e “suggerimenti circa una possibile forma giuridica da dare all'iniziativa<sup>575</sup>”.

Per quanto riguarda la fusione degli Scout (ASCI) con le Guide (AGI) a formare la nuova Associazione AGESCI, alla riunione del 29 ottobre 1974 venne invitato don Pierluigi Dal Lin, assistente regionale, per illustrare il nuovo Statuto. Egli cercò di prevenire le critiche e i problemi. Spiegò che per “scelta politica” l'AGESCI intendeva non “scelta partitica”, poiché rimaneva una associazione apartitica, ma “scelta per l'educazione”, “scelta di classe” dove “classe” stava non per “persone” ma per “situazione”: l'AGESCI puntava ad incarnarsi nell'ambiente, nella situazione in cui si trovava, facendo una scelta politica e una scelta cristiana. L'Assistente riferì anche che c'erano dei capi che propendevano verso il marxismo, ma che era vietata ai capi l'iscrizione a qualsiasi partito politico, pena l'esclusione dall'associazione. La scelta dell'assistente spettava all'ordinario anche nel nuovo Statuto e, secondo l'art. 45, ogni forma di coeducazione veniva condannata (su questo, l'assistente barò un po': l'art. 45 infatti demandava semplicemente la scelta al Consiglio Generale Ordinario in collaborazione con i Comitati Regionali). Una volta uscito l'assistente, tuttavia, i vescovi espressero senza remore le proprie critiche, sostenendo che la coeducazione in realtà veniva attuata sia con le Coccinelle che nei campeggi, come nel caso dei Capi, e approvarono che venisse realizzata solo a livello di Capi. Luciani però intervenne in favore dell'AGESCI, dicendo che l'associazione e i singoli erano mossi da “buone intenzioni” e che ci sarebbe stato tutto il tempo, durante la sperimentazione triennale del nuovo Statuto, di sentire i pareri dei genitori. In conclusione, il verbale finale espresse una valutazione negativa dell'unificazione, considerata “una unificazione “dall'alto”, che non ha sentito il parere dei vescovi”. Non veniva apprezzato inoltre il principio della coeducazione, rimanendo pienamente valide le norme contrarie alla coeducazione contenute nel documento dell'Episcopato Lombardo-Veneto dal titolo *Principi ed orientamenti pastorali per l'educazione sessuale*; infine, i vescovi erano perplessi su quella che Don Pierluigi Dal Lin aveva chiamato la “scelta politica”.

---

<sup>575</sup> Cfr. verbale della riunione del 18 sett. 1973, ASCET busta 1973.



Assicurarono pertanto che la sperimentazione del nuovo Statuto dell'AGESCI sarebbe stata seguita con particolare attenzione<sup>576</sup>.

I vescovi parlarono ancora della questione anche il 2 maggio 1975, poiché Luciani riferì che l'AGESCI “stava attraversando un periodo critico ed era sotto la vigilanza costante dei vescovi”. Bartoletti, durante la riunione del Consiglio Permanente di aprile 1975, aveva definito “un affare serio” la tendenza socialista al vertice dell'associazione e il Comitato Permanente aveva quindi inviato una lettera al Comitato centrale dell'AGESCI il 24 aprile 1975. Nel verbale della riunione CET del 7 gennaio 1976 si dice che sull'AGESCI “continuano a persistere le perplessità sulla natura ecclesiale della associazione, sul fatto della promiscuità e della scelta politica<sup>577</sup>”.

Per quanto riguarda Neocatecumenali e Movimenti pentecostali, i vescovi triveneti cominciarono a interrogarsi nel 1974. Avevano infatti un libriccino, una specie di “memorandum” di Kiko Arguelo datato “Roma aprile 1974” sulle Comunità Neocatecumenali, “evangelizzazione per adulti”: in esso Arguelo spiegava come erano nate le comunità nel 1962 a Madrid, come si erano diffuse, in quali paesi operava per “portare il Concilio alle parrocchie”, il percorso che proponevano<sup>578</sup>. Nella riunione del 29 ottobre 1974, in un breve scambio di vedute finale, i vescovi triveneti constatarono che i movimenti pentecostali e le comunità neocatecumenali non erano molto diffusi in regione, e là dove erano presenti andavano “seguiti con molta cautela”. Luciani aveva aggiunto che le comunità neocatecumenali suscitavano perplessità in Presidenza CEI, che:

Poletti è un po' preoccupato - veglie – abbracci... qualche parroco riesce a far bene... c'è qualche cosa che non va...

Poletti sarebbe stato insomma particolarmente preoccupato per l'aspetto liturgico-esperienziale del Cammino, e secondo Luciani aveva affermato che i movimenti carismatici erano “un fenomeno da controllare molto<sup>579</sup>”. Nel 1977, di fronte alle preoccupazioni espresso ancora una volta da mons. Poletti in Consiglio Permanente, Carraro faceva notare che a Verona erano presenti ben 18 comunità neocatecumenali, di fronte alle quali si era avuta una “reazione violentissima”.

All'ultima riunione della CET a cui partecipò Luciani, il 12 maggio 1978, si affrontò ancora il tema della situazione delle comunità neocatecumenali, sulle quali il Card. Poletti al Consiglio Permanente dell'aprile precedente aveva tenuto una relazione modificando la propria valutazione.

---

<sup>576</sup> Materiale della riunione del 29 ottobre 1974 e documento elaborato dall'AGESCI dopo la riunione provinciale di Padova del 16 novembre 1974, cfr. ASCET busta 1974(3).

<sup>577</sup> ASCET 1976(1).

<sup>578</sup> ASCET 1974(2). Sul Cammino Neocatecumenale come offerta di un cammino catechetico per adulti in risposta alla pubblicazione del *Catechismo olandese*, cfr. Francesca Campigli, *Mons. Casimiro Morcillo e l'avvio del Cammino neocatecumenale (1964-1968)*, in via di pubblicazione.

<sup>579</sup> Appunti per la riunione del 29 ottobre 1974, cfr. ASCET 1974(2).

La relazione, fatta conoscere a tutti i vescovi della CET e allegata al verbale, dava infatti un giudizio sostanzialmente positivo: era un metodo di catechesi per adulti, proprio in un tempo in cui la catechesi per gli adulti era in difficoltà. Le formule usate potevano a volte lasciar perplessi, ma nel discorso globale si rivelavano ortodosse. Secondo l'esperienza nella diocesi di Roma, i neocatecumenali che "inizialmente sembravano esaltati, fanatici, intransigenti" si erano poi "rivelati persone convinte, tenaci, ma umili e obbedienti"<sup>580</sup>.

Per quanto riguarda i movimenti carismatici, nella riunione del 16 febbraio 1976 un punto dell'ordine del giorno fu "le associazioni laicali e loro riconoscimento da parte della Gerarchia": "data la fluidità" che esisteva in quel momento in materia e "la molteplicità di nuovi movimenti che sorgono nell'ambito ecclesiale", il Consiglio Permanente riteneva utile infatti indire una sessione di studio sull'argomento e aveva dato mandato alla Segreteria generale, in collaborazione con la Commissione per il Laicato, di prepararne l'attuazione. Aveva quindi invitato le Conferenze regionali a inviare opinioni e pareri sull'argomento. I vescovi della CET si dilungarono a parlare di CL e, in chiusura, non riuscirono ad approfondire la voce "Movimenti spirituali (Pentecostali, Catecumenati ecc.)": rimandarono quindi l'argomento, che meritava uno studio approfondito, ad un'altra riunione, "perché incidere fortemente nella azione pastorale"<sup>581</sup>.

Sui vari "movimenti carismatici", "Apostolato mariano", il "Movimento sacerdotale mariano", il "Rinnovamento carismatico cattolico italiano", mons. Cunial tenne una relazione l'anno dopo, il 18 febbraio 1977, nella quale evidenziò "in alcuni casi e movimenti fenomeni di fanatismo, di poco equilibrio"<sup>582</sup>. L'argomento venne poi rimandato ancora ad altra riunione. Sul Rinnovamento Cattolico Carismatico Italiano, tuttavia, la CET doveva essersi già interrogata, anche se la cosa non risulta dai verbali: il 21 dicembre 1976 infatti l'Avvocato Ignazio Cassarà a nome del Comitato Alta Italia RCCI (Rinnovamento Cattolico Carismatico Italiano) aveva scritto a Bortignon che il Rinnovamento, riunito a Brescia il 20 novembre 1976, aveva eletto un "comitato di servizio" che rappresentasse il Rinnovamento "nella sua disponibilità all'ascolto delle indicazioni del Magistero e delle direttive operative dei suoi Pastori". Aveva inoltre comunicato a Bortignon nominativi ed indirizzi dei membri del Comitato auspicando la designazione di un Delegato Vescovile che fosse "segno e garanzia" della comunione con la Gerarchia. Il Comitato si era posto come primo impegno l'organizzazione del Congresso Nazionale, che si svolse dal 22 al 25 aprile 1977<sup>583</sup>.

Si trattò dei Carismatici anche nella riunione CET del 13 aprile 1977, quando Luciani aggiornò i vescovi sui lavori del Consiglio Permanente della CEI del 21-24 marzo 1977. Mons. Hamer,

---

<sup>580</sup> ASCET busta 1978.

<sup>581</sup> Cfr. ASCET busta 1976(1).

<sup>582</sup> Cfr. ASCET busta 1976(2), 1977(1).

<sup>583</sup> *Ibidem*.

segretario della Congregazione per la dottrina della fede, aveva relazionato al Comitato Permanente sui movimenti carismatici e la nota riservata e personale preparata da mons. Hamer venne condivisa da Luciani con tutti i vescovi della CET<sup>584</sup>. La CEI dopo la relazione di Hamer non aveva ritenuto opportuno nominare dei sacerdoti incaricati di svolgere attività ufficiali presso i gruppi carismatici, mentre aveva ritenuto utile delegare senza ufficialità qualche sacerdote qualificato a seguirli. I vescovi della CET si proposero di emanare un eventuale documento sull'argomento, dopo aver realizzato un attento studio, "raccolgendo gli aspetti positivi e mettendo in guardia per altri meno felici"; dopo aver letto però la relazione di Hamer ritennero che non fosse necessario emanare un documento e bastasse regolarsi sul testo del segretario della Congregazione per la dottrina della fede<sup>585</sup>.

Leggendo gli appunti di Zaggia si capiscono le posizioni dei vescovi verso i vari gruppi. Carraro propose che si mandasse alle riunioni dei carismatici qualche prudente sacerdote come rappresentante della gerarchia; Luciani però lo fermò sottolineando che il Consiglio Permanente non era favorevole alla cosa, ma solo ad una eventuale partecipazione in veste di esperti.

Luciani disse poi di essere "sempre stato contrario" al Movimento Sacerdotale Mariano perché aveva verso di esso "un po' di diffidenza"; Bortignon consigliava di "star a vedere". Il problema era innanzitutto che i sacerdoti che si occupavano di quei movimenti poi non erano più attivi in parrocchia. In secondo luogo, a creare dei problemi era la troppa libertà rispetto ai riti, per modificare i quali non c'era "alcuna autorizzazione", così come non c'era autorizzazione per l'assoluzione in forma collettiva: il Santo Ufficio aveva chiesto informazioni in merito al patriarca, il quale aveva risposto che per questi movimenti la comunità era la protagonista, mentre il sacerdote aveva un ruolo secondario.

Infine, nel 1972 la Conferenza, su invito della Commissione episcopale per il laicato, aveva cominciato ad osservare e a raccogliere informazioni su Gioventù Studentesca (GS) e CL. La Commissione aveva inoltrato infatti alla Presidenza della Cei e ai presidenti delle Conferenze Episcopali Regionali una nota riservata contenente tutti gli elementi di perplessità nei confronti delle due associazioni, alle quali veniva contestato il carismatico, l'accento emotivo e totalizzante sull'esperienza comunitaria al di fuori del riferimento alla chiesa diocesana, il riferimento a don Giussani anziché ad un vescovo. Bortignon su incarico di Luciani aveva inoltrato il documento a

---

<sup>584</sup> Dalla relazione di mons. Hamer si deduce che uno dei dubbi che i vescovi avevano di fronte ai carismatici era legato anche all'ecumenismo: il Rinnovamento era infatti di "importazione protestante". Hamer evidenziava la necessità che "prendesse radici" nella tradizione cattolica e questo non poteva avvenire se le riunioni erano generalmente o frequentemente interconfessionali. Hamer concludeva sulla necessità di un intervento attivo dei vescovi e sull'opportunità che il movimento rimanesse corrente spirituale, senza trasformarsi in associazione.

<sup>585</sup> ASCET busta 1977(2).

tutti i vescovi del Triveneto<sup>586</sup>. Ma fu nella seconda metà degli anni Settanta che i vescovi triveneti si interrogarono in maniera frequente e sistematica su Gioventù Studentesca e Comunione e Liberazione.

Il 25 maggio 1975 Luciani ricevette un telegramma dai gruppi del veneto di CL che, riuniti a convegno a Padova con oltre 400 studenti e genitori per riflettere sul rinnovamento della scuola a partire dall'identità di fede, chiedevano al patriarca e ai vescovi di "assecondare le esigenze autentiche del popolo cristiano riprendendo la loro funzione di promozione e di guida del movimento cattolico per il rinnovamento della scuola e della società". Confermavano anche l'incondizionata fedeltà alla chiesa e ai pastori.

Alla riunione del 7 gennaio 1976 Luciani stimolò delle riflessioni da inviare al Consiglio Permanente, che in attesa del parere dei vescovi aveva stabilito di mantenere "fiduciosi rapporti con i responsabili del movimento avendo massima cautela per quanto riguarda un vero riconoscimento ecclesiale del movimento". Luciani riferì anche i giudizi di tutti i singoli vescovi presenti al Consiglio permanente (Siri, Pappalardo, Carraro, Bonfiglioli, Colombo, Poletti, Orsi, Quadri..), giudizi piuttosto critici. Dalla discussione della CET emerse che il movimento non era presente in tutte le diocesi e dove esisteva aveva assunto posizioni diversificate. Luciani intervenne solo per dire che a Venezia il movimento "iniziava appena" e, al suggerimento di Cocolin che la CEI rimanesse in contatto con D. Giussani, "al quale solo obbediscono", Luciani aggiunse che "Bartoletti è già in contatto coi dirigenti". In sostanza la CET espresse comunque giudizi favorevoli, benché ci fossero anche elementi di perplessità. Per questo la Conferenza ritenne saggia la posizione assunta dal Consiglio Permanente e suggerì di aiutare il movimento in primo luogo a definire più accuratamente la propria identità, in secondo luogo a orientarsi verso una piena ecclesialità "evitando di lasciarsi coinvolgere – come movimento – nella politica direttamente condotta". Alcuni mesi dopo, nell'autunno, dopo la sette giorni di aggiornamento per vescovi a Vigolo Vattaro, la CET parlò ancora di CL, sulla quale Luciani espresse "assenso con riserva", evidenziando il problema del rapporto fra CL e AC. Molti vescovi si espressero questa volta in senso negativo, accusando i ciellini di formare una chiesa che si chiude a tutte le altre componenti; altri vescovi difesero il movimento. Luciani si rendeva conto che la crisi dell'AC nasceva anche da un certo immobilismo dell'associazione e si esprime così:

guai a noi se mortifichiamo questo movimento [CL, NdA] – possiamo dire all'AC fate anche voi qualche cosa, uscite dalla discussione, portatevi, fatevi conoscere

---

<sup>586</sup> ASCET 1972(3).

Gottardi propose che si organizzasse “una tavola rotonda a livello centrale fra AC, AGESCI, Pastorale del Lavoro e CL”, ma Luciani definì la cosa “difficile”.

Alla fine i vescovi cercarono di evitare ulteriori divisioni e Mons. Cunial venne pregato, se il problema fosse emerso nel successivo Consiglio Permanente,

di fare presente che un ulteriore silenzio della Presidenza o del Consiglio CEI può condurre a una divisione dell'Episcopato di fronte a detto movimento, che sta espandendosi. Perché non dare a qualche persona qualificata l'incarico di seguire il movimento, di guidarlo e contenerlo entro gli argini di una autentica ecclesialità pena, domani, il non riconoscimento<sup>587</sup>?

Un anno dopo la chiarificazione nazionale non c'era ancora stata, nonostante gli aspetti positivi dei gruppi di CL continuassero ad intrecciarsi con motivi di perplessità, e i vescovi del Triveneto continuavano a evidenziarne la necessità. Luciani fece presente che Bartoletti aveva fatto una ricerca sulla questione, ma poi era mancato e “non se ne era fatto più nulla”; CL divideva il clero, ma anche l'episcopato. Mons. Cocolin propose che l'episcopato senza indugio prendesse contatti con d. Giussani e Luciani rispose che

è difficile fare un colloquio con D. Giussani che ha una impostazione...

Carraro però sottolineò che l'incontro era avvenuto, e che ora si attendevano delle risposte da Giussani stesso<sup>588</sup>.

La Nota per il riconoscimento ecclesiale delle Associazioni laicali fu licenziata infine nel febbraio 1977 da parte della Commissione episcopale per l'apostolato dei laici della CEI e venne invitata alle conferenze regionali in via riservata<sup>589</sup>.

### *III.3.10 Ecumenismo e non credenti*

La CET aveva una propria Commissione Ecumenismo, guidata negli anni Settanta da Mocellini e Forer. Tuttavia, dai verbali delle riunioni si evince che il tema dell'ecumenismo non fu molto frequentato dalla Conferenza, che evidentemente non aveva gruppi attivi in questo settore nella gran parte delle diocesi. Anche la CEI stimolò poco i vescovi su questo tema: l'unica richiesta di pareri

---

<sup>587</sup> Verbale e appunti della riunione CET del 2 ottobre 1976, ASCET busta 1976(2), 1977(1).

<sup>588</sup> ASCET busta 1977(2).

<sup>589</sup> ASCET busta 1978.

venuta da Roma sull'ecumenismo, nel 1970, riguardava non tanto l'ecumenismo in sè, quanto la “relazione tra la Commissione episcopale dell'Ecumenismo e i gruppi ecumenistici di laici<sup>590</sup>”.

Il tema “ecumenismo” ritorna solo altre quattro volte nella documentazione della CET: prima nel 1976, quando dopo la beatificazione di padre Leopoldo Mandic Luciani a nome di tutti i vescovi del Triveneto scrive una lettera a Paolo VI perché si proceda con il processo di canonizzazione, sottolineando fra i benefici spirituali che essa avrebbe portato, anche il fatto che avrebbe impegnato “tutti all'apostolato dell'ecumenismo, per riunire il mondo nella Chiesa ‘una e santa’ nel cuore di Cristo<sup>591</sup>”. In secondo luogo, l'abbiamo visto, l'argomento ecumenico fa capolino nella relazione di mons. Hamer del 1977, nella quale una delle perplessità sui movimenti carismatici veniva indicata nel fatto di avere un'identità troppo poco cattolica e troppo interconfessionale.

In terzo luogo, nel 1974, invitati a riflettere sul documento sinodale *Evangelizzazione nel mondo contemporaneo*, i vescovi della CET presero in considerazione alcune riflessioni fatte da don Germano Pattaro, verosimilmente su richiesta di Luciani, sulle parti del documento che riguardavano l'ecumenismo. Pattaro criticava nettamente i paragrafi in questione, dimostrando come

l'Ecumenismo di cui si parla [nel paragrafo, NdA] [...] identifica l'Evangelizzazione, entro la prospettiva considerata, solo come ‘conversione alla Chiesa cattolica’.

I passaggi del documento sinodale implicavano per Pattaro un'idea di ecumenismo erronea, “molto lontana dall'Ecumenismo proposto dal Concilio ed esercitato nell'esperienza del dopo Concilio<sup>592</sup>”.

Non sappiamo tuttavia se i vescovi avessero concordato o meno con Pattaro.

Insieme alla relazione del teologo veneziano è conservata anche la Lettera circolare ai soci e agli Amici del SAE inviata da Maria Vingiani la III domenica d'Avvento 1974, nel dodicesimo anno di attività del Segretariato<sup>593</sup>.

---

<sup>590</sup> La questione si inseriva, mi pare, nella dinamica romana della definizione di ruoli tra la Commissione ecumenismo della CEI e il SAE di Maria Vingiani (cfr. Vingiani 1988 e 2006).

<sup>591</sup> ASCET busta 1976(2), 1977(1).

<sup>592</sup> Pattaro si soffermava sulla parte II, cap. III, par. H sviluppando una critica molto netta. Sottolineava che “ecumenismo” nella prospettiva conciliare non è tanto o solo aspirare all'unità delle Chiese, ma l'Unità nella prospettiva della evangelizzazione. Nella *Unitatis Redintegratio* al. N.1 si dice infatti che “la divisione [...] danneggia la santissima causa della predicazione al Vangelo di ogni creatura”. L'ecumenismo perciò non rende ambigua né poco chiara la predicazione del Vangelo, sospetto che invece sembrava presente, secondo Pattaro, in tutto il paragrafo. Il paragrafo poi, secondo il teologo veneziano, non parlava tanto di ecumenismo quanto di alcune deviazioni dell'ecumenismo, che venivano considerate proprie dell'ecumenismo stesso. Infine sottolineava come il paragrafo risentisse di un'idea di ecumenismo erronea, che giudicava l'ecumenismo in base alle conversioni alla Chiesa cattolica (questo ragionamento concludeva che, visto che ci sono poche conversioni, l'ecumenismo non serviva). Pattaro poi contestava il fatto che nel paragrafo fossero inseriti nell'area ecumenica i “gruppi di impegno politico” e i “gruppi ecclesiali” che in realtà non facevano parte del movimento ecumenico. Pattaro era stato fino al 1974 Consulente spirituale del SAE; nel 1974 aveva declinato la riconferma a causa dei numerosi impegni, e aveva preso il suo posto don Giovanni Cereti di Genova. Cfr. ASCET busta 1974(3).

Infine, la stessa Vingiani scrisse a Bortignon il 21 aprile 1975 per invitarlo al Convegno primaverile del SAE che si sarebbe tenuto presso il Monastero delle Benedettine di S. Daniele ad Abano pochi giorni dopo; convegno al quale avrebbero relazionato Sartori e padre Pelagio Visentin. Bortignon era stato invitato come ordinario della diocesi nel cui territorio si sarebbe svolto il convegno, ma è ipotizzabile che egli ne avesse parlato con i confratelli, dal momento che archivia il documento alla CET. Inoltre, dal 1974 i convegni annuali del SAE si tennero a La Mendola (Trento), nel territorio della Conferenza episcopale triveneta.

I dati che abbiamo, dunque, sono davvero pochi per poter desumere delle linee interpretative.

### *III.3.11 La liturgia*

Per quanto riguarda la liturgia, la Commissione liturgica regionale si occupò, come abbiamo visto, dell'attuazione della riforma liturgica nel Triveneto e di preparare dei sussidi che uniformassero il culto – in particolare il canto liturgico e sacro e la preghiera<sup>594</sup> - a livello regionale. I vescovi sostennero anche ogni anno con un sostanzioso contributo economico l'Istituto di Liturgia Pastorale del Triveneto dell'Abbazia di Santa Giustina, che vollero promuovere a sede autonoma del Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo di Roma.

Sostanzialmente non vi furono reazioni scomposte all'interno della compagine ecclesiale: in generale i vescovi potevano compiacersi dell'accoglienza positiva che aveva avuto la riforma liturgica fra le popolazioni venete e “della crescente e fruttuosa partecipazione del popolo alla liturgia in genere e alla S. Messa in ispecie”. Dovettero solo mettere in guardia a volte “contro certi abusi che qua e là si vanno commettendo nel compimento dei riti, nella scelta delle letture della messa, nel modo di tenere l'omelia; e, in particolare, contro la moda o il mito di certi generi di musica e strumenti musicali”: i vescovi triveneti infatti, favorevoli alla riforma, ricordavano alle proprie comunità che “una creatività troppo arbitraria si pone contro lo spirito e la lettera del Concilio”, che nella Costituzione Liturgica n. 22 aveva affermato che “regolare la sacra liturgia

---

<sup>593</sup> La lettera è interessante perché l'apertura rivela come i tempi difficili per la chiesa avessero messo in difficoltà anche il SAE, che si era interrogato sull'opportunità di un periodo di silenzio e di ripensamento radicale dell'attività ecumenica: “A questo punto, attenti noi pure al momento critico generale che sembra rimettere tutto in discussione, poteva tornare opportuna una pausa di silenzio o di ripensamento radicale della nostra stessa attività. Tale richiesta, da me posta, [...] è stata unanimemente respinta da cattolici ed evangelici [...] l'ecumenismo è cammino di rinnovamento e di riconciliazione e come tale è irreversibile”

<sup>594</sup> Nel 1977 la Commissione liturgica triveneta completò la seconda edizione del Libro della Preghiera (la prima era del 1973), che raccoglieva in volume “quanto appartiene alla tradizione comune delle nostre Chiese e quanto la riforma liturgica e l'esperienza pastorale di questi anni è venuta maturando”. Cfr. ASCET busta 1976(2), 1977(1). Del 1969 e 1973 sono le due edizioni del *Libro dei canti liturgici per il Triveneto*.

competete unicamente all'autorità della Chiesa, che risiede nella Sede Apostolica e, a norma del diritto, nel Vescovo [...] e [...] nelle competenti conferenze episcopali<sup>595</sup>”.

Anche nel caso della liturgia, insomma, i vescovi Triveneti ritenevano importante ricordare che ogni cambiamento non doveva essere deciso dai laici o dai sacerdoti in modo arbitrario, ma doveva essere approvato dall'autorità del Magistero.

La Conferenza si presenta come serenamente e convintamente montiniana, prudente nel cambiamento, nonostante a volte qualche vescovo più anziano mostrasse qualche paura di perdere il controllo sulla situazione.

Nella discussione regionale in vista del Congresso Eucaristico Nazionale del 1972 che si tenne ad Udine, ad esempio, di fronte alla richiesta della Commissione Liturgica Diocesana di concedere maggiori libertà per la celebrazione della Messa per quanto riguardava “vesti, luoghi, gruppi”, vinse la linea del patriarca che suggerì di non rilasciare autorizzazioni ufficiali, ma allo stesso tempo di lasciar fare sulle cose secondarie, di intervenire solo in caso di abusi gravi, “fermandosi alle cose essenziali”. E' interessante notare come durante questa discussione i vescovi più rigidi motivarono la propria preoccupazione per il cambiamento non tanto nella paura di rovinare il rito, di scivolare in abusi, quanto nel fatto “di venir esautorati<sup>596</sup>”.

Il 21 maggio 1974 in un momento di pausa della Conferenza Luciani chiese “a titolo informativo”, dal momento che se ne stava parlando in CEI, se i vescovi triveneti fossero favorevoli a una modifica della disciplina circa la distribuzione della Comunione, in modo che si potesse dare in mano al fedele: 17 vescovi si espressero in senso favorevole al cambiamento e solo 2 si dissero contrari<sup>597</sup>.

Per completezza, mi pare vada ricordato un caso curioso nel quale la riforma liturgica causò qualche attrito fra i vescovi friulani e la CEI.

I vescovi del Friuli si mossero nel 1973 per ottenere la facoltà dalla Sacra Congregazione per il Culto Divino di concedere il permesso di celebrare la Messa in lingua friulana, in determinate situazioni e quando il vescovo diocesano lo avesse ritenuto utile. Chiesero per questo anche a Luciani di intercedere in loro favore presso la CEI<sup>598</sup>. In chiusura alla lettera inviata alla Congregazione del culto divino, a Poma e per conoscenza a Luciani, i vescovi chiedevano che fosse

---

<sup>595</sup> Comunicazione della CET del 15 maggio 1970.

<sup>596</sup> Riunione del 10-13 maggio 1972, ASCET busta 1972(1).

<sup>597</sup> Nella stessa riunione Luciani sondò i pareri dell'episcopato triveneto anche sulla questione dell'assoluzione collettiva (la CEI stava infatti lavorando al nuovo Rito dei due Sacramenti - Penitenza e Unzione degli infermi). I vescovi prudentemente ritenevano che fosse prematuro esprimersi, visto che la questione necessitava di maggiore approfondimento teologico e pastorale. Luciani avrebbe voluto invece un pronunciamento più urgente da parte della CEI, perché “altre Conferenze nazionali hanno preso posizione già due anni fa [sic] e, nel frattempo, da noi s'è già introdotto qualche abuso”. Cfr. ASCET busta 1974(2).

<sup>598</sup> Lettera dei vescovi friulani a Luciani del 2 giugno 1973. Cfr. ASCET busta 1973.



dato parere favorevole e in tempi brevi, perché non si ripettesse “[...] ancora che l’unica via per ottenere qualche cosa di buono è la disobbedienza!”. La frase di chiusura era piuttosto irrituale e ultimativa, ma intendeva sottolineare la situazione di “pericolo” ed “emergenza” nella quale i vescovi friulani vedevano le proprie comunità di fronte al tema (dal momento che molte comunità usavano e avrebbero usato lo stesso il friulano, ma senza il permesso...).

**IV.**  
**Il clero:**  
**il prete Vaticano II**

In questo capitolo ci soffermeremo sul rapporto di Luciani con il clero veneziano e sulle sue scelte per la formazione seminaristica e permanente. Si vedrà come quella che a Vittorio Veneto era stata l'azione caratterizzante la pastorale lucianea (la formazione del clero e la sintonia con il presbiterio<sup>1</sup>) divenne invece il punto dolente dell'esperienza di Luciani a Venezia, in un crescendo di difficoltà, attriti e perplessità non solo con il settore più progressista e avanzato della compagine clericale, come i preti operai, i preti che avevano studiato a Roma e/o nelle università statali, i teologi, ma anche con i settori più conservatori del presbiterio veneziano, con parte del corpo docente del seminario e infine con la curia e i collaboratori più stretti.

Nell'analizzare questa difficoltà di rapporti mi pare fondamentale premettere alcune riflessioni, che saranno sviluppate anche nel prosieguo del capitolo.

Innanzitutto, credo avesse ragione Gianfranco Pompei quando annotava nel suo diario, rispetto ai fatti del 1974, che

Luciani: ha trovato una situazione disfatta già da Urbani e ha dovuto rimediare con le sospensioni, gli scioglimenti<sup>2</sup>.

Mi sembra infatti che i semi del dissenso, sia di stampo progressista che conservatore, fossero già presenti negli anni dell'episcopato urbaniano e abbiano solo trovato maturazione e sfogo sotto la reggenza di Luciani. Le difficoltà sono quindi da collegare non solo con le scelte di Luciani e con il carattere di Luciani, ma anche con le scelte e con il carattere del predecessore; oltre che con la temperie ecclesiale. Urbani descrisse sostanzialmente la situazione postconciliare nel patriarcato come una situazione serena e sotto controllo:

Egli si propose di guidare il rinnovamento mediando tra le sconsiderate spinte in avanti e l'immobilità del *quieta non movère*. Più volte ripeteva compiaciuto che in queste posizioni scorgeva ben minima parte del suo clero, costituito, nella pressochè totalità dai moderati disposti ai cambiamenti, ma con *judicio*, soppesati in base alla legge della *salus animarum*<sup>3</sup>.

In realtà mi pare che il carattere impulsivo e forte di Urbani, anche negli sfoghi personali con il suo clero, fosse solo riuscito a tenere sotto controllo una situazione non così idilliaca. Il patriarca di

---

<sup>1</sup> Cfr. V. Ciciliot e M. Malpensa in Vian 2010b. La formazione del clero rimase una delle linee portanti della pastorale di Luciani anche a Venezia, mentre il predecessore Urbani aveva forse lavorato di più sulla formazione del laicato e sul catechismo, cfr. Bertoli 1997 p. 134.

<sup>2</sup> Pompei 1994 p. 404.

<sup>3</sup> Niero 1990 p. 20.

origini veneziane era stato molto criticato dal suo clero per l'incarico della presidenza CEI, che aveva gravato fortemente sulla gestione della diocesi, tanto che Antonio Niero poteva scrivere che

Urbani negli ultimi anni non si sentì più compreso dal suo clero. Il Signore gli venne incontro[...] per lasciare il campo aperto allo scatenarsi di ardite e irrazionali correnti ideologiche, che investirono come bufera invernale (o infernale?) Albino Luciani, il suo timido e dolce successore<sup>4</sup>.

Se sulla dolcezza e timidezza di Luciani andrebbero fatte delle precisazioni, oltre che sulla malvagità delle correnti ideologiche, mi pare si possa concordare con lo storico veneziano sul fatto che il rapporto del clero lagunare con il suo patriarca avesse subito delle incrinature già sul finire degli anni Sessanta, e che il carattere meno impetuoso di Luciani rispetto al predecessore sia stato solo il "campo aperto" perché queste incrinature si manifestassero<sup>5</sup>.

Va anche evidenziato come Urbani, chiedendo al suo clero di non cercare soluzioni improvvisate e di non mitizzare il Concilio, avesse in realtà solo impostato ed avviato le riforme postconciliari<sup>6</sup>, che dovettero però essere condotte in porto e guidate a compimento da Luciani in un clima decisamente surriscaldato.

Infine, Germano Pattaro ha evidenziato in una sua originale e condivisibile lettura interpretativa come la frattura ecclesiale a Venezia negli anni Settanta sia imputabile a una logica rivendicativa e di scontro innescata fra il clero da dinamiche diffuse a livello laicale. Il corpo ecclesiale infatti, di fronte alla "verità delle domande e delle proteste" che provenivano dai nuovi fermenti conciliari, anch'essi di natura rivendicativa, non si era posto in ascolto, ma "nel clima di nervosismo non più contenuto degli anni Settanta", si era mosso in modo altrettanto rivendicativo, in base a una logica di "contestazione a difesa". La reazione di chiusura causò dunque uno scoppio delle tensioni ancora più forte, una situazione di "reazione e conflitto crescente per accumulo".

Pattaro spiega come il movimento liturgico e le esperienze di rinnovamento ad esso collegate avessero portato i laici veneziani, soprattutto giovani, a chiedere con spirito rivendicativo che cessassero le liturgie anonime, rituali e di dovere: sbilanciandosi inoltre verso la dimensione umana dell'esistenza, i giovani avevano trasformato "la teologia in antropologia, e la fede in sostegno della

---

<sup>4</sup> Niero 1988 p. 150.

<sup>5</sup> Ne è conferma anche la relazione finale del Convegno di pastorale della Penitenza per i sacerdoti della Chiesa di Venezia che si tenne a Conegliano dal 21 al 23 giugno 1971. Nella relazione si parla di "tensioni che attualmente esistono nel nostro presbiterio", della necessità di trattare ogni argomento con tono moderato", della "divisione del presbiterio": tali tensioni sembrano risalenti agli anni precedenti l'arrivo di Luciani. (Cfr. RDPV 1971).

<sup>6</sup> Niero 1990 p. 19.

carità”. Due celebrazioni liturgiche “innovative”, ma rispettose della forma del rito<sup>7</sup>, che ebbero luogo pare di capire sul finire degli anni Sessanta, prima dell’arrivo di Luciani, vennero enfatizzate dalla stampa come “liturgie alternative”, “secolarizzate”, “chiesa parallela, “chiesa sotterranea”, “protestantizzazione della messa e corruzione della dottrina” e portarono secondo Pattaro a una dura reazione di chiusura da parte di molti parroci e comunità, diventando il catalizzatore di una protesta che era evidentemente molto più ampia e profonda. L’esperienza di rinnovamento liturgico provocava insomma anche i preti al cambiamento o, comunque, ad interrogarsi, e questo portò alla divisione del clero.

A scontro: i parroci della città e i gruppi giovanili. [...] A giudizio era la chiesa “costantiniana” chiamata a convertirsi, a diventare chiesa del dialogo e della comunione e non dell’ordine gerarchizzato e, quindi, del potere; i giovani parlavano di “chiesa parallela, sotterranea e alternativa” ispirandosi fra ‘68 e ‘70 a Bonhoeffer. [...]

Pattaro evidenzia alcune dinamiche che vedremo chiaramente confermate da Luciani, anche nei suoi scritti. Secondo il teologo la “contestazione a difesa” voleva legare la fede a norma e vincolo, spazio oggettivo, nei confronti della contestazione che invece inneggiava al pluralismo, alla ricerca personale, allo spontaneismo che veniva considerato “luogo ecclesiale privilegiato”. Queste due visioni portarono a emarginazioni e giudizi pesanti all’interno delle comunità stesse.

La comunità che non contesta e si ritiene fedele, si esonera dal prendere in considerazione qualsiasi cambiamento. [...] Fanno valere a difesa il dovere di tutelare le loro Comunità perché i ‘buoni’ e i ‘fedeli’ non patiscano scandalo, esonerandosi dal guardare con obiettività ai fatti e ai loro significati. Ignorando, tra l’altro, che assolutizzare lo scandalo in un’unica direzione faceva a sua volta scandalo per molti altri.

Il mancato dialogo trovò “muti”, secondo la convincente analisi di Pattaro, “l’uno e l’altro polo del dissenso” e il capro espiatorio a cui accollare la responsabilità della confusione lo si individuò nella teologia e nei teologi<sup>8</sup>.

Ultima premessa, di carattere non locale, ma generale. I fermenti postconciliari portarono a tensioni e contraccolpi notevoli (di cui spesso venne accusato il Concilio): la crisi del clero fu, forse, il dato percepito con più evidenza (calo di vocazioni, aumento delle richieste di dispensa dal celibato e

---

<sup>7</sup> “Una celebrazione studentesca nella casa card. Piazza, che rispettava in tutto la forma rituale solo che venne celebrata non in chiesa ma attorno a una ‘mensa’ alternativa; un incontro delle religiose nel quale si inserì il momento della riflessione nella liturgia della parola, all’interno della messa”. Cfr. Pattaro 1984 pp. 17-25.

<sup>8</sup> *Ibidem.*

riduzione allo stato laicale, messa in discussione del ruolo del prete<sup>9</sup>). A Venezia la dispensa dal celibato ecclesiastico avvenne fra 1920 e 1950 con la frequenza approssimativa di un caso ogni dieci anni; durante il patriarcato di Roncalli non si verificò alcun caso; dal 1965 al 1969 lasciarono il ministero quattro sacerdoti; negli anni di Luciani le dispense richieste e accordate furono 15; 6 nell'episcopato di Cè<sup>10</sup>. Nel 1974, a metà dell'episcopato di Luciani, il clero veneziano risultava molto più numeroso di vent'anni prima (la diocesi contava 262 preti in servizio) ma la crisi iniziata subito dopo il Concilio, che si sarebbe ripercossa in modo più marcato sulle dimensioni del clero veneziano durante l'episcopato di Cè, era già resa evidente oltre che dagli abbandoni anche dalla diminuzione dei seminaristi e dalla crescita dell'età media del clero<sup>11</sup>.

Se la crisi e il dibattito portarono anche alla ripresa e restaurazione di pratiche e istituti passati, come ad esempio il diaconato permanente<sup>12</sup>, la dottrina non registrò cambiamenti e molti temi dibattuti allora, come ad esempio il celibato sacerdotale, l'identità del sacerdote, il sacerdozio comune dei fedeli, il rapporto fra il ruolo del prete e il ruolo del laico all'interno della comunità, rimangono tutt'oggi oggetto di riflessione e dibattito nella Chiesa cattolica.

Fra il clero veneziano negli anni Settanta ci furono tentativi "sul campo" di giungere a una nuova definizione del ministero presbiterale: il patriarca Luciani però non mostrò di apprezzare queste iniziative, riproponendo il ruolo tradizionale del clero in cura d'anime, di derivazione tridentina, "pur aggiornato negli studi e nelle metodologie alla luce del Vaticano II". Anche su questo punto il pensiero di Luciani "coincideva in larga misura con quello di Paolo VI, secondo quell'accezione 'moderata' di interpretazione del concilio cui egli propendeva<sup>13</sup>".

Non dite che il vostro vescovo va a cercare il pelo nell'uovo del Concilio e del Postconcilio. No.  
Concilio e Postconcilio sono in sé una cosa magnifica, carica di promesse in parte realizzate e in

---

<sup>9</sup> Cfr. Turbanti 2011. Sul dibattito sul clero nel post-concilio, cfr. M. Guasco, *Seminari e clero nel Novecento*. Cinisello Balsamo: Paoline 1990; Id. 1997.

<sup>10</sup> Niero 1988 e 1990 p. 27; Vian 2001b pp. 98-99. Niero, in un articolo conservato in ALP, intitolato *A Venezia, tanta sofferenza!* scrisse: "Una parte del giovane clero, nell'illusione di falsi miraggi, desunti da incaute letture, si avviava lungo sentieri pericolosi, mettendo in discussione il sacerdozio stesso: l'indice più alto delle defezioni sacerdotali del secolo, una quindicina circa, avvenne durante il suo governo. Quanto pianse amaramente e pregò! E quanti digiuni di espiazione, ritenendosi lui responsabile davanti al Signore, incapace di trattenere sacerdoti che amava. Una minoranza del clero ne contestava l'azione pastorale che, a loro dire, frenava troppo il rinnovamento conciliare". Non è possibile desumere data né collocazione editoriale.

<sup>11</sup> Vian 2001b pp. 94-95.

<sup>12</sup> Cfr. *Dal 15 marzo 1972 diventa esecutivo il documento della Cei sulla restaurazione del diaconato permanente in Italia*, RDPV 1972, pp. 192-201; *CEI, Norme e direttive per la scelta e la formazione dei candidati al ministero diaconale*, RDPV 1972, pp. 478-487.

<sup>13</sup> Vian 2001b p. 85. Secondo il card. Sodano nei frequenti interventi di Luciani sul sacerdozio "emerge chiara la sua fedeltà al Concilio Vaticano II, al punto che resta difficile trovare sue esposizioni circa la dottrina del sacerdozio che non siano una sistematica ripresa del magistero conciliare [...]" (cfr. Omelia in suffragio dei due pontefici defunti, 28 settembre 1996, «L'Osservatore Romano» del 29 settembre 1996, p. 5).

parte da realizzare, abbandonando posizioni liturgicamente e pastoralmente superate. E' fatale, però, [...] che si affaccino alcune interpretazioni sbagliate e qualche deviazione<sup>14</sup>.

Propose quindi fin da Vittorio Veneto l'idea di un prete "né Vaticano I né Vaticano III<sup>15</sup>", un prete capace di operare in collaborazione con altri, ma consapevole del proprio ruolo di guida e governo all'interno di una comunione gerarchica.

Alla *Missa chrismatis* del 26 marzo 1970 non esitò, in un discorso infarcito di citazioni conciliari (PO, LG, AA, AG) a ricordare ai sacerdoti che il prete è rispetto ai laici un "fratello maggiore, sopra di un gradino nella «comunione gerarchica»". Non doveva quindi sentirsi in colpa, per il proprio ruolo presente e passato, verso nessuno dei contestatori presenti:

a noi fa male udire dal pulpito e nelle scuole o leggere sui libri e riviste la critica corrosiva, impietosa e aggressiva a tutto il passato cristiano. A sentire certuni, la Chiesa avrebbe camminato nell'infedeltà: infedele nella fede, nella morale, nel suo comportamento col mondo, sempre, eccetto che al tempo delle Catacombe. La Chiesa di oggi sarebbe tutta «trionfalista», tutta con l'obbligo di mettersi in ginocchio, Papa e vescovi in testa, a chiedere perdono e pietà. A chi poi? A questi, che predicano l'abbattimento di tutte le impalcature, l'introduzione di novità audacissime sia nel credere che nell'operare!<sup>16</sup>

Il prete doveva invece mantenere il proprio ruolo tradizionale, anche se con maggiore sensibilità, coerenza e attenzione pastorale:

Per guidare i fedeli, oltre l'esempio, occorre il governo effettivo. Si tratta di servire la gente, certo, ma non serve per niente e a nessuno chi abdica ai propri poteri sacerdotali. Si crede a volte che le critiche e le antipatie, gli elogi e le simpatie vadano al buono o al cattivo governo. Spesso, invece, vanno al puro fatto di governare [...] Dal Concilio è venuto ai pastori l'invito insistente a dividere il peso del governo con collaboratori sia ecclesiastici che laici. [...] Altro eccesso da evitare nel governo: il culto eccessivo della discussione. [...] Come vedete, anche in questa materia, cerco di tenere e di suggerire, come altre volte, una via media. [...] bado ad ammonirvi: «Guardatevi a destra!», «Guardatevi a sinistra!». Ci sono, infatti, pericoli e insidie dall'una e dall'altra parte<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> RDPV, LX (1975), pp.403-410.

<sup>15</sup> Cfr. *Il Sacerdote e il seminarista oggi*, BEVV, luglio 1969; cfr. Ciciliot 2010.

<sup>16</sup> RDPV marzo-aprile 1970, pp. 72-76.

<sup>17</sup> *Omelia alla Missa Chrismatis sui compiti sacerdotali*, 19 aprile 1973, RDPV LVIII (1973), pp.217-221.

Il patriarca indica ai suoi sacerdoti il modello di Cristo buon pastore<sup>18</sup> sulla scia dell'insegnamento cristocentrico di Paolo VI e del Concilio. Tuttavia l'approccio di Luciani sembra più semplificatore di quello di Montini: mentre Luciani dice espressamente di fare riferimento a un metro puramente teologico, ritenendo il metro sociologico meno importante, e riconduce il problema della modernità, anche per quanto riguarda il prete, sempre e solamente ad un problema di autorità<sup>19</sup> (soffermandosi sull'aspetto gerarchico della comunione ecclesiale), si nota nell'approccio di Paolo VI una problematizzazione maggiore, nella consapevolezza dei risvolti anche drammatici che la modernità porta con sé a livello psicologico e sociale<sup>20</sup>.

Infine, Luciani avrebbe voluto dei preti culturalmente aggiornati, che leggessero riviste come «La Civiltà Cattolica», «La rivista del clero italiano», «Rassegna di teologia», che si dichiarassero «apertamente dalla parte del proprio vescovo, senza paura di essere tacciati di clericalismo e integralismo» e che non temessero di usare l'abito ecclesiastico «come bandiera, o come aiuto-difesa», poiché non era idea da guardare con superiorità che l'abito costituisse «ritegno utile per chi lo porta» e potesse «scoraggiare l'intraprendenza altrui nei nostri confronti<sup>21</sup>».

Al di là delle indicazioni teoriche, quali furono le caratteristiche dell'approccio pastorale di Luciani verso il suo clero? Come intendeva formarlo e accompagnarlo?

In primo luogo, in un anno pastorale si tenevano tre giornate sacerdotali, - indicativamente a ottobre, a marzo, a maggio - la partecipazione alle quali era raccomandata a tutti i sacerdoti diocesani e religiosi; ogni tema delle giornate sacerdotali doveva poi essere ripreso per due volte nelle singole vicarie, allo scopo di approfondirlo e individuarne le pratiche realizzazioni. Tutti i sacerdoti del patriarcato diocesani e religiosi erano poi invitati a partecipare ai ritiri spirituali diocesani della durata di un giorno organizzati dalla Curia e dalla Direzione della Casa Esercizi «Card. Piazza» tre volte l'anno, indicativamente a dicembre, a febbraio e a giugno, «motivo di incontro e di comunione nella riflessione e nella preghiera<sup>22</sup>».

In secondo luogo, a fronte delle difficoltà con il clero già ordinato, Luciani ebbe un rapporto di paternità serena con i giovanissimi seminaristi, con quelli che entrarono in seminario durante il suo episcopato. Faceva loro frequenti visite, non solo in momenti particolari come l'inizio o la fine dell'anno scolastico, li invitava volentieri a cena «costringendo le suore a improvvisate

---

<sup>18</sup> Cfr. Per un'analisi dettagliata del modello del prete in Luciani, cfr. Bernardi in Vian 2010b.

<sup>19</sup> *Omelia alla Messa Chrismatis del Giovedì Santo 3 aprile 1971*, RDPV LVI(1971), pp. 224-233.

<sup>20</sup> Ad esempio, Paolo VI parla in questo senso dell'identità del sacerdote nel *Discorso ai parroci e ai quaresimalisti romani* del giovedì 17 febbraio 1972. Riprendendo, oltre al concilio, il Sinodo dei vescovi sul sacerdozio ministeriale, Montini rifletteva sul fatto che in passato alla risposta «chi sono?» il prete si rispondeva «sono sacerdote in eterno» e tanto bastava; nella modernità invece «si è fatta strada nella coscienza la domanda 'io, chi sono?' al di là del ruolo». Paolo VI indicava come Luciani la risposta in Cristo, che «dice al sacerdote chi è e chi deve essere». Cfr. RDPV 1972, pp. 89-95.

<sup>21</sup> RDPV, LX (1975), pp.403-410.

<sup>22</sup> RDPV ottobre 1970, p. 450.



pastasciutte<sup>23</sup>», li seguiva nella vita spirituale, organizzava per loro momenti formativi e spirituali frequenti ai quali partecipava in prima persona per intere giornate<sup>24</sup>. Non inviava ai preti letterine accompagnate da un po' di denaro nelle ricorrenze personali, come era uso fare Roncalli<sup>25</sup>, ma iniziò la consuetudine di ricordare le ricorrenze attraverso gli auguri sulla rivista diocesana<sup>26</sup>. Mi pare condivisibile – anche se da correggere - l'osservazione di Leopoldo Pietragnoli che “non è forse un caso se nessuno dei sacerdoti cresciuti da Albino Luciani ha lasciato la veste<sup>27</sup>”. Dei 23 casi totali di abbandono del ministero che si verificarono fra 1965 e 1989, infatti, tre erano preti ordinati da Piazza, due da Agostini, uno da Roncalli, quindici da Urbani, uno da Luciani, uno da Cè<sup>28</sup>.

Propose una formazione seminaristica tradizionale, ma accettò di tentare anche, su consiglio di don Pattaro e di altri professori del seminario, una forma di preparazione al sacerdozio alternativa e personalizzata, al di fuori del seminario, per chi era già inserito in un percorso professionale universitario; esperienza che chiuse bruscamente nel 1974, anche a livello personale, a seguito delle vicende legate al referendum<sup>29</sup>.

Pur non avendo svolto uno studio statistico sulla questione, mi pare si possa registrare la tendenza del Luciani veneziano a non inviare sacerdoti a Roma per studiare nelle facoltà pontificie, a differenza dell'abitudine sia di Roncalli e di Urbani sia dello stesso Luciani durante l'episcopato cenedese<sup>30</sup>. La scelta mi pare facilmente giustificabile con le perplessità che i vescovi della CET, come abbiamo visto, nutrivano verso l'insegnamento troppo progressista impartito in queste università. Anche l'iscrizione di sacerdoti a università statali, diffusa in modo significativo nel clero veneziano durante gli anni Cinquanta e Sessanta, mi pare meno frequente sotto l'episcopato di Luciani, il quale vi faceva ricorso soprattutto nei casi di vocazioni che riteneva non sicure, in modo da tenere aperte varie prospettive lavorative future e non rendere obbligata la scelta del sacerdozio<sup>31</sup>.

In terzo luogo, Luciani ebbe un'attenzione singolare e marcata per i sacerdoti ammalati e anziani, che visitava in modo frequente e regolare: il diario del patriarca, almeno finché veniva compilato dal segretario Senigallia, registra la visita ai sacerdoti negli ospedali di Venezia e del Veneto

---

<sup>23</sup> Leopoldo Pietragnoli, *Giovanni Paolo I*, in «Epoca» (inserto *I grandi documenti di Epoca*), agosto 1978, XVII-XIX.

<sup>24</sup> Il diario del patriarca registra la frequente presenza di Luciani (anche quattro volte in un mese) alla giornata settimanale di ritiro dei preti novelli presso S. Francesco del Deserto, es. RDPV (1971) p. 500.

<sup>25</sup> Cfr. Niero 1988.

<sup>26</sup> Cfr. ad esempio RDPV 1972, p. 302.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cfr. Niero 1990 p. 27. Urbani rispondeva ai dubbi dei superiori su eventuali ordinazioni di chierici che avevano partecipato alle contestazioni dicendo che “avrebbe supplito la Grazia”.

<sup>29</sup> Cfr. intervista a Renato Pescara in *Appendice*.

<sup>30</sup> Cfr. Silvestrini 2003 pp. 52-54. Lo dice anche Niero 1990 p. 25.

<sup>31</sup> Ha confermato questa ipotesi anche mons. Beniamino Pizziol, ordinato sacerdote da Luciani, attualmente vescovo di Vicenza, in un incontro informale del 20 settembre 2014.

almeno 4 o 5 volte a settimana<sup>32</sup>; quando un sacerdote stava morendo, la frequenza delle visite allo stesso letto si faceva giornaliera. Questa caratteristica, quasi un programma di vita vista la fedeltà di queste visite, mi pare riveli qualcosa non solo dell'umanità di Luciani, ma anche della sua spiritualità. E' significativa a questo riguardo la testimonianza di mons. Giuseppe Conte<sup>33</sup>:

Il Patriarca di Venezia visitava con viva ed affettuosa cura i sacerdoti infermi. Credo che egli ritenesse questo ministero un elemento importante e qualificante della sua "cura animarum" di Vescovo e Patriarca, un ministero di carità, connesso a volte con il dono dei Sacramenti. E' assodato che il Patriarca Luciani "sconfinava", uscendo dai confini della sua diocesi di Venezia, per raggiungere anche sacerdoti di qualche "parrocchia confinante". Fra questi ultimi [...] ricordo l'Arciprete di Mirano (VE), in diocesi di Treviso, Mons. Marcello Conte, Canonico della Cattedrale di Treviso, che Mons. Luciani visitava spesso e nell'ultima fase della sua malattia, quasi ogni settimana. L'Arciprete soffriva da tempo a causa di un tumore gravissimo. Una lenta agonia lo aveva sfigurato, tanto da ridurlo come una larva, in uno stato impressionante per tutti anche solo a vederlo. Il Patriarca Luciani scelse questo prete come parte viva della sua carità [...] La gente di Mirano [...] ricorda ancora le visite non infrequenti all'Arciprete [...] un Metropolita umile, sorridente, ma capace di condividere con enorme sentimento di affetto la pena amara di un sacerdote pastore di anime.

Durante l'episcopato veneziano Luciani cercò anche sempre di essere presente ai funerali dei suoi preti<sup>34</sup>; forse per questo la partenza urgente di Luciani per Roma il 10 agosto 1978 risultò particolarmente sospetta agli occhi di mons. Marchi, che scrisse nella sua lettera a Pietragnoli:

E' partito il 10 agosto. Il Vicario Generale lo scongiura di ritardare di due ore la partenza in auto, per presiedere la concelebrazione di un sacerdote diocesano morto improvvisamente. Non vuole. Saranno presenti oltre 60 sacerdoti. Eppure impegni a Roma giovedì 10 pomeriggio sembra non ne avesse<sup>35</sup>.

In quarto luogo, Luciani ebbe un'attenzione moderna per quanto riguarda l'assistenza sociale e materiale del sacerdote: nel 1973 presso l'Ufficio Clero a Venezia venne istituita una sezione del Patronato FACI, l'Istituto di Patronato e di Assistenza Sociale per il Clero Italiano costituito con Decreto Ministeriale il 7 aprile 1962 e di cui fu presidente dal 1967 al 1998 proprio mons. Marchi.

---

<sup>32</sup> Es. RDPV LVIII (1973), pp. 175-177; RDPV gennaio 1970, pp. 21-22.

<sup>33</sup> Accompagnava non solo preti di Venezia, ma anche di Vittorio, di Treviso, di Belluno. Cfr. Silvestrini 2003 pp. 124-125.

<sup>34</sup> Cfr. ad esempio la concelebrazione funebre per don Fausto Pasini il 17 aprile 1972 (RDPV 1972 p. 335), oppure per don Mario Bagagiolo il 23 marzo 1972 (RDPV 1972, p. 241).

<sup>35</sup> Cfr. lettera di Marchi a Pietragnoli, ALP.

L'assistenza, nell'ottica di servizio al presbiterio, veniva offerta ai sacerdoti in modo gratuito<sup>36</sup>. Il 16 giugno 1976 venne costituito il Fondo di solidarietà economica tra sacerdoti, conformemente agli auspici del Vaticano II<sup>37</sup>.

Credo inoltre vada evidenziato, e lo approfondiremo in modo particolare per quanto riguarda i preti operai, che nonostante la fermezza e durezza di giudizio sui sacerdoti dei quali non condivideva le scelte, non prese mai decisioni punitive<sup>38</sup>.

Il patriarca incaricò infine della formazione del clero e dei catechisti due fra i sacerdoti di cui ebbe in assoluto più fiducia: don Rino Vianello fu responsabile dell'Ufficio Catechistico diocesano, oltre che ispettore per l'insegnamento della religione nelle Scuole Medie dell'Italia Settentrionale su nomina della Sacra Congregazione per il Clero<sup>39</sup> e don Luigi Stecca venne incaricato di dirigere l'Opera per le Vocazioni diocesane<sup>40</sup>.

Per quanto riguarda i catechisti, non stupisca il loro inserimento in questa sezione della tesi: il termine "catechisti", che oggi indica delle figure solitamente laiche che affiancano il sacerdote nella formazione alla fede delle giovani generazioni, indicava negli anni Settanta gli insegnanti di religione, normalmente sacerdoti<sup>41</sup> (e l'ora di religione veniva considerata come ora di catechismo).

Per quanto riguarda il Centro Diocesano Vocazioni, esso nacque per volere di Luciani nel 1970/71 in ottemperanza ai desiderata del Concilio che voleva uno strumento di pastorale unitaria delle vocazioni, mentre la precedente Opera per le Vocazioni Ecclesiastiche si occupava solo dei preti secolari<sup>42</sup>.

---

<sup>36</sup> Sui fini del Patronato (assistenza sociale e materiale, pratiche amministrative e medico-legali ecc) cfr. RDPV, LVIII (1973) p. 547; sulla conferma di Marchi a presidente nazionale FACI per il triennio '73-76 durante il Consiglio Permanente del 16-18 ottobre 1973, cfr. RDPV, LVIII (1973) pp. 596-600. Sulla "nuova pensione del clero", da non intendersi come imborghesimento, ma come possibilità di essere più liberi nell'esercitare il ministero, cfr. RDPV, LIX (1974), pp. 61-65.

<sup>37</sup> RDPV 1976 p. 314, *Statuto*.

<sup>38</sup> Concordo in questo con Ornella Ripa, *Questo Papa piace a tutti*, «Gente», Anno XXII, n. 37, 16 settembre 1978, pp. 14-19, 78-79 ("ha rotto i ponti con coloro che hanno fatto una scelta politica precisa rinunciando all'impegno cristiano. E' più disposto a perdonare i peccati della carne che non i peccati della fede, ma non ha mai punito nessuno"). Cfr. anche Pietragnoli 1978b. Su questa linea, secondo Tornielli e Zangrando (2003 p. 132) Giovanni Paolo I ordinò che venissero rivisti i criteri con cui si procedeva per concedere la dispensa e la riduzione allo stato laicale ai sacerdoti che ne facevano richiesta.

<sup>39</sup> Cfr. RDPV LVI(1971) p. 504.

<sup>40</sup> Cfr. RDPV LVIII(1973) p. 546.

<sup>41</sup> Il cui stipendio venne tassato dal 1971 del 10% per decisione di Luciani e della Cancelleria Patriarcale per sostenere il funzionamento dell'Ufficio catechistico diocesano e per contribuire al Fondo per il presbiterio diocesano, cfr. RDPV LVI(1971), p. 375.

<sup>42</sup> Cfr. RDPV 1972, pp. 405-406. Il Centro Diocesano Vocazioni di Venezia nei suoi primi anni di attività partecipò a convegni nazionali, interregionali e regionali, ristrutturò tre centri di spiritualità (avviati dalle Francescane di Cristo Re a Jesolo, dalle Dorotee dell'istituto Farina di Mestre e dalle Giuseppine del Caburlotto di Venezia) per metterli a disposizione di giovani di parrocchie e istituti religiosi, promuoveva presso tutti i vicariati la giornata vocazionale interparrocchiale, svolgeva incontri vocazionali nelle parrocchie, organizzava incontri di preghiera per la giornata mondiale delle vocazioni, pubblicava articoli formativi e informativi. Cfr. relazione di don Giorgio Buzzo, coordinatore fino al 1973, RDPV, LVIII (1973), p. 492.

## IV.1 Il malcontento anche dei meno sospetti

Ho scelto di iniziare l'analisi delle difficoltà dell'episcopato di Luciani con il clero dalle critiche che gli vennero mosse non dall'area più progressista del presbiterio, né da quella più conservatrice, bensì da quella mediana, equilibrata, fedele al patriarca. Mentre le "contestazioni" e "rivendicazioni" dei primi e dei secondi, per riprendere le categorie usate da Germano Pattaro, furono infatti evidenti e, in qualche modo, di dominio pubblico - e dunque scontano anche una certa retorica identitaria, come quelle provenienti dai movimenti laicali che vedremo in seguito - queste ultime chiamano in causa fattori meno facilmente individuabili e, essendo rimaste nascoste per anni, paiono particolarmente significative. La loro interpretazione tuttavia non può che essere interlocutoria, stante le possibilità attuali di accesso agli archivi.

In primo luogo, sappiamo che un gruppo di sacerdoti scrisse al Papa, in una data non ben precisata durante gli anni Settanta, per chiedere che Luciani fosse allontanato da Venezia. Antonio Niero, testimone al quale si può accordare fiducia, ritiene che la lettera sia stata scritta nell'ottobre 1973, pochi mesi dopo la nomina a cardinale di Luciani, ed evidenzia come Luciani, pur conoscendo i firmatari,

non volle punirli. Anzi, alcuni di essi furono promossi parroci e li accompagnò personalmente in parrocchia, in atto di affettuosa stima<sup>43</sup>.

Secondo la testimonianza di Suor Irma Dametto<sup>44</sup>, basata su racconti della fedelissima suor Vincenza Taffarel, le accuse mosse a Luciani riguardavano la scarsa frequenza del patriarca nelle visite alle parrocchie, la troppa importanza data alla gente comune, il fatto di non saper fare il patriarca. Luciani avrebbe risposto alla richiesta di chiarimenti che veniva da Roma spiegando di essere andato spesso nelle parrocchie, di aver l'abitudine di trattare il prossimo come un fratello, e concordando con l'accusa di non saper fare il patriarca. Aveva conoscenza di questa protesta dei sacerdoti veneziani anche padre Sorge<sup>45</sup>.

Non possiamo formulare delle ipotesi sull'identità e le tendenze di questo gruppo di preti, dal momento che non è possibile alla ricerca storica accedere alla lettera che i sacerdoti scrissero al Papa; possiamo ipotizzare solo che tra essi ci fossero dei preti giovani - non ancora parroci - basandoci sulla testimonianza di Niero. Le accuse riportate dalle religiose sono infatti troppo generiche e condizionate dalla memoria personale; la prima accusa sembra poi strumentale o

---

<sup>43</sup> Cfr. articolo conservato in ALP, intitolato *A Venezia, tanta sofferenza!*.

<sup>44</sup> *Suor Vincenza e il suo Papa, ricordi raccolti da suor Irma Dametto*, «Humilitas», 2 maggio 1986, p. 2.

<sup>45</sup> Sorge 2012, pp. 316-317.

incompleta, dal momento che Luciani attuò due visite pastorali alle parrocchie della diocesi – anche se la seconda non conclusa – negli anni di permanenza a Venezia. Tuttavia ci sono elementi comuni fra i ricordi di suor Vincenza e le lettere di Marchi e di Senigallia alle quali abbiamo già accennato: la scontentezza per un episcopato che sembrava privo di indirizzi pastorali chiari e la scarsa capacità di comunicazione ed empatia di Luciani durante le visite in parrocchia, non tanto con la comunità parrocchiale quanto con i presbiteri.

Per quanto riguarda la mancanza di indirizzi pastorali, abbiamo già ricordato l’amaro sfogo del 14 marzo 1978 di un uomo come Senigallia, che pure aveva conosciuto e apprezzato anche molte doti di Luciani:

Qui tutto dorme (per non dire che tutto muore). A volte mi prende una gran voglia di mollar tutto: alle spalle c’è il vuoto. La base? Non esiste più. Il vertice? Ma quale vertice? E intanto una diocesi, pur valida, muore! Ma sa che anche tra preti non sospetti oggi ci si chiede se non sarebbe onesto chiedere al Papa un “cambio”? Otto anni di servizio pastorale non hanno ancora rivelato né una linea pastorale né una scelta né un tentativo di rinnovamento. Mi scusi lo sfogo! Ma a volte bisogna pur parlare con qualche “veneziano” di questa nostra “tristezza”!<sup>46</sup>

La lettera venne scritta a mons. Capovilla, che era amico di Luciani fin da quando egli era pro-vicario della diocesi di Belluno, ma che era anche confidente di Senigaglia<sup>47</sup>. Presuppone che la situazione problematica della diocesi di Venezia fosse argomento già toccato dai due in precedenza. Non può essere ascritta ad astio verso Luciani da parte di mons. Senigaglia, poiché è risaputo che la scelta di lasciare l’incarico di segretario era stata voluta da lui e non da Luciani. Certamente però il segretario non aveva condiviso alcune scelte di Luciani: lo dimostrerebbe il fatto che Senigaglia ospitò nella sua parrocchia per alcuni anni, per la messa settimanale, i giovani della FUCI che erano rimasti senza assistente e anche senza sede<sup>48</sup>. Credo la lettera vada inserita, oltre che nel contesto della pastorale svolta da Luciani, anche nel contesto personale di Senigaglia, in un momento in cui il sacerdote veneziano pensava, par di capire, ad un cambiamento personale attraverso il trasferimento a Roma con incarichi ecclesiali nuovi – e forse proprio per questo scrisse a Capovilla.

---

<sup>46</sup> Archivio Capovilla, in Roncalli M. (2012, p. 522, nota 79).

<sup>47</sup> Tornielli-Zangrando 2003 p. 111.

<sup>48</sup> “Quello che so è che dopo il ’74, soppressa la comunità studentesca, essa continuò a radunarsi clandestinamente anche per una messa settimanale [...] fatta da don Bonini, per vari anni, in una chiesetta sita entro la parrocchia di Santo Stefano il cui parroco era mons. Senigaglia. Sono stati ospitati per un breve periodo in una chiesa valdese. Successivamente don Senigaglia ospitò la comunità. [...] Senigaglia ha fatto il segretario di Luciani e ha visto chi era Luciani. Aveva delle idee sulla sua inadeguatezza. Lui chiaramente non ha condiviso questi provvedimenti, benchè non fosse certo un individuo di sinistra [...] Una volta arrivato a Santo Stefano prestò una chiesa alla comunità studentesca.” Cfr. testimonianza di Fabio Brotto in Appendice p. 60.

Per quanto riguarda la difficoltà di rapporti personali con il clero, in linea con queste accuse, secondo i ricordi di Pietragnoli, i prelati di curia ironizzavano sulle lettere di Luciani ai grandi del passato (*Illustrissimi*) dicendo che il patriarca

Scrive ai morti per non parlare coi vivi<sup>49</sup>.

Mons. Fortunato Marchi, per tutti Tino, amico personale del card. Attilio Nicora e di mons. Capovilla, scrisse a Pietragnoli che

Le visite pastorali, come sono fatte, non lasciano quasi traccia. Le sante messe, le prediche, la visita agli ammalati, i colloqui con i responsabili laici etc.: tutto viene fatto in gran fretta. Il Patriarca in queste occasioni non parla a tavola, o parla poco. Un prete presente di una parrocchia fuori Mestre, mi disse celiando, ma era vero: “oggi ha parlato: ha chiesto l’ora.”

Aggiunse anche, come abbiamo già visto, una riflessione che collegava la difficoltà di Luciani nello stringere rapporti personali all’infanzia, carente secondo Marchi di affetti quotidiani:

[Luciani, NdA] visitato raramente dalla madre in Seminario, sembra essere carente di quegli affetti ed aspetti umani, necessari per la completezza di uomo: prete, oggi Vescovo e Cardinale. Pultropo [*sic*, NdA] questo viene rilevato dalla maggior parte del clero, specie in occasione di visite pastorali: non chiede se stanno bene, se hanno bisogno di qualcosa, sia in campo spirituale e materiale. Non risponde a gran parte delle lettere dei sacerdoti. Preti che da anni non vanno a trovarlo, (qualcuno mai) non sono mai stati invitati. Ripete a tutti che ha poco tempo. Quando si va a trovarlo si ha la precisa impressione di disturbarlo.

Al di là della riflessione sull’importanza degli affetti e della loro espressione nell’infanzia per la strutturazione della personalità – aspetto tuttavia interessante, dal momento che l’apporto delle discipline psicologiche sembra sempre più intrigante anche per la storiografia<sup>50</sup> - l’argomento sul quale mi pare importante riflettere in questa sede è il motivo per cui Marchi scrisse una lettera così importante a Pietragnoli, “in via strettamente riservata” come è sottolineato nella lettera.

---

<sup>49</sup> Cfr. intervista a Leopoldo Pietragnoli, in *Appendice* p. 191.

<sup>50</sup> Mi riferisco ad esempio all’importanza della prospettiva psicologica nello studio di un papa come Pio XII (gli studiosi si sono interrogati sull’influenza che la drammatica esperienza vissuta alla nunziatura di Monaco di Baviera nel 1919 potrebbe aver avuto sulla paura dei comunisti di papa Pacelli). Ho già avanzato l’ipotesi che il confronto tra l’infanzia e la giovinezza di Albino Luciani e di Giovanni Battista Montini potrebbe essere particolarmente significativo per spiegare molte caratteristiche delle due personalità adulte: cfr. Luciani P. 2013. Segnalo qui anche la ricchezza umana e la bellezza delle lettere fra i genitori di Montini dai tempi del fidanzamento in poi, che non avevo preso in considerazione (cfr. *Positio Pauli VI*, vol. II).

Certamente Marchi sapeva di avere di fronte un uomo, oltre che amico, di cui potersi fidare e che conosceva bene l'ambiente ecclesiale veneziano. Scrive infatti in chiusura

[...] Ho finito. Può sembrare questa mia lettera una critica al mio Vescovo. So però che parlo con un cattolico e un giornalista inserito nelle nostre attività diocesane.

Marchi dice a Pietragnoli di aver apprezzato il pezzo del giornalista su Luciani, perché “riproduce, anche in molte sfumature, la personalità del Card. Albino Luciani”, ma di voler aggiungere qualche nota che forse “avrebbe potuto essere utile” a Pietragnoli. Quale uso si aspettava dunque venisse fatto della sua lettera? Per quanto amico, aveva pur sempre scritto a un uomo che aveva un certo potere mediatico all'interno della società<sup>51</sup>. Si aspettava che venisse pubblicata? Che Pietragnoli ne usasse le informazioni per i successivi articoli? Che dopo il conclave, al ritorno del patriarca a Venezia, si avviasse un dibattito pubblico sull'episcopato di Luciani? Se voleva essere solo uno sfogo personale, in un'ottica di confidenza amichevole, perché Marchi usa il “lei” di cortesia con Pietragnoli, a cui normalmente dava del “tu”? Quali errori di Luciani, o presunti tali, giustificavano la distanza fra la curia e il suo patriarca?

Per ora tutte queste domande sembrano dover rimanere senza risposta, eccetto forse l'ultima: mi pare plausibile infatti ipotizzare che l'insoddisfazione della curia potesse essere stata causata da due fattori, entrambi presenti nella lettera di Marchi. Da un lato, la curia rimproverava a Luciani una freddezza e rarità di rapporti inusuale fra la curia veneziana e il suo patriarca, accusato di non conoscere affatto non solo i meccanismi di curia, ma anche le persone che la componevano:

Nella famosa lettera [di Luciani a «Gente Veneta», nella quale si presentavano i vicari episcopali, NdA] si parla di ristrutturazione della Curia. La cosa mi diverte: in otto anni che il Patriarca è a Venezia, è venuto solo alcuni secondi (sic) in Curia, e non conosce ancora molte situazioni, come si struttura, cosa si faccia etc. Circa la Curia le racconto quanto è avvenuto negli ultimi giorni di carnevale di quest'anno. In questo periodo è vecchia tradizione trovarsi a pranzo con il Patriarca: è un atto di cordialità, di amicizia, di fraternità, che fa bene a noi tutti. Il Patriarca accetta l'invito, e dopo cinque minuti, presa la minestra, si alza scusandosi che doveva andar via: doveva, dice lui, scrivere l'articolo su Pio IX che gli era stato richiesto dal Gazzettino. Ella può immaginare i commenti degli oltre venti sacerdoti circa presenti.

---

<sup>51</sup> Un potere che avrebbe potuto rivoltarglisi contro: in seguito all'elezione di Luciani a Papa, infatti, il giorno dopo aver scritto e spedito la lettera, Marchi telefonò a Pietragnoli per assicurarsi che la lettera venisse distrutta.

In secondo luogo, i provvedimenti di Luciani sia per quanto riguarda i tre vicari episcopali che, ad esempio, la carità<sup>52</sup>, sembravano aver scavalcato gli uffici e gli ufficiali diocesani senza averli chiamati in causa in quanto diretti interessati. La lettera esprimerebbe dunque la protesta di una curia che si era sentita sminuita e scavalcata. Pare plausibile che nell'ottica di "comunione gerarchica" di Luciani, e di salvaguardia dei "beni superiori", gli impiegati della curia potessero forse essere considerati, legittimamente dal punto di vista di Luciani, come dei sottoposti e dei semplici esecutori.

Rimanendo aperto il discorso sulla sua interpretazione, la lettera di Marchi ci dice tuttavia che l'insoddisfazione all'interno del clero era arrivata nel 1978 fin nella gola più profonda della Chiesa veneziana.

---

<sup>52</sup> “[...] *Nel 1976 dona il suo anello e la sua croce pastorale, invitando etc. per i poveri e per gli spastici.* Esatto. I soldi andranno ad una congregazione religiosa per questo scopo. I responsabili di allora della carità diocesana si guarderanno fra loro smarriti, perché il Patriarca li aveva dimenticati”, cfr. lettera di Marchi, ALP.



## IV.2 Un clero diviso

I preti che Luciani si trovò di fronte a Venezia, i preti giovani ma anche quelli in età più matura, erano probabilmente molto diversi da quelli che aveva conosciuto in precedenza, a Belluno e a Vittorio Veneto; anche il loro modello di prete era diverso. Non solo perché erano cambiati i tempi e i fermenti conciliari avevano lasciato il segno, ma anche perché la realtà veneziana - cittadina, universitaria, cosmopolita - era decisamente molto diversa dal punto di vista culturale dalle due diocesi, montana una e rurale l'altra, nelle quali si era trovato ad operare in precedenza.

Forse quello veneziano era anche un clero da sempre non facile da gestire: in fondo, avevano avuto dei problemi con i sacerdoti veneziani, così autonomi e intellettualmente vivaci, sia Roncalli<sup>53</sup> che, come abbiamo visto, Urbani. In ogni caso, la classe sacerdotale veneziana, in particolare nelle sue fasce giovanili, faceva certamente parte di una tipologia poco consueta a Luciani. E' con questa categoria di preti, ampia, che Luciani ebbe dei problemi, e risulta troppo semplicistico e riduttivo identificarla con i "preti operai" come molte biografie sono tentate di fare.

In primo luogo, si trattava di uomini formati al ministero sacerdotale in un seminario che negli anni Quaranta e Cinquanta aveva avuto come docenti carismatici preti aperti ai nuovi metodi e alle nuove correnti culturali che provenivano d'oltralpe<sup>54</sup>, come Alessandro Gottardi, docente di Biblica e di Teologia Dogmatica, e Giovanni Urbani, docente di Teologia Morale. Dal 1951 al 1961 il seminario aveva conosciuto varie aperture<sup>55</sup> grazie al rettore Valentino Vecchi, e fra '60 e '65 aveva registrato un *exploit* di vocazioni sacerdotali<sup>56</sup>. Così ricordano il rettore Vecchi alcuni ex allievi, che poi ebbero difficoltà di rapporto con Luciani:

[Vecchi] è stato il primo che ci ha preso e ci ha portato a fare delle gite incredibili, in Francia... ci mandava in giro a conferenze, ci portava a vedere le mostre a Venezia... capito? Il card. Roncalli aveva una grande stima di lui<sup>57</sup>.

Erano anni molto creativi, molto diversi. Io li ritengo tali. [...] Io sono vissuto in questo clima. Il seminario di Venezia ha avuto anche un grande rettore che è stato mons. Vecchi. Era un uomo

---

<sup>53</sup> Cfr. E. Galavotti, *Un padre e pastore. Angelo Giuseppe Roncalli a Venezia*. In Enrico Galavotti, Fabio Tonizzi e Giovanni Vian. *Roncalli e Luciani da Venezia a Roma*, a cura di Gianni Bernardi. Venezia: Marcianum Press 2012, pp. 29-57.2012.

<sup>54</sup> In particolare, secondo Niero (1990 p. 24) i riferimenti erano Guardini e Maritain.

<sup>55</sup> Niente cortili separati da muretti, niente camerette singole sbarrate da inferriate e chiuse a chiave con spioncino sulla porta; concessione prudente della televisione, obbligo di esami di stato alla fine del ginnasio, gite, meditazione anche con libro personale, pellegrinaggi, educazione artistico-musicale (cfr. Niero 1988).

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Cfr. intervista a Sergio Barizza in *Appendice*, pp. 3-4.

appassionato, non solo di arte, di buon gusto, di relazioni umane [...] Ho avuto un po' questa impostazione. Di questi grandi personaggi. Non è una cosa da poco nella vita<sup>58</sup>.

I preti più giovani avevano poi sofferto il ritorno del seminario al “clima da primo dopoguerra<sup>59</sup>” sotto il rettorato di mons. Da Villa, dal 1961 al 1967; e la conferma del clima conservatore con il nuovo rettore Giuliano Bertoli.

Mons. Da Villa era un conservatore, nel vero senso del termine. Il cambio c'è stato nel 1961. Io sono diventato prete nel 1964. Per cui gli ultimi due anni e mezzo della mia formazione in seminario... io li ho sofferti. Era un conservatore pazzesco. Mentre mons. Vecchi ci invitava a leggere i documenti del papa e del Concilio... addirittura, io ero diventato una specie di segretario di una specie di “circolo del concilio” che facevamo con lui... leggevamo i testi di Ratzinger giovane – che era una cosa diversa da quello che è adesso - , di Helder Camara, di Camillo Torres... era una cosa incredibile. Arrivato da Villa, mi ricorderò sempre, mi disse: “tu invece che fare il circolo del concilio devi fare il circolo dell’Azione Cattolica”. [...] Il cambiamento di prospettiva era chiaro<sup>60</sup>.

In secondo luogo, i preti che Luciani si trovò davanti avevano spesso una formazione culturale e teologica approfondita. Mentre a Belluno e a Vittorio Veneto pochi sacerdoti andavano oltre gli studi teologici tradizionali del seminario, una buona percentuale del clero veneziano, e certamente una buona percentuale del clero che ebbe dei problemi con Luciani, aveva frequentato università statali a Venezia o a Padova, o istituti pontifici a Roma, o entrambi. Erano frutto di una politica di profonda formazione culturale dei chierici, che aveva fra le sue radici anche la scelta del patriarca Roncalli di istituire delle borse di studio per i giovani chierici e seminaristi veneziani presso il Seminario Romano. Non erano rari quindi preti che potevano vantare lauree in lingue, diritto, filosofia, letteratura italiana, oltre che in teologia o diritto canonico, e che magari avevano incarichi universitari o collaboravano con cattedre universitarie.

E' venuta fuori una generazione di preti davvero preparati culturalmente. Questo è frutto di una esigenza che aveva mons. Vecchi. Essendo un uomo molto intelligente e molto preparato, anche sul piano diciamo così laicale... era uno che aveva una laurea in filosofia... aveva una mente molto aperta e aveva fiutato come le cose andavano<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Cfr. intervista a don Alfredo Basso in *Appendice* p. 19.

<sup>59</sup> Niero 1990 e 1998. Il disagio nel clero giovane nei confronti del sistema educativo e formativo vigente in seminario sul finire degli anni Sessanta emerge anche da alcune lettere scritte a «La Voce di S. Marco» (Vian 2007 pp. 92-93).

<sup>60</sup> Cfr. intervista a Sergio Barizza in *Appendice*, pp. 3-4.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

[...] Urbani era il patriarca che mi aveva mandato a studiare a Roma. Sono stato al seminario romano e avevo frequentato l'università Lateranense... [...] Non ero ancora prete; ero studente. Sono stato ordinato prete nel '61 dal card. Urbani. [...] Urbani ha pensato bene di utilizzare delle borse di studio che papa Giovanni XXIII aveva messo al seminario romano perché lui era stato studente del seminario romano. E io sono stato lì a Roma dal '58 al '61, negli anni del preconcilio. Nel '62 sono stato all'Apollinare. Mi sono laureato in teologia. Poi mi sono iscritto a Padova, ho fatto filosofia, ma nel contempo Urbani mi aveva dato da insegnare in seminario<sup>62</sup>.

Questi preti “intellettuali” erano quelli a cui normalmente veniva affidata l'assistenza spirituale dei giovani, degli studenti, degli universitari, della FUCI:

I preti assistenti della FUCI...erano nei fatti quelli più intellettuali delle singole diocesi e quindi molti giovanissimi, ma molti anche anziani sopra i cinquanta anni. Il vescovo sceglieva di solito uno capace ad avere rapporto coi giovani, sveglio, possibilmente colto e quindi studiato. Ma la nuova generazione dei preti studiati sente tutte le effervescenze del dopo concilio e gran parte di loro hanno degli atteggiamenti, delle libertà, delle ricerche interiori che dopo li porta tendenzialmente all'abbandono dell'abito talare [...] Spesso succedeva così. Questo in FUCI l'ho vissuto come Presidente nazionale in prima persona. Ero molto più clericale io dei preti assistenti<sup>63</sup>.

In terzo luogo, anche grazie a questa formazione culturale, erano preti che avevano seguito passo passo il dibattito del Vaticano II e intuito in maniera netta i fermenti conciliari, ai quali infatti facevano riferimento nel descrivere le motivazioni e le istanze di rinnovamento del loro nuovo approccio pastorale.

Abbiamo assorbito il Concilio, era qualcosa che era nell'aria; lo Spirito santo gira dappertutto e gira anche nella testa dei seminaristi<sup>64</sup>.

Luciani ne era consapevole e nel 1975. Raccomandava ai vicari foranei di stare vicini ai preti più giovani, “maggiormente esposti, per sensibilità acuta di fronte a problemi sociali ed ecclesiali gravissimi” alla tempesta che si stava abbattendo sulla chiesa. I giovani preti meritavano infatti una speciale comprensione, non paternalistica, ma sforzo generoso di “capirli davvero in tutto ciò che è

---

<sup>62</sup> Cfr. intervista a don Angelo Favero in *Appendice*, pp. 101-102.

<sup>63</sup> Cfr. intervista a Giovanni Benzoni in *Appendice*, p. 41.

<sup>64</sup> Cfr. intervista a don Alfredo Basso in *Appendice* p. 18; cfr. anche intervista a don Angelo Favero p. 105.

giusto, di camminare fraternamente insieme a loro sulla via di un'autentica attuazione del Concilio<sup>65</sup>”.

Così ricorda la cosa don Gianni Manziega, poi *leader* dei preti operai veneti e fondatore della rivista *Esodo*:

in realtà noi avevamo soltanto un'eco un po' lontana del Concilio. Non avevamo accesso a delle riviste, ai mezzi di comunicazione... solo attraverso... don Germano Pattaro, ad esempio, mi ricordo che ci portò con entusiasmo l'eco, per esempio... perché il primo documento era stato quello sulla liturgia, perché c'era questo dialogo fra l'uomo e Dio e quindi era importante questo primo passo. Come nello spirito ecumenico che già lo animava ci diceva con gioia che le cosiddette “sette” protestanti erano riqualificate e chiamate “chiesa”. “Chiesa”, quindi in quanto tali erano luoghi di salvezza. Queste cose me le ricordo molto bene. Lui ci riportava... E poi io avevo anche un po' di possibilità di vedere *L'Avvenire d'Italia*, che era questo quotidiano in cui Raniero La Valle faceva il resoconto anche di alcuni dibattiti delle commissioni. Ed erano molto importanti perché le commissioni erano molto vivaci. Io ero colpito moltissimo anche da questi temi della povertà, dai vescovi del terzo mondo, dell'Africa, dell'America latina. Che poi, se noi vogliamo, vediamo che nel Concilio... pochissimo è rimasto nel concilio sul tema della povertà. E' stato veramente emarginato. Però mi ricordo. Diventato prete nel Concilio, subito dopo, recependo per esempio il primato della Parola di Dio, quando sono diventato cappellano a Marano veneziano [...] ricordo che una delle cose principali è stato quello di diffondere la lettura della Parola di Dio nelle famiglie, e poi di organizzare un'assemblea parrocchiale mensile sulla Parola di Dio, e altre cose. Insomma... questo, e... soprattutto l'impatto fra Chiesa e mondo. Per me questo è stato fondamentale. La *Gaudium et Spes*, “le gioie e le speranze di tutti gli uomini, soprattutto dei più poveri della terra”<sup>66</sup>

Questo riferimento al Concilio, ma ad un “Concilio immaginario” come l'avrebbe definito Luciani, assumeva fra il patriarca e il suo clero le sembianze di un vero e proprio conflitto ideologico:

Lui [Luciani] mi fa tutto il suo discorso con la sua concezione di parrocchia... gruppi per i giovani, patronato... [...] Quello che io ricordo di quel colloquio [...] era che io continuavo a controbattergli. E grazie a Dio quella volta, anche adesso, avevo una buonissima memoria, quindi gli facevo citazioni del vangelo, citazioni soprattutto dalla *Gaudium et Spes*, quindi dell'apertura della Chiesa, dell'incontro, dell'andare verso la gente... e lui continuava a ribattermi – quando citavo la *Gaudium et Spes*, che la citavo spessissimo – e lui continuava a

---

<sup>65</sup> RDPV, LX (1975), pp. 403-410.

<sup>66</sup> Cfr. intervista a don Gianni Manziega in *Appendice*, p. 160.

dirmi – che è veramente una cosa che ti fa accapponare la pelle: “Io c’ero in concilio, tu no. Io so cosa hanno detto in concilio.” Cioè, come dire...proprio sbatterti la porta in faccia<sup>67</sup>.

Infine, i preti che hanno avuto dissapori con il patriarca Luciani o con Urbani prima avevano negli anni Sessanta e Settanta incarichi di insegnamento nelle scuole statali e avevano quindi più esperienza e sentore delle inquietudini e del cambiamento culturale e sociale in atto dopo concilio e dopo il '68 rispetto ai colleghi che non avevano rapporti quotidiani con gli studenti. Se si passa in rassegna ad esempio l'elenco dei catechisti nelle scuole del patriarcato per l'anno 1969-70, si rimane stupiti nel trovarvi tanti dei preti che ebbero un rapporto complesso con il patriarca o che fecero poi scelte di provocazione (preti operai) o rottura<sup>68</sup>. Lo dice bene, sinteticamente, don Alfredo Basso:

sono diventato prete nel '68 e c'era tutto questo clima, erano anni di grande speranza, di grandi... “la fantasia al potere”... non erano solo slogan. Gli slogan non facevano altro che interpretare alcuni stati d'animo<sup>69</sup>.

Lo spiega in modo dettagliato Sergio Barizza:

Dal 68 al 72 sono stato insegnante di religione all'Istituto tecnico Pacinotti di Mestre... era l'istituto più “rivoluzionario” dell'epoca, quello da cui partivano tutte le manifestazioni [...] Ci sono andato come in un deserto, allo sbaraglio, alla scoperta. Solo con la parola di Dio. [...] Prendevamo un argomento “x” che era capitato, tipo la bomba di piazza Fontana, e da lì partivo. Facevo anche un discorso politico, su chi voleva fermare le cose che si tentavano di fare, e chi invece voleva cambiare le cose. [...] E' l'insegnamento che il Concilio aveva dato, la *Gaudium et Spes*: tu devi trasporre le cose che credi nel mondo moderno, le devi innervare dentro la vita di adesso. Non devi dare delle soluzioni, ma delle prospettive. ‘Sta cosa ha scatenato l'ira di Dio. Urbani era preoccupato. Qualche giorno prima che morisse il suo segretario mi disse che diceva: “questi preti giovani mi faranno morire”. E poi è morto. Aveva capito che andavamo avanti con alle spalle delle affermazioni del concilio, ma che non sapevamo dove andavamo. Avevamo uno spirito di profezia, di ricerca. C'erano dei giovanissimi che frequentavano i circoli marxisti. E io mi portavo a scuola da leggere il giovane Marx, non quello de *Il capitale*, ma il giovane, che era ancora un filosofo, che si domandava le cose e diceva cose del tutto analoghe<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> Cfr. intervista a Sergio Barizza in *Appendice* p. 12.

<sup>68</sup> Cfr. RDPV ottobre 1969, pp. 724-731.

<sup>69</sup> Cfr. intervista a don Alfredo Basso in *Appendice* p. 19.

<sup>70</sup> Cfr. intervista a Sergio Barizza in *Appendice* p. 5.

Questi preti erano insomma consapevoli del fermento giovanile che muoveva il mondo della scuola, e lo condividevano: fra le note di cronaca e di attività diocesane del settembre 1969, si legge, a proposito di un soggiorno di formazione con gli studenti mestrini al rifugio S. Lorenzo sotto la guida di don Sergio Barizza e don Bruno Busetto, che

[...] la tardiva vacanza [...] si prefigge di approfondire i problemi della scuola, in vista del prossimo inizio dell'anno scolastico, e del ruolo sempre maggiore che gli studenti sono chiamati a coprire nella gestione della scuola italiana<sup>71</sup>.

Questi preti tentarono di innovare la pastorale tradizionale, in particolare nelle zone di nuova urbanizzazione di Mestre o nei quartieri popolari di Mestre e Venezia. A volte, già sotto la dirigenza Urbani, le nuove proposte e sensibilità pastorali furono strumentalizzate dalla stampa e da correnti ideologiche o politiche, e i preti coinvolti divennero in qualche modo il capro espiatorio per l'autorità ecclesiastica delle tensioni che si erano create<sup>72</sup>.

L'accusa più frequente che questa tipologia di preti mosse a Luciani fu quella di non capire i tempi nuovi e le nuove esigenze pastorali. E di credere ai sospetti e alle accuse di comunismo di cui essi venivano fatti oggetto.

In quanto alle nuove esigenze pastorali, nelle zone popolari di nuova urbanizzazione uno dei problemi che si ponevano era quello di presentare una chiesa povera, che per essere credibile doveva essere vicina alla situazione concreta di vita della gente: questo significava, ad esempio, non voler gravare sui fedeli per costruire una chiesa; non voler costruire grandi opere definitive in luoghi caratterizzati dalla presenza di capannoni, caseggiati popolari, prefabbricati; non voler accettare l'aiuto dei potentati economici e politici locali nella costruzione dei nuovi edifici; far diventare gli scantinati luoghi adatti al culto, magari da condividere con altre confessioni religiose o

---

<sup>71</sup> RDPV ottobre 1969, p. 736. Anche Luciani era consapevole delle difficoltà che attraversava la scuola: dal 3 al 5 marzo 1971 i Catechisti del Patriarcato vennero invitati a una "tre giorni" a Monteortone e il patriarca vi partecipò tutto il giorno pronunciando una dotta prolusione. Ricordo che avevano di fronte in classe "preadolescenti che attraversano una delicata fase fisio-psicologica", consigliò libri sui quali formarsi, e infine parlò delle ideologie che influivano sui ragazzi: scientismo, esistenzialismo, freudismo, marxismo, secolarizzazione. Cercò poi di dare dei suggerimenti per affrontare tutte queste ideologie, ed esortò a fare attenzione alle parole usate (più efficace "la Chiesa" che "la Santa Madre Chiesa", la "Quaresima" invece che "il Sacro tempo di Quaresima", perché "gli aggettivi sono capaci di pietrificare i nomi, oltre che di qualificarli"). E' una prolusione nella quale si ritrova la passione educativa e catechistica de *La catechetica in briciole*. Cfr. *Fedeltà a Dio e agli uomini nella catechesi della scuola media*, RDPV LVI(1971), pp. 147-169.

<sup>72</sup> Mi riferisco ad esempio al caso del presepio costruito da giovani operai e studenti alla Giudecca per il Natale del 1968: il presepio era stato ambientato nella zona più povera del quartiere, che era stata riprodotta fedelmente, muri con svastiche e scritte inneggianti a Mao compresi. La stampa reazionaria ne fece occasione di polemica e alla fine il cappellano, don Alfredo Basso, fu trasferito. La ricostruzione della vicenda si trova in Marco Boato, *Contro la Chiesa di classe. Documenti della contestazione ecclesiale in Italia*. Padova: Marsilio 1969; si veda anche l'intervista allo stesso Basso in *Appendice* pp. 19-20.

associazioni. Inoltre, in questi luoghi sembrava preferibile attuare una pastorale d'ambiente, rispetto alla pastorale parrocchiale tradizionale. Su tutti questi temi, Luciani pare reagire in modo rigido, fedele ad un'idea tradizionale di parrocchia (con la chiesa, il campanile, il patronato) che lo stesso insegnamento papale suggeriva e sosteneva<sup>73</sup>.

Ho detto: se noi siamo dei preti mandati allo sbaraglio, in una zona con palazzoni, che non ha niente, diciamo la messa dentro ad uno scantinato, no? E adesso ci vogliono fare le opere parrocchiali... Che figura facciamo rispetto alla gente, che fatica per comperarsi la casa ecc.?!? *E no altri gh'avemo la cesa, la canonica, e tuto fato!?!* [...] E ho detto: secondo me, se volete che non perdiamo la faccia, l'unica cosa da fare è che noi facciamo la parrocchia, però la chiesa diventa un locale multiuso. Già allora, che non c'erano i musulmani, ho detto: se vengono i musulmani, a voler fare il venerdì, gliela diamo. Se vengono gli ebrei al sabato, gliela diamo. Se vengono gli extraparlamentari a fare l'assemblea gliela diamo... Durante la settimana potremmo fare magari una biblioteca e la apriamo alla gente che viene a studiare... E la chiesa diventa il luogo dell'umanità, il luogo dell'incontro dell'umanità. E Luciani mi ha risposto [...]: "No, assolutamente. Per me la parrocchia è la chiesa, il campanile, il patronato, è solo quelli che abitano lì" Li io ho capito che non c'era assolutamente nulla da fare<sup>74</sup>.

Per quanto riguarda il problema delle accuse di comunismo, a volte questi preti avevano simpatie reali per un'ideologia politica che mirasse allo smantellamento delle diversità nella società, o erano vicini ai sindacati per stare vicino alla gente, ma spesso non si muovevano affatto in base a simpatie o obiettivi politici:

A Campalto ho ripreso la mia vita normale, come facevo alla Giudecca, e mi sono impegnato con i ragazzi. [...] E qua [...] ho fatto una sala lettura, dove ho messo parecchie riviste, e qualche giornale. Qualcuno tipo *Avvenire*, e qualcuno evidentemente, *no so*, tipo *La Repubblica*, mi pare. Il Comitato, la DC... *i se gh'a veramente scandalisà, prete comunista*... Non ci avevo messo, no, *Il Manifesto*. Non credere. A me interessava il discorso cultura. Bastava molto meno...<sup>75</sup>

Un'altra critica che mi pare mossa da tutti questi preti al patriarca Luciani era la scarsa comunicatività, la mancanza di un rapporto personale significativo. Il Papa del sorriso, che ha

---

<sup>73</sup> Cfr. *La parrocchia prima comunità ecclesiale, discorso di Paolo VI ai pellegrini della diocesi di Brescia*, «L'Osservatore Romano» 2-3 maggio 1970 (RDPV giugno 1970, pp. 207-208). Sulla dimensione territoriale della parrocchia: Paolo VI, 9 settembre 1971, *Discorso ai partecipanti alla XXI Settimana Nazionale di Aggiornamento Pastorale "Diocesi, parrocchia e comunità di base"*, RDPV LVI(1971), pp. 445-448.

<sup>74</sup> Cfr. intervista a Sergio Barizza in *Appendice* p. 11.

<sup>75</sup> *Ibidem* pp. 22-23.

saputo conquistare le folle con la sua umanità e la sua capacità di comunicare in modo semplice e spontaneo, risultò a Venezia un patriarca piuttosto impacciato con i suoi preti, concentrato su dinamiche organizzative e pastorali, bloccato dalle critiche e dalle contestazioni. Una delle espressioni che ritornano spesso infatti nelle interviste effettuate è che Luciani non chiedeva a chi si trovava di fronte “come stai?”, “cosa stai facendo?”, “perché hai preso una certa decisione?”, ma si occupava di risolvere questioni pratiche legate al ministero, o di discutere posizioni dottrinali<sup>76</sup>.

Ciò, certo che gli incontri con Luciani erano formali, formalistici. Non vorrei dirlo, ma sembrava di avvicinarsi a un blocco di ghiaccio, insomma. [...]“Intelligente, colto”- per carità, certo. “Santo”- ma santissimo, per conto mio. Ma la prudenza... c'è un detto, vero? *Si doctus doceat, si sanctus oret, si prudens regat*. L'ho detto anche al processo, per me non era prudente. L'abbiamo visto per tante situazioni, vero?, drammatiche... ha sofferto tanto lui, sì, ma ha fatto soffrire anche tanto gli altri, sì. Il patriarca Urbani ogni venerdì veniva a Mestre per avere contatti, per essere a disposizione. E lui il primo venerdì subito è venuto. E io subito mi sono presentato, primo di tutti, vero?, dovevo essere. A riceverlo ecc. ecc. Mi avesse domandato “Chi sei tu? Dove sei? Cosa fai?” mi dice: “Devo chiederle il parere perché, essendo lei vicario foraneo, deve dirmi il parere se Tenderini, mi ricordo ancora il nome, può essere trasferito di parrocchia da Favaro, mi pare...” “Sì, sì, dico”, ma... una doccia fredda<sup>77</sup>.

Lo stesso Pietragnoli, nell'articolo che mons. Marchi aveva voluto puntualizzare, sosteneva che:

Al seminario minore di Feltre prima, al Gregoriano di Belluno poi, infine alla Gregoriana di Roma, Albino Luciani conosce anche solitudine e silenzio: gli renderanno non facili, in futuro, i rapporti umani, nonostante il suo desiderio di dialogo con tutti. Farà fatica, nonostante la lunga esperienza episcopale, nelle udienze, più o meno ufficiali; al contrario, gli sarà sempre facile e gradito l'incontro con i bambini, con i malati, il saluto con i passanti e i negozianti<sup>78</sup>.

Questo tipo di rapporto toccava, pare, anche al segretario. E questa solitudine di Luciani era così conosciuta fra i suoi preti da diventare argomento di burla, o di buoni propositi, o di una via di mezzo fra le due: i preti operai, ad esempio, a volte si riproponevano di presentarsi in patriarcato la sera con una bottiglia e un mazzo di carte, per aiutarlo a cacciare la malinconia<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> Es. Barizza e Basso in *Appendice* p. 11, pp. 25-26. Ma usa le stesse espressioni e fa la stessa riflessione anche mons. Sergio Sambin che negli anni Settanta era un prete maturo e che aveva avuto incarichi istituzionali importanti essendo stato cancelliere vescovile di Roncalli prima e di Urbani poi, cfr. *Appendice* pp. 219-220, 224.

<sup>77</sup> Intervista a Sergio Sambin in *Appendice*, pp. 219-220.

<sup>78</sup> Leopoldo Pietragnoli, *Luciani: l'impegno di essere umile*, «Il Gazzettino» 24 agosto 1978.

<sup>79</sup> Intervista a don Alfredo Basso in *Appendice* pp. 28-29.



La difficoltà è stata confermata anche da padre Sorge, che racconta come al ritorno da Roma dopo l'elevazione al cardinalato Luciani avesse partecipato alla meditazione predicata dal gesuita ai preti veneziani ma poi, nonostante le insistenti richieste, non avesse voluto fermarsi con i suoi preti per un momento conviviale<sup>80</sup>.

A questa durezza relazionale si collega un'altra critica mossa a Luciani con la parola "abbandono" spesso ripetuta nelle interviste<sup>81</sup>: quando un prete sceglieva strade che non lo convincevano, quando non sembrava rispettare la disciplina e l'obbedienza sacerdotale, quando stava attraversando un periodo di smarrimento vocazionale o esistenziale, secondo le accuse Luciani si comportava come se quel prete non lo riguardasse più, non facesse più parte del presbiterio. Non cacciò mai nessuno – fatta eccezione forse per don Alfredo Basso<sup>82</sup> - nè punì nessuno con provvedimenti disciplinari, ma evitava ogni contatto e lasciava questi preti a se stessi, emarginandoli. Soffrendo a sua volta, ma anche causando enormi sofferenze.

Poi c'è stato quell'episodio di un prete che si è suicidato<sup>83</sup>. Era un bravo prete, giovane, ma appunto... lasciato abbandonato. Ripeto, non per cattiveria, ma perché lui [Luciani] si era messo in testa di dover difendere chissà che cosa. Sì, l'ortodossia, ma non è che questi fossero dei gran teologi. E mi ricordo al funerale... [...] E mi ricordo che lui non ha celebrato, ma è venuto, e c'era una ostilità... E' stato in fondo. Ovviamente lui soffriva moltissimo di tutta questa storia qua. Ma non riusciva ad avere... a prender le distanze, a riportare su un piano di fede tutta questa situazione. Restava vittima di queste situazioni così... che certo erano dure, erano difficili. Questo filone di preti della contestazione erano molto...<sup>84</sup>

Che anche Luciani soffrisse in queste situazioni è risaputo. Mi pare significativo che, nei giorni precedenti il conclave, egli abbia mandato una cartolina anche a don Angelo Favero, uno di questi

---

<sup>80</sup> "Finita la meditazione gli dico: "Eminenza, si fermi con noi." "No, non posso, ho tante cose da fare..." "Ma prenda un bicchiere, una cosa..." E' andato via. Con tutti i preti lì", cfr. intervista a Bartolomeo Sorge in *Appendice*, p. 235. Cfr. anche Sorge 2010 p. 74.

<sup>81</sup> Ad es. in *Appendice* Favero p. 104, Basso.

<sup>82</sup> Cfr. intervista in *Appendice*. Secondo Basso, ogni volta che Luciani si recò in visita a Campalto ricevette la richiesta, da parte di Basso stesso o dei confratelli, di regolarizzare la situazione del giovane prete affidandogli un incarico ufficiale e Luciani non accettò mai di farlo.

<sup>83</sup> Presumibilmente don Bruno Frison (1940-1972). Ronzini (2000, p. 124) di lui pudicamente scrive: "Morì tragicamente a soli 32 anni. Sensibile ai problemi, sociali, si dedicò all'apostolato tra gli zingari e i disabili.". Morì il 19 ottobre 1972. Prete dal '65, era stato cappellano a Favaro, Mestre centro, Carpenedo. L'inserto "Ricordo dei sacerdoti del patriarcato morti tra il 1970 e il 1973" riporta fra le brevi notizie biografiche su don Bruno Frison "Negli ultimi tempi si interessava all'assistenza spirituale e morale dei nomadi. Morì improvvisamente a soli 32 anni" (cfr. RDPV, LVIII (1973), p. 7 dell'inserto). Ringrazio Leopoldo Pietragnoli per la segnalazione.

<sup>84</sup> Intervista a Renato Pescara in *Appendice* p. 178.

preti che aveva emarginato e con il quale aveva in precedenza troncato i rapporti senza rispondere alla richiesta di spiegazioni fatta dallo Favero<sup>85</sup>.

Rispetto alla sofferenza di Luciani e di questi preti, un altro termine che ritorna nelle interviste ai protagonisti di quelle vicende è “drammaticità”: perché evidentemente “c’erano fantasmi dappertutto”, per dirla con uno di loro<sup>86</sup>, e bastava poco per essere accusati di “eresia” e sottoposti a veri e propri “processi” dottrinali<sup>87</sup>.

Va detto che forse la paura di Luciani per le deviazioni dottrinali era sostenuta anche da una tale tendenza a livello romano: il 21 febbraio 1972 la S. Congregazione per la dottrina della Fede emise una *Dichiarazione per la salvaguardia della fede nei misteri dell’Incarnazione e della SS.ma Trinità da alcuni errori recenti*<sup>88</sup>. La Rivista Diocesana del Patriarcato pubblicò subito dopo la *Dichiarazione* il discorso di Paolo VI prima dell’*Angelus* del 12 marzo 1972: in questo discorso il papa aveva definito la *Dichiarazione* della S. Congregazione per la dottrina della fede “un atto rilevante del Magistero ecclesiastico<sup>89</sup>”. A seguire ancora, un commento di Battista Mondin evidenziava come la *Dichiarazione* avesse colto di sorpresa molti ambienti - questi interventi in campo dogmatico erano diventati inconsueti e poi non c’era stata alcuna fuga di notizie precedente – e come l’intervento si fosse reso necessario perché le due verità erano state prese di mira dalla “nuova teologia”, dalla teologia riformistica<sup>90</sup>.

Un altro aspetto che veniva rimproverato a Luciani da questi “preti scomodi” era infatti la sua paura – più di qualcuno l’ha chiamata “ossessione” - che si sconfinasse fuori dall’ortodossia, e di conseguenza il suo prendere troppo sul serio il ruolo del *defensor fidei*. Tanto che era disposto molto più a perdonare i peccati della carne che eventualmente poteva aver commesso un prete, che non i peccati dello spirito: secondo Luciani, insomma, agli errori riguardo al celibato si poteva sempre rimediare, mentre le idee sbagliate portavano irrimediabilmente alla perdizione<sup>91</sup>.

Mi pare fondata l’ipotesi che l’*entourage* di Luciani fosse formato da preti che non lo aiutavano a prendere le distanze dalle singole situazioni e persone, a sdrammatizzare, e che altre volte, al contrario, si rivelavano collaboratori che gli facevano da schermo, lo avviluppavano, impedendo il contatto diretto con la realtà o anticipando quel contatto con pregiudizi netti; in questo senso il

---

<sup>85</sup> Intervista a don Alfredo Favero in *Appendice* p. 112. Stessa cosa si può forse dire per il recupero di rapporti con Germano Pattaro dopo l’elezione a papa. Non posso quindi concordare con quanto affermato da Scola su un Luciani che “cercò sempre un abbraccio costruttivo con tutti [...] anche con i preti in qualche modo coinvolti nelle vicende della contestazione, riconoscendone pubblicamente le competenze, affidando loro importanti servizi diocesani” (Scola 2009): questo atteggiamento caratterizzò Marco Cè, ma non Luciani.

<sup>86</sup> Cfr. Alfredo Basso in *Appendice* p. 26.

<sup>87</sup> Don Alfredo Basso ricorda di aver subito questo “processo” da parte di Luciani, in presenza del Segretario e dei preti di Campalto (cfr. *Appendice* p. 25). Ma anche nei ricordi di Barizza si trova qualcosa di molto simile.

<sup>88</sup> RDPV 1972, pp. 208-211; la *Dichiarazione* venne pubblicata da «L’Osservatore Romano» il 10 marzo 1972.

<sup>89</sup> RDPV 1972, p. 213.

<sup>90</sup> Citava come esempio Piet Schoonenberg, *Un Dio di Uomini* (cfr. RDPV 1972, pp. 213-216).

<sup>91</sup> Cfr. Barizza, Basso, Manzi in *Appendice*.

patriarca, non conoscendo bene la realtà veneziana, e forse non consapevole di quanto essa possa essere anche “piccola” e “pettegola”, si affidava probabilmente troppo a uomini come Gino Spavento, Renato Volo, il vicario generale Bosa e alla loro visione rigida delle cose. Quest’impressione, emblematicamente rappresentata se vogliamo nel suo apice dall’intervento perfino coercitivo e violento, così si racconta, fatto su Luciani dal suo *entourage* la sera del 19 aprile 1974 per convincerlo a chiudere la comunità di S. Trovaso, è stata confermata esplicitamente dai testimoni<sup>92</sup>, oltre che dai loro racconti<sup>93</sup>. Ed è forse ben riassunta nell’espressione diretta di don Angelo Favero:

Luciani raccoglieva tante *ciacole* [chiacchiere] e poi te le riversava addosso<sup>94</sup>.

Si determinò dunque una frattura profonda all’interno del presbiterio<sup>95</sup> e non pare facile capire se la tensione fosse causata e dominata dai preti “progressisti”, che evidentemente consideravano la propria prospettiva spesso in maniera totalizzante ed esclusiva (o per lo meno davano l’impressione di considerarla come tale<sup>96</sup>) o dai “conservatori”, che sembra abbiano almeno in un’occasione inveito ad alta voce contro il patriarca durante una riunione del clero rimproverandogli di non aver ancora cacciato i preti “disobbedienti” e “comunisti”. Secondo le testimonianze che possediamo, di fronte a queste contestazioni pubbliche, che non temevano neppure la presenza di relatori esterni come il prof. Lazzati<sup>97</sup>, Luciani non reagiva: non difendeva nè gli uni nè gli altri nè se stesso, ma rimaneva basito, ritirandosi in fondo alla stanza e, al massimo, esprimendo alla fine il proprio disagio e la propria incapacità<sup>98</sup>. A differenza del predecessore, Luciani non era evidentemente un uomo che reggeva il conflitto.

---

<sup>92</sup> Cfr. *Appendice*: Barizza p. 18, Favero p. 104 e 107, Basso p. 24, Goisis p. 121-132, Manziega p. 164. Ha confermato quest’impressione anche don Fausto Bonini, in un colloquio telefonico del 12 novembre 2013.

<sup>93</sup> Un racconto di don Manziega può servirci da esempio (ma ce ne sarebbero molti altri): Gualtiero Bertelli, famoso cantautore degli anni Sessanta-Settanta, militante del Partito Comunista, aveva invitato il prete operaio fra i relatori di una conferenza politica pre-elettorale. Manziega aveva declinato l’invito, dicendo che non intendeva fare politica, ma lavorare in modo laterale alla politica e ai partiti, portando avanti con la sua vita una riflessione sui valori. Pochi giorni dopo Manziega ricevette la telefonata allarmata di Luciani che gli ingiungeva di non partecipare alla conferenza, avendo quindi ricevuto informazioni sbagliate e pregiudiziali sulla vicenda.

<sup>94</sup> Favero in *Appendice* p. 107.

<sup>95</sup> Tanto che, secondo le testimonianze di Antonia Luciani e di don Licio Boldrin, molti auguri di Pasqua che il patriarca inviava al suo clero venivano rispediti al mittente, cfr. Tornielli-Zangrando 2003 pp. 83-84; Falasca 2003 pp. 78-83.

<sup>96</sup> “Può darsi che magari alcune espressioni, alcuni discorsi potessero far immaginare che tutti i preti  *doveva far i operai*... ma non credo che sia mai stata detta. Ma ognuno vive la sua realtà come una totalità. [...] Può darsi che nel furore della lotta sia venuta fuori qualche espressione di questo tipo”, cfr. Basso in *Appendice* p. 32.

<sup>97</sup> Invitato all’Oasi Santa Chiara di Conegliano a parlare del tema della confessione, sarebbe stato contestato dai giovani preti che sostenevano la necessità che la Chiesa confessasse i propri errori prima di voler trattare gli errori dei singoli fedeli, cfr. *Appendice*, Basso p. 32 e Pescara p. 182.

<sup>98</sup> Cfr. *Appendice*: Basso p. 32, Manziega p. 170, Pescara p. 182. Tuttavia ci furono anche incontri e ritiri senza contestazioni: padre Sorge non ricorda di aver mai assistito, durante i ritiri da lui predicati, a episodi di questo tipo, di cui peraltro aveva sentito parlare anche dallo stesso Luciani (*Appendice* p. 234).

Questa rottura non vedeva solo controbattere “preti scomodi”, preti “conservatori” e patriarca, ma metteva in difficoltà anche il clero “centrista”, obbediente ma senza rivendicazioni, che non prendeva posizione ma si sentiva a disagio di fronte alla situazione che si era creata.

Così don Sergio Sambin, che negli anni Settanta fu anche preside del Collegio dei parroci del patriarcato, racconta i sentimenti del Collegio che presiedeva:

Il collegio dei parroci esisteva in molte diocesi. Era una associazione spontanea, privata dei parroci, che si trovano ogni tanto per risolvere problemi, per darsi una mano [...] E allora mi ricordo che ci si trovava tra parroci di una certa età... nel '75-'76 io avevo 55 anni. Ecco, parroci di quell'età lì, insomma. E si parlava, così, per dire “Guarda un po' che storie”. E si soffriva per i preti. Ad esempio, Nini Barbato. Abbiamo studiato insieme [...] Si trovavano male. “Facciamo qualcosa per loro” – si diceva. “*Cossa ti vol far?*” Si viveva questo clima di dispiacere, di sofferenza. Come quando si ha un parente ammalato. [...] Si cercava il modo per attenuare questa tensione, ma senza trovarlo, perché non si poteva andare a dire al Patriarca “Guardi, li ha sbagliato”. Non era la nostra mentalità<sup>99</sup>.

Di fronte a questo quadro difficile, va reso atto al patriarca che comunque egli – con i suoi collaboratori - propose ai suoi preti, in particolare ai più giovani, ritiri e cammini di formazione di stampo innovatore, nei quali non ci si rifugiava nel passato ma si affrontavano di petto problemi complessi e attuali<sup>100</sup>. E i relatori invitati erano tutt'altro che reazionari. Nei primi anni Settanta in modo particolare furono invitati a tenere delle relazioni o a portare la loro esperienza anche molti di quelli che abbiamo chiamato “preti scomodi”, compresi i preti operai del CEP. Che fossero ritiri pensati non solo dai collaboratori, ma anche da Luciani, lo dimostra la sua presenza costante, il suo apporto attivo, l'invito a relatori bellunesi e la particolare sensibilità rivolta al mondo del giornalismo.

Ad esempio, dopo che nel 1970 venne organizzato per tutti i sacerdoti un corso di aggiornamento biblico tenuto da P. Ignace de la Potterie<sup>101</sup>, nel 1972 Luciani propose un preciso e dettagliato

---

<sup>99</sup> Cfr. Sambin in *Appendice* p. 221-222.

<sup>100</sup> Mi sembra che Luciani seguisse le linee del *Piano di ristrutturazione organizzata e globale degli studi ecclesiastici e di una più adeguata formazione dei candidati al sacerdozio* date dalla *Ratio fundamentalis Institutionis sacerdotalis* della Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica e quelle date dal Segretariato per i non credenti il 10 luglio 1970 in uno *Studio dell'ateismo e sulla formazione dei seminaristi al dialogo col mondo ateo e secolarizzato* (cfr. RDPV gennaio-febbraio 1971, pp. 31-37): importanza di far riflettere i seminaristi e fra prendere loro coscienza del fenomeno della secolarizzazione e “dell'ateizzazione” della società; maggior peso nella formazione alla filosofia piuttosto che alla teologia; informazione per quanto possibile vasta e precisa sul marxismo e sulle strategie del comunismo; abitudine e pratica del dialogo.

<sup>101</sup> Cfr. RDPV luglio 1970 p. 344; non sono riuscita a risalire al relatore del ritiro annuale successivo (RDPV LVI(1971) p. 126).

programma<sup>102</sup> di incontri e di giornate per i sacerdoti del corso post-teologico al quale partecipò sempre.

Il programma prevedeva un incontro alla settimana da settembre 1971 a marzo 1972 per i sacerdoti ordinati nel 1971 (in tutto 17 incontri), uno al mese per quelli ordinati nel '69-'70 (in tutto 10 incontri).

I temi principali degli incontri per gli ordinati del 1971 furono la secolarizzazione e la Chiesa locale e i relatori invitati don Angelo Favero, don Celeghin, don Formenton, don Trevisanato, don Angelo Secolini del seminario di Belluno sulla *Dei Verbum*, padre Pelagio Visentin, il card. Wright su *sacerdozio ed eucarestia*, don Scatto. Fra gli argomenti trattati si trovano anche “Suggerimenti del Patriarca su come ipostare delle meditazioni, un ritiro oppure un corso di esercizi spirituali per ragazzi”, “Comunicazioni e consigli del Patriarca sulla evangelizzazione attraverso la stampa”, lezioni su “la storia del giornalismo italiano” e “la storia del giornalismo cattolico”, e “La terza pagina dei quotidiani italiani”, “la Chiesa e l’origine delle strutture ministeriali”, “discussione su di un documento riguardante la situazione politica, sociale ed economica italiana oggi”; si proposero varie relazioni su articoli pubblicati da *Vita e Pensiero* (anche un articolo di G. Philips intitolato *A proposito del pluralismo teologico*). Il 13 marzo 1972 i giovani sacerdoti vennero portati a visitare il complesso editoriale del Messaggero di S. Antonio; il 6 marzo 1972 dopo la lezione tenuta dal relatore il patriarca propose un suo commento sul programma pastorale della CEI per il successivo triennio e aprì una discussione sull’attuale situazione politica italiana in vista delle elezioni politiche.

Per gli ordinati nel 1969 e 1970 (dieci sacerdoti) – ma erano invitati anche tutti quelli che avessero desiderato partecipare, “tutti gli altri sacerdoti del nostro presbiterio, invitati a più riprese personalmente<sup>103</sup>” – si proposero invece degli incontri che iniziavano il lunedì sera e terminavano il martedì col pranzo. Questi incontri del post-teologico (meno frequenti degli incontri per gli ordinati nell’ultimo anno) si tenevano da 4 anni. Nel 1972 il dialogo pastorale della sera ebbe come argomenti le motivazioni delle scelte pastorali in atto nelle parrocchie di S. Maria di Lourdes di Via Piave, di S. Giacomo dell’Orio, dei Gesuati e del CEP (il Centro di Edilizia Popolare dove operavano i preti operai), “motivazioni illustrate dai rispettivi parroci e collaboratori”. A questi incontri fecero da relatori Pattaro, Bruno Bertoli, Zardon e Liviero sulle “esperienze comunitarie nella chiesa”, cioè su comunità di base, parrocchie, gruppi ecclesiali. Pattaro si soffermò sull’ecclesiologia del Vaticano II, Barbato sulla corresponsabilità dei laici, Spolaor sulla situazione spirituale e culturale del presbiterio veneziano. Fazzini, Manziega, Basso, Vedovotto, nel penultimo incontro, presentarono “motivazioni ed esperienze pastorali in atto nella parrocchia del CEP”.

---

<sup>102</sup> RDPV 1972, pp. 533-539.

<sup>103</sup> Parteciparono poi in tutto 38 sacerdoti.

Questi programmi di formazione per i preti, come abbiamo visto, sono decisamente aperti e attenti alla contemporaneità.

Luciani ribadì poi sempre che gli esercizi spirituali diocesani, organizzati annualmente, erano obbligatori per i sacerdoti ordinati negli ultimi tre anni e per quelli che non li compivano da tre anni. Un corso specifico per i sacerdoti ammalati o anziani veniva organizzato annualmente a Treviso<sup>104</sup>.

Risulterebbe tedioso soffermarci su tutte le proposte che la diocesi realizzò negli anni Settanta per la formazione permanente del clero<sup>105</sup>. Riporto solo alcuni appuntamenti e riflessioni che mi paiono significativi per evidenziare una certa apertura nella visione complessiva della formazione del clero, ed evito di riportare anche gli innumerevoli inviti di Luciani al suo clero ad approfittare di queste occasioni di formazione spirituale, teologica, culturale<sup>106</sup>.

Nel 1973, ad esempio, nel mese di marzo vennero organizzate con cadenza settimanale alcune lezioni: la prima tenuta da padre Martini del Biblico, la seconda da padre Sorge, la terza da mons. Bettazzi<sup>107</sup>.

Al corso di esercizi spirituali diocesani del 1973 i sacerdoti furono invitati a portare con sé, oltre alla Sacra Scrittura, i documenti conciliari<sup>108</sup>.

I programmi proposti si basavano sempre su indicazioni date da Paolo VI o sull'attuazione del Concilio secondo i piani di attuazione della CEI.

Nel settembre 1977 il corso di esercizi spirituali al clero venne tenuto da padre Sorge, a cui poi Luciani affidò anche il "ritiro di Pentecoste" al clero diocesano del 1978, che il patriarca non si sentiva di tenere a causa delle "contestazioni dei preti operai"<sup>109</sup>.

---

<sup>104</sup> RDPV 1972 p. 540.

<sup>105</sup> Per volontà del patriarca il primo giovedì di ogni mese i sacerdoti in cura d'anime erano liberi da ogni impegno, per poter partecipare ai ritiri mensili organizzati su base vicariale (mentre le proposte più propriamente culturali avevano base diocesana). Il giovedì era anche dedicato alle assemblee del presbiterio che precedevano il Consiglio presbiterale.

<sup>106</sup> L'invito agli incontri del 1974, scritto nel 1973, risulta tuttavia interessante perché testimonia che la tensione interna al presbiterio era già presente: Luciani, in modo estremamente franco, cerca di prevenire le eventuali reazioni poco accoglienti chiedendo che "non lo mandino a quel paese" e sottolineando come la proposta non sia sua, ma collegiale. Inoltre evidenzia che gli incontri vogliono essere ispirati a "riconciliazione, dialogo, stare insieme, revisione". Cfr. RDPV LVIII(1973) pp. 620-624.

<sup>107</sup> Cfr. RDPV LVIII(1973) pp. 237-238.

<sup>108</sup> Cfr. RDPV LVIII(1973) p. 427.

<sup>109</sup> Cfr. Sorge 2012 pp. 311-312; 2010 pp. 73-74; *Appendice* pp. 231-232.

### IV.3 Il mondo del lavoro

Il visitatore che si reca a Viareggio, nel cuore della darsena, fra yacht di ultima generazione, antichi pescherecci e fabbriche navali in disuso, rimane colpito, oltre che da questo silenzioso angolo di tempo salvato dal correre della storia, dalla frase scolpita sulla tomba del capostipite dei preti operai italiani. In una chiesetta intima e piccolissima, infatti, una lapide ricorda che lì è sepolto il corpo di don Sirio Politi: la scritta rossa, che risalta nel marmo bianco della cappella, dice “La Morte non chiude la Storia”. Non dice, come ci si potrebbe aspettare, “la morte non chiude la vita”: parla proprio di “Storia” con la “S” maiuscola. A fianco della chiesetta, in un piccolo edificio attiguo, in quella che fu la casa di don Sirio e dei suoi compagni di avventura, nella linda ed essenziale stanza adibita agli incontri una libreria tappezza di sé una parete: su di essa, fra testi che parlano di ecologia, di ermeneutica biblica, di mercato equo e solidale, di politica, l’attenzione del visitatore viene subito attratta dal volume di Gianluca Ferrara *Nonostante il Vaticano*<sup>110</sup>, che campeggia su uno scaffale appoggiato al dorso degli altri libri, con la copertina completamente visibile.

Questo luogo racchiude in sé, in questi pochi elementi, tutta l’epopea dei preti operai: la scelta della povertà come segno di fedeltà al Vangelo; la volontà di incarnarsi nei luoghi e nelle esperienze di vita delle persone più povere, e quindi non solo di accompagnarle; la centralità data ad un’escatologia non futura e da realizzare, ma ad un’escatologia presenziale, per dire così, dell’*hic et nunc*; le conseguenze di questa scelta, come l’incontro con la storia, con i segni dei tempi, e dunque con l’esperienza politica che della storia vorrebbe farsi protagonista per promuovere un cambiamento reale; e, altra conseguenza, il dissenso, ma anche l’accettazione, di una Chiesa bloccata nella storia dalle sue strutture istituzionali.

Se vogliamo, il silenzio che permea questo cuore della darsena, mentre il mondo moderno sembra girarle vorticosamente attorno, ricorda la scarsa incisività che ha avuto l’esperienza dei preti operai nella storia della Chiesa, in particolare in Italia, dovuta all’esiguità del movimento<sup>111</sup>, al suo carattere antintellettuale<sup>112</sup>, alla breve durata dell’esperienza<sup>113</sup>, al forte ridimensionamento della

---

<sup>110</sup> Ed. Castelvecchio 2010.

<sup>111</sup> I preti operai furono circa 300 in Italia nel loro apogeo (un migliaio nel mondo). Cfr. Faè p. 5.

<sup>112</sup> Che ha portato i preti operai a lasciare poche tracce di sé o memorie scritte, e a non conservare documentazione.

<sup>113</sup> Circa 30 anni. Tuttavia i preti operai hanno continuato ad operare anche dopo gli anni Settanta, stimolando una riflessione critica all’interno della società e della Chiesa e promuovendo iniziative assistenziali per i nuovi poveri: immigrati, tossicodipendenti, emarginati sociali. I preti operai di Viareggio e l’esperienza di don Sirio Politi e don Beppe Socci hanno dato origine alla rivista *Lotta come amore* ([www.lottacomeamore.it/index.asp](http://www.lottacomeamore.it/index.asp)); l’esperienza dei preti operai di Torino è tramandata in *Itinerari* ([www.arpnet.it/longo/itinerari.htm](http://www.arpnet.it/longo/itinerari.htm)) e quella dei preti operai veneziani in *Esodo* ([www.esodo.net/](http://www.esodo.net/)). A livello nazionale l’organo di collegamento dei preti operai è rappresentato dalla rivista *Preti operai* ([www.pretioperai.it/](http://www.pretioperai.it/)).

classe operaia dopo gli anni Settanta, ma anche alla volontà della Chiesa di dimenticare questa scomoda parentesi.

Non si trova traccia in questo quadro di un ulteriore motivo che, a mio avviso, ha causato l'estinguersi dei preti operai: l'eterogeneità delle persone che hanno fatto parte del movimento, il loro voler essere diversi ad ogni costo, anche fra di loro, marcando spesso in maniera esclusiva la propria profeticità, di gruppo<sup>114</sup> e personale.

In questo paragrafo i preti operai veneziani, con le loro peculiari caratteristiche<sup>115</sup>, ci porteranno ad approfondire alcune dinamiche innescate dall'ingresso della tematica operaistica e sindacale nella vita della Chiesa. Credo tuttavia che essi non vadano considerati come a sè stanti, ma, come ho cercato di dimostrare anche parlando della pastorale del mondo del lavoro del triveneto, vadano inseriti in un discorso più ampio. Nella chiesa veneziana, infatti, non furono solo i preti operai a non trovare ascolto; le comunità parrocchiali e il presbiterio, prima ancora e a mio avviso più del patriarca, si mostrarono disinteressate ai problemi del mondo del lavoro ed emarginarono chi se ne occupava. C'era una minoranza di laici cattolici, un certo cattolicesimo impegnato, che si occupò di questi problemi: questa minoranza, che gravitava spesso nell'orbita del dissenso e della contestazione (dalle comunità di base alle ACLI ai *Cristiani per il Socialismo*) si trovò a combattere contro le stesse resistenze che affrontarono i preti operai: non si può dunque affrontare il problema dei preti operai a prescindere dai laici o dal progetto di pastorale del lavoro portato avanti da molti altri attori ecclesiali e non. Cercherò quindi di dare una visione d'insieme, nonostante molti temi trattati, dalle ACLI alle attività laicali, saranno centrali nel prossimo capitolo.

Ho già dimostrato come il tentativo di Luciani e dei suoi collaboratori del Segretariato per la pastorale del mondo del lavoro fu di trovare una "via di mezzo" fra la vecchia assistenza agli operai data dall'Onarmo, e le proposte per lui troppo avanzate dei preti operai. Luciani, come evidenzia Galavotti<sup>116</sup>, si presenta come un vescovo che non svicola mai quando si tratta di entrare nel merito delle questioni scottanti che agitavano la Chiesa e la società italiana. Non esitò dunque negli scritti,

---

<sup>114</sup> "Ci fu proposto un accordo organico con la CEI, e praticamente fu rifiutato. Quindi c'era questo problema. Forse è stato anche un nostro limite. La purezza di una posizione non doveva essere intaccata da un conglobamento dentro un organigramma istituzionale. Ci pareva che potesse essere molto profetica questa scelta solo se restava una scelta "che pungeva", non tanto che era integrata. Qualora fosse stata integrata, avrebbe perso tutta la portata profetica. Questo era anche il nostro documento di morte, chiaramente, perché finita la nostra esperienza non c'è stata continuità. Però, d'altra parte, a quel ruolo ci sentivamo chiamati". Cfr. Manzi in *Appendice* p. 168.

<sup>115</sup> Ciò che caratterizzava la visione dei preti operai lombardi era l'idea della *condivisione* (vivere come gli operai, nei loro quartieri, nei loro dormitori, lavorare come loro); i preti torinesi erano invece uniti dall'idea della *promozione* della classe operaia, dell'aiutarla ad evolversi, a lottare per ottenere dei diritti (e per questo entrarono anche nei meccanismi della leadership sindacale); i preti veneti si caratterizzavano invece per l'obiettivo di *formazione* della classe laicale (non creare strutture alternative allo Stato, ma formare laici che dentro la società contribuiscano a migliorarla e a portare in essa la parola; c'era l'idea della *condivisione*, che si fece *promozione* quando fu necessario). Veneti e lombardi furono i più avversi al dialogo con la CEI che non partisse da una posizione paritaria rispetto agli altri gruppi di preti operai. Cfr. Sambruna 2003, 2009, 2014; Faè 2009.

<sup>116</sup> E. Galavotti, *Albino Luciani e la Conferenza Episcopale Italiana*, in G. Vian 2010 (*op. cit.*), p. 195.



sempre sulla scia della *Populorum Progressio* – uno dei documenti magisteriali che cita di più -, ad affrontare tematiche legate al mondo del lavoro e alle disuguaglianze sociali, mostrando un'inusuale attenzione per la tematica<sup>117</sup> e una sensibilità moderna verso la questione della redistribuzione delle risorse a livello globale<sup>118</sup>. Dal punto di vista pastorale, vedremo come visitò fabbriche, si interessò della contrattazione sindacale, si fece vicino ai problemi degli operai.

Tuttavia, pur riconoscendo il bisogno di giustizia della società, i meriti del movimento sindacale nel riconoscimento dei diritti degli operai, la poca credibilità di una Chiesa schierata troppo a favore del capitalismo e dei ceti dirigenti, Luciani non poteva accettare l'idea di un ministero, e di un laicato, che tende a porsi come obiettivo primo la promozione umana anziché l'evangelizzazione<sup>119</sup> (anche per questo motivo entrò in polemica con la teologia della liberazione e, a mio avviso, non partecipò al convegno su *Evangelizzazione e promozione umana* del 1976<sup>120</sup>). Da qui, oltre che da un diverso concetto di disciplina ecclesiastica e dal timore delle ricadute ideologico-politiche di un approccio escatologico presenziale, le rotture profonde con i preti operai e con i gruppi contestatori.

Innanzitutto, va evidenziato che Luciani manifestò una sensibilità per i problemi del mondo del lavoro già a Vittorio Veneto<sup>121</sup>. Tuttavia, la realtà industriale e produttiva delle grandi imprese che incontrò a Venezia era molto diversa da quella cenedese, composta da piccole aziende di carattere familiare<sup>122</sup>. La realtà veneziana, soprattutto negli anni '70, fu investita inoltre da profondi

---

<sup>117</sup> Spackman parla di “un unusual statement from a senior member of the Italian hierarchy” perché Luciani criticò non solo la politica, che non faceva a sufficienza per gli operai, ma si mostrò anche consapevole degli errori di una Chiesa che si era spesso schierata più con la dirigenza che con i lavoratori (cfr. Spackman 2008 p. 75).

<sup>118</sup> Lo ha già dimostrato G. Vian in Vian 2010b, pp. 59-79. Cfr. ad esempio *Omelia di Capodanno 1974, La pace dipende anche da te*, RDPV, LIX (1974), pp. 42-46. Le considerazioni economiche di tipo “globale” nascevano certamente da considerazioni legate alla crisi economica del '73, ma mi sembra che una sensibilità in questo senso si possa riscontrare anche prima.

<sup>119</sup> Nello stesso pontificato di Paolo VI è possibile trovare questo tipo di oscillazioni: ad esempio, nel 1967 la *Populorum progressio* denunciava i gravi aspetti del colonialismo e del neocolonialismo nei paesi del terzo mondo, mentre l'anno dopo in Colombia il papa abbassava i toni della denuncia dei problemi sociali denunciando invece le tendenze alla violenza e alla rivoluzione che si manifestavano anche in nome del cristianesimo.

<sup>120</sup> E' la tesi anche di Roncalli 2012.

<sup>121</sup> Sull'interesse di Luciani vescovo di Vittorio Veneto per i temi economici-sociali e sulla sua pastorale attenta ai problemi del lavoro e a favore delle fasce più deboli della popolazione, cfr. Donazzon 2009, che evidenzia come limite di questa pastorale la presa di posizione a sfavore dei processi unitari (“Da un lato sostenne attivamente le rivendicazioni economiche e sociali dei lavoratori, dall'altro si pose con prudenza nei confronti delle spinte unitarie che provenivano dalle organizzazioni di altra matrice, convinto che queste si dovessero tenere separate al fine che fossero salvaguardate le rispettive origini”, p. 32). Evidenzia inoltre come nell'estate del 1969 alcuni chierici cenedesi, con l'approvazione – anche se non entusiastica – di Luciani, fecero un'esperienza significativa di alcuni mesi alla Zoppas; e come Luciani ebbe un rapporto di amicizia sincera con Pietro Dal Vecchi, direttore della Camera del Lavoro di Vittorio, nonché dirigente del PCI e della CGIL (Donazzon 2009 p. 92). Secondo Cattabiani, dopo l'esperienza di Vittorio Veneto il contatto con gli operai divenne “uno dei punti capitali del suo ministero episcopale” (Cattabiani 1979, p. 19). Per l'analisi che Luciani fa a Vittorio Veneto sul passaggio del Nord-est da un'economia rurale a un'economia industriale, sull'evoluzione economica e sociale della campagna veneta, si veda BVV giugno 1959. Si vedano anche gli incontri coi laureati sull'enciclica *Mater et Magistra* (OO. II, pp. 396-432, gennaio-febbraio 1962).

<sup>122</sup> Secondo Pietragnoli, che dimostra come Luciani attuando la pastorale dell'avvenimento sia sempre intervenuto nelle crisi che scuotevano le fabbriche di Mestre e Porto Marghera, insieme all'intensità di partecipazione va valutata in Luciani anche la difficoltà a capire la complessità del mondo industriale veneziano: “A questa intensità di

processi di ristrutturazione e di conseguenza dallo smantellamento di fabbriche e posti di lavoro: l'arrivo di Luciani a Venezia coincise dunque storicamente con la pesante crisi di Porto Marghera<sup>123</sup>.

In quegli anni le ragioni sociali di Italsider, Breda, Amni, Montefibre, Montedison (e imprese collegate), Vetrococo, evocavano una realtà fatta di migliaia e migliaia di lavoratori in cassa integrazione con destinazione finale il licenziamento. Il patriarca Luciani si attivò tempestivamente; fatti i debiti approfondimenti e ascoltate le persone a lui più vicine, iniziò gradualmente a prendere posizione fino alla discesa in campo concretizzandosi nella partecipazione diretta a incontri promossi dal sindacato e dai lavoratori coinvolti, incontrando talvolta opposizioni politiche e ideologiche da parte di gruppi di operai. A prescindere da questi episodi, gli anni di patriarcato lo videro impegnato sia sul fronte istituzionale sia nei rapporti col sindacato e con il mondo imprenditoriale<sup>124</sup>.

Il patriarca, oltre ad appoggiare la proposta articolata elaborata dalla pastorale del lavoro diocesana e del Triveneto<sup>125</sup>, celebrò messe nelle fabbriche, partecipò a incontri con industriali e sindacalisti,

---

partecipazione del patriarca ai problemi del mondo del lavoro, non sembra corrispondere una adeguata lettura e conoscenza di una realtà molto più articolata e complessa di quella cui egli si riferiva. Nel ricordato documento dell'agosto 1970, Luciani parla di operai ma non parla di sindacati, e si riferisce a un «padrone cristiano»: sono termini di un mondo proto-industriale o addirittura pre-industriale, certamente inadeguati al mondo produttivo delle multinazionali e alla Marghera delle Partecipazioni statali. Vescovo di Vittorio Veneto dalla fine degli anni Cinquanta, Luciani era rimasto molto legato a quella realtà, «dove tutto era più semplice, tutto meno complicato», per la quale non nascose rimpianto, e alla quale gli era spontaneo riandare, mentre a Venezia faceva proprio fatica a mettere a fuoco problemi che sfuggivano ai parametri della propria formazione e della propria esperienza» (Pietragnoli 2012 p. 390).

<sup>123</sup> Nel 1971 a Porto Marghera lavoravano circa 40.000 persone, in 239 aziende di cui 151 si occupavano del ramo industriale; di queste 151, solo 39 avevano più di 100 dipendenti. 26 aziende appartenevano a grossi gruppi finanziari quali Montedison, Sava, Eni, Iri che insieme occupavano il 55% degli addetti, e avevano poi sedi direzionali ed amministrative fuori regione. Un 20% di lavoratori era poi impiegato nelle piccole e medie aziende, e il 25% in ditte di appalto e sub appalto che ruotavano attorno alle grandi imprese. Molte di queste imprese satellite era costituita per iniziativa e interesse di persone che avevano a loro volta un rapporto di impiego, a livello di dirigenza, nelle grosse aziende: queste imprese erano quindi, «riserva permanente di manodopera» che lavorava a tempo determinato (per alcuni mesi) in condizioni di insicurezza per quanto riguarda il posto di lavoro e in condizioni di lavoro (cioè ore straordinarie, ritmi e rischi) «spesso di sfruttamento». Queste imprese «satellite» riguardavano 8.000-10.000 persone, quasi tutti operai. Era in questo gruppo di lavoratori che si registravano gli infortuni sul lavoro più numerosi e gravi. Oltre agli infortuni e alle malattie professionali (silicosi, asbestosi ecc.) la lavorazione a ciclo continuo causava anche squilibri psico-fisici. I settori lavorativi chimico e metallurgico erano i settori trainanti, seguiti da settore meccanico ed edile e poi dalla lavorazione di ceramiche, vetro, materiale refrattario, petrolio. L'83% dei lavoratori apparteneva alla categoria degli operai, il 15% a quella degli impiegati, lo 0,8% a quella dei dirigenti. Impiegati e dirigenti risiedevano soprattutto nel centro storico di Venezia e a Mestre; il 50% dei lavoratori invece proveniva da fuori comune e l'8% da fuori provincia: questo pendolarismo pesava ulteriormente sulla giornata lavorativa, visto che alle otto ore di lavoro e agli eventuali straordinari andavano aggiunte 1-2 ore di viaggio giornaliero e magari il lavoro nei campi, a casa, durante i giorni di riposo. Cfr. Proposta per una pastorale del lavoro nella diocesi di Venezia, archivio personale Luigi Stecca.

<sup>124</sup> Donazzon 2009 p. 43.

<sup>125</sup> Lo testimonia anche il segretario Senigaglia: «Un altro aspetto vivo della sua personalità è stata l'attenzione verso il mondo del lavoro. Anche con un certo dramma personale perché è un uomo che lavora senza volerlo far apparire, che non ama farsi eco delle sue azioni. Aveva contatti personali con i datori del lavoro, con i sindacati, proprio per cercare di mediare situazioni drammatiche. [...] aveva fatto una scelta precisa per il mondo del lavoro già nel 1971, quando volle che ci fosse un suo delegato personale per la pastorale del mondo del lavoro. E con questa commissione è stato a

con le associazioni dei lavoratori<sup>126</sup>, lanciò appelli alla trattativa e inviti alla solidarietà, si mostrò per primo partecipe e solidale con i problemi dei lavoratori<sup>127</sup>.

Forse è possibile tracciare una linea di continuità fra le posizioni di Roncalli, Urbani<sup>128</sup> e Luciani rispetto alla questione sociale. Tonizzi descrive una linea di fondo comune fra Roncalli e Luciani, basata sul carattere pastorale dei due episcopati e sulla fedeltà alla Tradizione della Chiesa; individua una differenza di toni, per quanto riguarda la condanna dell'errore, dovuta al cambiamento dei tempi: le simpatie di molti cattolici impegnati per il socialismo e per il marxismo erano molto più diffuse infatti negli anni Settanta che ai tempi di Roncalli<sup>129</sup>, e richiedevano dunque un intervento più duro da parte di Luciani poiché sembravano mettere in pericolo l'unità della Chiesa.

Su questo campo Luciani spesse volte dette l'impressione di tralasciare quella prudenza e quella diplomazia curiale che probabilmente gli sarebbero servite per evitare problemi e coinvolgimenti. Forse sarebbe stato più comodo tacere o far finta di non vedere. Luciani invece assunse un atteggiamento deciso, per certi aspetti sorprendente, sensibile alle problematiche degli operai, ai loro interessi e alle loro famiglie. Non solo per solidarietà "istintiva"; anche per un preciso orientamento ideale<sup>130</sup>.

Gli episodi che si potrebbero ricordare sono molti e mostrano il "sorprendente" interesse di Luciani per la questione sociale, così come le sue improvvise rigidità quando sentisse minacciato il

---

contatto continuo, non soltanto per farsi voce in certi momenti, ma per far sentire presente un messaggio cristiano in questo ambiente (C.R., *Sette anni con lui*, in «Famiglia Cristiana», 10 settembre 1978, anno XLVIII, n. 36, pp. 14-15).

<sup>126</sup> Solo a titolo esemplificativo, il diario del patriarca di aprile-maggio 1974 (RDPV, LIX (1974), pp. 288-290) dice che "il 10 celebra alle maestranze del Feltrificio Veneto a Marghera", "il 18 ai bacini navali celebra e parla alle maestranze", "il 5 maggio parla a un convegno triveneto delle colf". Altro esempio: il 10 gennaio 1977 mons. Biagio Notarangelo, consigliere ecclesiastico della Coldiretti, scrisse a Luciani da Roma ricordando fra le altre cose il "devoto incontro dello scorso luglio nella cappella del Suo Patriarcato. Un incontro tanto consolante e tonificante per tutti i sacerdoti partecipanti". Cfr. ASCET busta 1976(2), 1977(1).

<sup>127</sup> Pietragnoli ricorda un episodio secondo il quale Luciani venne bloccato sul cavalcavia di Marghera per uno sciopero degli operai della Breda, a metà anni Settanta, mentre si dirigeva a Padova alla Conferenza della CET: riconosciuto, i lavoratori gli fecero cenno di proseguire, ma lui rimase a parlare con loro, dicendo che i vescovi potevano aspettare e avrebbero capito (Pietragnoli 2012 p. 390; cfr. anche G.G. Vecchi, *Da Roncalli a Luciani a Marghera. I patriarchi nelle fabbriche occupate* «Corriere della Sera» 8 giugno 2009 p. 28). Nel 1977 il patriarca partecipò con un contributo personale di mezzo milione di lire alla colletta che il parroco di San Pietro di Murano, don Giuseppe Beorchia, aveva avviato nell'isola a favore delle famiglie di 94 operai a rischio licenziamento (Pietragnoli 2012 p. 389; O.O. vol VIII p. 246).

<sup>128</sup> Urbani negli anni Trenta era stato cappellano del lavoro a Venezia. Questa sensibilità riaffiorò, oltre che nell'episcopato, anche nel suo intervento in aula conciliare del 5 ottobre 1965 sulla vita economico-sociale: auspicò che vescovi, sacerdoti e fedeli avessero maggior interesse ai problemi del mondo operaio, preparando sacerdoti e laici allo scopo e che si tutelasse la moralità nei luoghi di lavoro, del quale si dovevano promuovere valori naturali e soprannaturali (cfr. *Acta synodalia*, IV/III, 411 s.; Niero 1988).

<sup>129</sup> "Attento all'ambiente sociale denso di precarietà e incertezza dell'area industriale di Venezia, alla questione di Porto Marghera, ai problemi delle vetrerie muranesi, si trova di fronte a crisi economica, licenziamenti, cassa integrazione; e di conseguenza a proteste del mondo operaio che sfociavano in scioperi e atti di violenza dettati dall'esasperazione. Questo clima era impensabile all'epoca di Roncalli" (Tonizzi 2012 p. 93).

<sup>130</sup> Tonizzi 2012 p. 93.

principio dell'autorità oppure, attraverso il pericolo comunista, la fede e l'unità della Chiesa. Mostrano anche il suo continuo tentativo, se non di mediare, di osservare i problemi da vari punti di vista, quindi di rispettare la complessità delle questioni senza ideologizzarle ed estremizzarle.

Mentre di Montini arcivescovo di Milano si poteva dire sorridendo che fu “Il vescovo dei lavoratori, l'arcivescovo degli industriali<sup>131</sup>”, per sottolineare come egli riuscisse a modulare i propri interventi in base al destinatario che aveva di fronte, gli scritti di Luciani sulla questione sociale sembrano invece essere sempre univoci e rivolgersi contemporaneamente ad entrambe le categorie, cercando di porsi come voce mediana ed equilibrata; in questo senso, porgevano dunque sempre il fianco alle critiche politiche che provenivano sia da destra che da sinistra (ma avendo la sinistra una maggior attitudine alla libera espressione della critica rispetto alla destra, furono più frequenti le prese di posizione contro Luciani da parte degli ambienti della sinistra, soprattutto cattolica).

Nel 1970 una sedicente “assemblea di giovani cattolici” scrisse a papa Paolo VI “manifestando sofferenza di fronte alla situazione assurda e antievangelica” degli operai di una fabbrica “che da mesi lottano per i loro diritti”. Aggiunsero che come giovani cattolici provavano una sofferenza maggiore per il fatto che nell'ambiente si accusava con insistenza il Vaticano di essere indirettamente o direttamente responsabile della resistenza opposta dagli imprenditori agli operai in quanto detentrici di una certa aliquota delle azioni dell'impresa. La Santa Sede chiese un parere al Patriarca, il quale rispose il 23 maggio 1970 spiegando che lo sciopero si era concluso il 10 febbraio “in modo abbastanza soddisfacente per i lavoratori”. Aggiungeva che la situazione aveva molto preoccupato le famiglie della zona che si erano sparse “le voci più incontrollate”. Da questa situazione era nata “la lettera *ab irato* di alcuni giovani della zona” dei quali però il patriarca prese le difese aggiungendo:

consta che i firmatari sono giovani buoni, che – pur esagerando nelle espressioni e nel modo – hanno agito con retta intenzione.

Luciani poi comunicava di aver fatto pervenire alcune osservazioni ai giovani e di avere l'impressione che alcuni si fossero lasciati persuadere<sup>132</sup>.

Questione più complessa fu quella che lo vide impegnato pochi mesi dopo. Dopo scioperi degli operai a Marghera e Mestre si erano verificati disordini impreveduti: strade bloccate, un vagone ferroviario ed alcune auto incendiate, scontri tra dimostranti e forze dell'ordine con feriti da entrambe le parti. Luciani si sbilanciò pubblicamente il 19 agosto 1970 richiamandosi alla

---

<sup>131</sup> Potestà 1988 pp. 112-113.

<sup>132</sup> Cfr. Bernardi 2012 p. 375.

“pastorale dell’avvenimento” insegnata dal Concilio<sup>133</sup>: disse che gli operai avevano ragione nel chiedere di essere trattati da persone umane e da fratelli, e sottolineò la liceità dello sciopero, dopo che sono risultati vani tutti gli altri tentativi, “in forme, metodi e tempi ragionevoli, senza pregiudizio del bene comune”. Parlò anche della dirigenza, dei “padroni cristiani”:

la religiosità di un padrone è zoppicante, se si limita alle pratiche del culto, ai doveri familiari, alla carità materiale; è completa, se si estende al campo economico, adempiendo anche i doveri della giustizia sociale.

Sui disordini cercò di essere maggiormente cauto, perché la stampa ne aveva dato versioni contrastanti: avevano commesso azioni che Luciani definiva con chiarezza illegali, ma attenuate dal non essersi sentiti ascoltati e rispettati nei loro diritti<sup>134</sup>. Ciò che il patriarca non poteva però accettare era che si giustificassero i disordini e la violenza in nome della religione e del Vangelo, “àuspici alcuni intellettuali cattolici laici” che lui chiamava “teologi della violenza”:

Cristo non ha predicato la violenza, ma la mitezza, la pace ed ha obbedito sperimentando drammaticamente in sé la pena dell’obbedire. [...] Avere fame e sete di giustizia sociale e di riforme energiche in meglio è evangelico; aver fame e sete di spaccature, incendi, spari e sangue – sia pure per arrivare al meglio – non è evangelico. A meno che non si tratti, in casi gravi, di violenze poco più che dimostrative<sup>135</sup>.

La conclusione suona forse un po’ paternalistica: condannando la “teologia della violenza” perché antievangelica, aggiunse che

---

<sup>133</sup> “Se un fatto colpisce l’opinione pubblica, [i vescovi dovranno aiutare] parlando o scrivendo, la gente a giudicare cristianamente quel fatto ed a trarne norma di retto agire” (Lettera alla diocesi *Gli operai, i disordini e i “teologi”*, O.O. vol. V, p. 56).

<sup>134</sup> “Penso che, se i loro diritti venissero sempre rispettati, parecchi (non dico tutti) operai adempirebbero meglio il loro dovere di lavorare con leale coscienziosità, si affezionerebbero di più agli interessi dell’impresa e non sarebbero tentati di trascendere ad azioni illegali che, nel caldo delle dimostrazioni, essi commettono e che, più tardi, nella calma della riflessione, magari spesso disapprovano. Ho scritto «azioni illegali»: i blocchi stradali, gli incendi, i disagi creati a terzi non cessano infatti di essere illegali, anche se lo stato d’animo per le presunte o vere ingiustizie subite costituisce attenuante per chi li produce”, *Ibidem*.

<sup>135</sup> Pochi mesi dopo Paolo VI, in una *Deplorazione per le violenze che turbano il mondo* (Udienza generale del 21 ottobre 1970, RDPV novembre-dicembre 1970, p. 493), esprimeva lo stesso concetto: “Diciamo della violenza, del terrorismo, impiegati come mezzi normali per rovesciare l’ordine stabilito, quando questo non rivesta esso stesso la forma aperta, violenta e ingiusta di un’oppressione insopportabile e per altre vie non riformabile. Anche questa mentalità e questi metodi sono da deplorarsi. Essi producono danno ingiusti e provocano sentimenti e metodi deleteri della vita comunitaria, e sfociano logicamente nella diminuzione o nella perdita della libertà e dell’amore sociale. La teologia, così detta, della rivoluzione non è conforme allo spirito del Vangelo. Voler ravvisare in Cristo, riformatore e rinnovatore della coscienza umana, un sovversivo radicale delle istituzioni temporali e giuridiche, non è interpretazione esatta dei testi biblici, né della storia della Chiesa e dei Santi. Lo spirito del Concilio mette il cristiano a confronto col mondo in termini del tutto diversi [...]”

Si tratta di figlioli, che hanno anche buone intenzioni. La teologia, però, non li ha illuminati, ma bensì abbagliati, storditi e confusi. E rischiano di portar tanta confusione anche agli altri<sup>136</sup>.

Certamente Luciani non si aspettava la reazione sdegnata che ne seguì da parte di un “folto gruppo di laici” fra i quali si riconoscono giovani fucini ed ex-fucini veneziani, coppie che avevano fatto parte della comunità studentesca di S. Trovaso, studenti cattolici mestrini, e cattolici fortemente impegnati negli anni Settanta nella vita politica e sindacale (ACLI e CISL) mestrina e veneziana, anche in movimenti di estrema sinistra poi vicini al terrorismo. Questo gruppo scrisse una *Lettera aperta ad Albino Luciani* su «Sette Giorni in Italia e nel mondo<sup>137</sup>» e i vescovi del triveneto certamente lessero la lettera, la commentarono e identificarono gli autori, dal momento che l’archivio della CET ne conserva una copia sulla quale, fra gli 87 nomi dei firmatari, alcuni sono sottolineati. Gli scriventi si definivano “laici cattolici” che vogliono stimolare e sviluppare un dialogo e un approfondimento dopo aver letto “con stupore, tristezza e indignazione” la presa di posizione di Luciani sui recenti fatti di Marghera<sup>138</sup>. Accusavano Luciani di non aver avuto una precisa conoscenza dei fatti e di non aver fatto un’analisi della situazione sociale in cui si erano svolti, e quindi di “contrabbandare scelte ideologiche e politiche del tutto opinabili per scelte religiose e teologiche”.

Per quanto riguarda ciò che Luciani aveva detto sugli operai, l’accusa era di essersi rifatto “non ad una visione religiosa, ma ad una impostazione politica opinabile” e dagli scriventi non condivisa<sup>139</sup>. Gli contestavano infatti, nella sua richiesta al “padrone cristiano” di mettere gli operai a parte del proprio benessere, di avere una “impostazione politica” che accettava il sistema di sfruttamento e subordinazione e non poneva in discussione gli attuali rapporti di produzione, di classe e di potere, affrontando “solo il problema in forma moralistica e paternalistica”. Anche il giudizio del patriarca sulle forme di lotta (lo sciopero come “rimedio ultimo” e “in modi ragionevoli”) era tacciato di politicizzazione, perché basato su generalizzazioni teoriche e non sulla situazione concreta. Inoltre contestavano il fatto che un padre come dovrebbe essere il patriarca non prendesse posizione sulle

---

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> *Lettera aperta ad Albino Luciani, patriarca di Venezia*, «Sette giorni in Italia e nel mondo», 30 agosto 1970, n. 168.

<sup>138</sup> Pubblicata su «Il Gazzettino» del 19 agosto 1970.

<sup>139</sup> Il benessere dei padroni secondo il gruppo di laici era frutto infatti essenzialmente (e non “anche”, come aveva scritto Luciani) dei sacrifici dei lavoratori e in particolare degli operai ed era costruito sullo sfruttamento, sull’alienazione e sulla subordinazione sul piano economico, sociale, culturale e politico. Non si poteva quindi più affermare, come aveva fatto invece il patriarca, che i credenti sono tutti “imbarcati sulla stessa barca”, ma era necessario ammettere che c’erano oggettivamente interessi e prospettive radicalmente contrapposti tra i lavoratori ed i padroni, “tra chi ha fatto una opzione morale e politica per lo sviluppo integrale dell’uomo e coloro che difendono l’attuale sistema sociale capitalistico”. Luciani aveva auspicato che alcuni operai si affezionassero agli interessi dell’impresa; gli autori della lettera contestavano quest’idea, dicendo che gli operai non avrebbero mai potuto aderire ad una logica sulla quale si basava il loro sfruttamento. E inoltre contestavano il fatto che Luciani avesse in qualche modo diviso gli operai in “buoni” (quelli che stavano con l’impresa) e “cattivi” (quelli contrari). E che nella sua ottica la difesa del “bene comune” coincida in realtà con “la difesa degli interessi dei padroni e con il mantenimento dell’attuale sistema”.

“terribili condizioni di lavoro degli operai di Marghera”: lavoro a temperature di 80° e tra scarichi di gas e fughe di acidi, continui infortuni e “omicidi bianchi”, salari da fame che costringevano agli straordinari, insicurezza del posto di lavoro, autoritarismo e repressione, emarginazione e subordinazione fuori della fabbrica nella vita sociale. Per quanto riguardava i disordini, secondo gli scriventi erano stati provocati dalla polizia che aveva “attaccato a freddo[...] contro semplici assembramenti di operai, in modo bestiale (cariche, bombe, caroselli, caccia all’uomo fin nelle case”. La reazione degli operai si giustificava dunque come “la naturale autodifesa dalla disumana violenza della polizia”, mentre i giornali reazionari e neofascisti, assieme al patriarca, l’avevano ascritta alla volontà degli operai.

Il Suo giudizio è sulla “illegalità” delle azioni commesse dagli operai: questo è moralismo e egualitarismo formale borghese e per di più a senso unico (le cariche, i pestaggi, le bombe e gli spari della polizia sono legali?), che non vuol guardare alla sostanza dei fatti e dei problemi e che si schiera fino in fondo nella difesa degli interessi e nella giustificazione della violenza dei padroni, del loro sistema e dell’apparato statale al loro servizio.

Per quanto riguardava la teologia della violenza, infine, secondo gli scriventi la posizione di Luciani era “aprioristica, assoluta e astorica” poiché nella Bibbia non c’erano solo passi che esortavano alla mitezza e alla pace. E molti teologi avevano ormai iniziato a studiare “la rivoluzione sociale contro le ingiustizie degli uomini e delle istituzioni per la liberazione integrale dell’uomo da ogni oppressione, sfruttamento e alienazione” ed erano giunti a “porre correttamente il problema di quando possa essere giustificabile una azione violenta<sup>140</sup>”. Infine, si contestava al patriarca che, per fare una vera pastorale dell’avvenimento, non avrebbe dovuto esprimere “opinioni personali”, ma prendere informazioni esatte e consultarsi con i laici e gli organismi qualificati per tale tipo di problemi, come il Consiglio Pastorale del Lavoro e le ACLI (che avevano preso secondo gli scriventi una pubblica posizione ben diversa); invece aveva dimostrato come, per l’ennesima volta, la Chiesa come istituzione avesse solo saputo schierarsi “in difesa degli interessi padronali”.

Il lettore di oggi non può che rilevare come, evidentemente, la polarizzazione ideologica e politica rendesse difficile, se non impossibile, qualsiasi forma di dialogo. Tuttavia, va anche rilevato che la lettera degli 87 laici cattolici alzava decisamente i toni dello scontro rispetto a quelli usati da

---

<sup>140</sup> Chiedevano provocatoriamente a Luciani se avrebbe condannato la lotta armata della resistenza italiana ieri e di quella greca, spagnola, portoghese domani, o quella dei popoli sotto la schiavitù del colonialismo, del neocolonialismo, dell’imperialismo, “garantita dalla forza repressiva e violenta della polizia e degli eserciti” Facevano inoltre notare che in Italia tutti i giorni si realizzava una violenza quotidiana dei padroni sui sottoposti, anche se in modi non formalmente violenti.

Luciani nelle sue riflessioni, che possono essere giudicate paternalistiche, ma non sembrano perentorie e politicizzate come le risposte suscitate.

L'anno successivo, il 6 giugno 1971, dopo aver incontrato una rappresentanza degli operai, il patriarca di Venezia intervenne in favore di 270 lavoratori dello stabilimento SAVA che rischiavano il licenziamento<sup>141</sup>. Prese decisamente posizione a favore delle famiglie degli operai, ma evitò anche la semplificazione, fermandosi a riflettere sulla complessità della situazione a livello globale: secondo Luciani, l'azienda avrebbe dovuto farsi carico dei suoi operai e dei loro problemi, ma era impossibilitata a farlo perché la sua vita era legata al funzionamento del mercato. La colpa della crisi non era quindi imputabile all'azienda, ma a un sistema nazionale e internazionale basato sul mercato.

Ora noi chiediamo formalmente: viene prima la SAVA o vengono prima le famiglie? Nel caso che sacrifici si debbano fare, è la SAVA che deve sacrificarsi o sono le famiglie? Con discorso più vasto: viene prima il profitto o la persona umana? La risposta del pastore è stata facile per la prima: Non solo il Patriarca, ma tutta la Chiesa veneziana sente con ansia il pericolo degli incombenti licenziamenti, trepida ed auspica che tutto possa risolversi a favore delle famiglie. Più difficile la risposta alla seconda domanda. Certo, la Chiesa è antropocentrica in materia sociale. E cioè: la persona umana, vista anche nel più piccolo tra i lavoratori, è centro, fine, movente, soggetto dell'attività economica. Nel caso nostro, se ci sono dei sacrifici da fare toccherebbe all'impresa farli; ciò, sempre che lo possa senza compromettere le proprie sorti. Lo può? Qui è il punto. Qui sento fare discorsi diversi. Si dice da una parte: è vero che la sorte delle 270 famiglie è legata in questo momento alla SAVA, ma questa, a sua volta, è legata – nel suo esistere – al funzionamento del mercato nazionale e internazionale. [...] Ora, da un po' di tempo, [...] il prodotto viene accumulandosi in modo preoccupante nei magazzini come gli operai stessi possono constatare. Ci fosse la certezza che questa situazione dura poco, l'impresa potrebbe soprassedere ai licenziamenti, ma chi può dire con certezza quando la crisi finirà? [...] Si dice dall'altra parte: la SAVA negli anni trascorsi, è cresciuta, si è sviluppata ed ha fruttificato bene grazie al concorso dinamico, disciplinato, intelligente dei lavoratori. [...] Si crede di sapere che capitali riservati o facilmente reperibili non manchino per un rischio moderato e prudente. Si rischi dunque! E ci sia tutt'uno – impresa, lavoratori e capitale – anche nei momenti difficili e non solo in quelli facili! Altri elementi, dall'una e dall'altra parte, si inseriscono nel discorso, ma non è mio compito analizzarli: come non è mio compito mediare tra le parti. Mi sia invece consentito manifestare, pastore d'anime qual sono, la mia viva preoccupazione per la sorte delle 270 famiglie. Povero uomo, incompetente in cose di economia, tuttavia io mi chiedo: possibile che, continuando a studiare e trattare, pazientemente

---

<sup>141</sup> RDPV LVI(1971), pp. 433-434, O.O. vol. V, p. 242.



non si possa trovare una soddisfacente soluzione con un po' di buona volontà? Intendo pazienza da ambo le parti”

Secondo il segretario Senigaglia, la mediazione di Luciani riuscì in questo caso a far rinviare la decisione<sup>142</sup>.

L'anno successivo «La Voce di San Marco» registrò una vivace polemica suscitata da Ugo Moratelli, “operaio cristiano” che proponeva di abolire la messa aziendale perché celebrata non da uomini liberi, ma in un “ambiente di sfruttamento e disumanizzazione come quello della fabbrica<sup>143</sup>”. Reagirono alla sua proposta don Armando Berna cappellano degli operai di Porto Marghera, Primo Stocco, presidente del Nucleo Petrochimico Liberacli di Porto Marghera, quattro lavoratori cristiani, uno studente universitario: Luciani non intervenne, ma sicuramente seguì il dibattito sul settimanale diocesano<sup>144</sup>.

L'evidente sensibilità sociale del patriarca, collegata ad alcuni rilievi polemici sull'attività sindacale politicizzata o strumentalizzata, è dimostrata anche dalle omelie di fine anno del 31 dicembre 1971<sup>145</sup> e di inizio anno 1972:

Cerchiamo di imboccare in quest'ultimo compito [la difesa dei posti di lavoro in terraferma] il modo più giusto: preoccuparci specialmente dei meno fortunati; difendere la libertà di sciopero, ma anche la libertà di lavoro<sup>146</sup>.

Molti altri interventi<sup>147</sup> dimostrano in tutto il periodo veneziano<sup>148</sup> la vicinanza alle problematiche e alle sofferenze dei lavoratori, il desiderio di avere un clero più coinvolto e attento alle problematiche sociali, lo sguardo globale alla problematica; le lettere a Dickens e a Guglielmo Marconi<sup>149</sup> possono essere l'emblema di questo approccio lucianeo. In queste lettere Luciani non teme di parlare della povertà, del tema operaio, dell'importanza che il movimento sindacale ha

<sup>142</sup> C.R., *Sette anni con lui*, in «Famiglia Cristiana», 10 settembre 1978, anno XLVIII, n. 36, pp. 14-15.

<sup>143</sup> VSM 30 dicembre 1972.

<sup>144</sup> Cfr. Vian 2007 p. 106; VSM 30 dicembre 1972, 6,13,20 gennaio 1973.

<sup>145</sup> O.O. vol. V, p. 317

<sup>146</sup> RDPV 1972, p. 37.

<sup>147</sup> Solo a titolo esemplificativo, O.O. vol. VI, p. 181 e p. 481; O.O. vol. 7, pp. 18-20; O.O. vol 9, 29 dic. 1974. Il 30 ottobre 1977, nei giorni di occupazione di una fabbrica a Porto Marghera, spiegò che uno dei quattro peccati che gridano vendetta al cospetto di Dio è “opprimere il povero” e oggi opprime il povero “chi sfoggia denari; chi, inviando di nascosto capitali all'estero, li sottrae a un investimento, che potrebbe procurare lavoro in patria...” e invita i sacerdoti a far presenti i doveri di solidarietà (O.O. vol. VIII p. 266).

<sup>148</sup> Non ho trovato la discontinuità che rilevano Valentini e Bacchiani (1978 pp. 24-26), segnalando un primo anno di prese di posizione categoriche e un atteggiamento successivo più pudente e riflessivo.

pp. 24-26 si dice che Luciani il primo anno di permanenza a Venezia prese, di fronte agli scioperi e ai disordini, una posizione netta e categorica, osteggiando l'esperienza dei preti operai e polemizzando con le forme di lotta adottate dai lavoratori. Gli anni successivi invece, secondo gli autori, sarebbe passato ad un atteggiamento più prudente e riflessivo, mediando fra impresa e operai, come nel caso della Sava. Non so se veramente il primo anno Luciani fu così duro.

<sup>149</sup> Cfr. Febbraio 1974, O.O. vol I pp. 229-232; giugno 1974, O.O. vol. I pp. 392-398.

rivestito nella promozione dei lavoratori, della Chiesa che propone una terza via fra capitalismo e marxismo - sistemi economici imperfetti, difettosi, ma entrambi con aspetti positivi -, della necessaria unità per risolvere i problemi sociali; si mostra inoltre consapevole delle ricadute politiche che il tema sociale aveva all'interno della società e della compagine ecclesiale, e del rischio di strumentalizzazione politica e ideologica che correva qualsiasi discorso sull'argomento<sup>150</sup>. Abbiamo già dimostrato come Luciani, cercando una via intermedia fra l'ONARMO e i preti operai, appoggiò la proposta di pastorale del lavoro fatta dalle Commissioni diocesane e trivenete. Va detto però che la Pastorale diocesana (come quella triveneta), sotto la guida di Luciani, pur considerando in parte superata la modalità di presenza attuata fra i lavoratori dai cappellani di fabbrica – sostenuti dal vescovo ausiliare mons. Olivotti - non ne sconfessò mai l'operato, mentre ritirò il proprio appoggio ufficiale alle ACLI e si scontrò con i preti operai. In qualche modo, insomma, Luciani appoggiò l'ONARMO, come aveva fatto prima di lui Roncalli<sup>151</sup>, quando un uomo come Montini aveva giudicato tale esperienza già nel 1958 paternalistica, solo caritatevole, che “non si propone nemmeno l'argomento sociale<sup>152</sup>”. Ci fu quindi il tentativo di attuare una linea pastorale intermedia, che evitasse le estremizzazioni, ma certamente la convivenza si rivelò più facile con chi proponeva un intervento di stampo tradizionale piuttosto che innovativo. Questo dipese senz'altro anche dal modo di porsi dei preti operai, questione che approfondiremo, ma è innegabile che il centrismo di Luciani si sbilanciasse più facilmente verso la tradizione che non verso il cambiamento.

La Commissione diocesana licenziò tuttavia sotto Luciani una proposta organica di pastorale del lavoro che chiedeva ai singoli e alle comunità “di mettersi in gioco e rinnovarsi nella mentalità, cioè convertirsi [...] guardando in faccia all'ambigua, complessa realtà del mondo del lavoro senza prevenzioni<sup>153</sup>”. La proposta, accompagnata da una lettera del patriarca e da una pratica scheda-questionario da usare per il dibattito, venne inviata a tutte le parrocchie: avrebbe dovuto essere discussa in comunità e le risposte avrebbero poi dovuto essere inviate al Consiglio pastorale diocesano. Sarebbero così diventate documento-base per gli operatori pastorali. Nella sua lettera il patriarca sottolineava che nel 1970, incontrando per la prima volta il Consiglio Pastorale Diocesano, aveva chiesto che, primo fra i vari settori della pastorale, fosse messo allo studio quello del mondo del lavoro

---

<sup>150</sup> Pattaro 1984 p. 31 si chiede se davvero “tutto il sociale era inevitabilmente politico” e riflette sulla difficoltà di coordinare insieme liberazione umana e liberazione evangelica, salvezza e processo di promozione dell'uomo, giustizia di Dio e giustizia storica, temi davvero centrali negli anni Settanta.

<sup>151</sup> Niero 1988.

<sup>152</sup> Sportelli 1994 p. 117.

<sup>153</sup> Cfr. RDPV 1972, pp. 699-702.

perché il fenomeno della civiltà industrializzata influenza oggi la società in modo da condizionarla tutta [...] perché i lavoratori soffrono, quando dei cattolici fratelli si rifiutano di riconoscere che il capitalismo ha gravi colpe e con molta leggerezza chiamano «comunista» ogni lavoratore, che si batte con energia per il riconoscimento dei propri diritti.

Luciani lodava poi il lavoro della Commissione per la pastorale del mondo del lavoro, nata dal Consiglio Pastorale, e raccomandava che sacerdoti e laici si impegnassero in questo “esame-dibattito” affinché il testo della proposta, migliorato dalle indicazioni delle comunità, potesse diventare utile per aiutare tutto il mondo del lavoro. La proposta, in pratica, voleva rendere la pastorale del lavoro impegno di tutti e non solo degli specialisti, e ogni comunità avrebbe avuto tempo fino al 31 gennaio 1973 per mandare all’Ufficio pastorale in Curia le riflessioni nate dalla proposta o dal questionario allegato ad essa.

Il Consiglio pastorale diocesano aggiunse le proprie riflessioni riguardo alla proposta, per evidenziare l’importanza che essa rivestiva<sup>154</sup>: l’attenzione pastorale al mondo del lavoro era stata assunta dalla Diocesi come “priorità pastorale indicativa non coercitiva” ed era diventata con la proposta, senza riserve, un preciso orientamento espresso dal Consiglio Pastorale e ribadito dal Patriarca. La commissione sottolineava che il programma non andava attuato in ogni singola parrocchia nella sua interezza: doveva servire solo da stimolo per sollecitare un cambio di mentalità ed esperienze pastorali nuove di fronte alla civiltà industriale. Il Consiglio inoltre proponeva alle parrocchie di formare gruppi di lavoratori, per la loro evangelizzazione e formazione; e di tentare anche la costituzione di gruppi misti, “tipo piccole comunità di base” formate da famiglie di diversi gruppi sociali. Questo avrebbe forse potuto mettere in crisi la parrocchia e le avrebbe sicuramente chiesto di cambiare nelle attività quotidiane tradizionali come omelie, catechismo ecc. Il Consiglio nel suo appello ricordava che la proposta teneva conto di tutte le forze già operanti, quali i gruppi della san Vincenzo nelle fabbriche, dei cappellani del lavoro, dei preti operai, e invitava a lasciarsi interrogare da essi e esprimere liberamente le proprie riflessioni:

Certamente aprono problemi per loro e per la comunità. Vanno affrontati i problemi aperti sul piano dottrinale, sull’esercizio del ministero e sui rapporti con la Chiesa locale (da parte degli organismi consultivi: Consiglio Pastorale e Presbiterale).

Per i chierici del seminario la proposta prevedeva un “corso illustrativo sulla condizione operaia e sul magistero ecclesiastico in campo sociale”, mentre caldeggiava la frequentazione dell’Istituto di

---

<sup>154</sup> *Consiglio pastorale diocesano, programma operativo per una pastorale nel mondo del lavoro*, RDPV, LVIII (1973), pp. 625-627.

Pastorale del Lavoro di Verona da parte dei religiosi e delle religiose<sup>155</sup>. Il Gruppo Sacerdotale Diocesano, oltre a coordinare i vari settori e l'attuazione della proposta, si sarebbe occupato – come già faceva – di assistere i movimenti sociali ACLI<sup>156</sup>, MCL, Coldiretti, UCID e COLF.

La proposta, insomma, era organica e voleva coinvolgere in modo attivo nella pastorale per il mondo del lavoro tutti gli attori ecclesiali, mi sembra senza pregiudizi; denunciava dati alla mano e senza paura<sup>157</sup> i limiti e le conseguenze negative, oltre che positive, dell'industrializzazione e dello sviluppo industriale di Porto Marghera; esortava ad una pastorale del lavoro aperta, che si occupasse anche delle strutture e non solo delle anime, usando termini e espressioni diffusi in ambienti non ecclesiali; giudicava in modo positivo l'esperienza dei preti al lavoro e anche quella dei chierici al lavoro, fatta in gruppo e sotto l'assistenza di un formatore; il metodo scelto inoltre era decisamente collegiale e democratico, come richiedevano i tempi. Tuttavia, poche comunità risposero all'appello e questo grosso lavoro di programmazione si rivelò un fallimento. Poco più di un anno dopo, il 19 settembre 1973, Luciani scrisse alla diocesi che c'erano state comunità nelle quali la proposta era stata presa sul serio, comunità che avevano inviato suggerimenti e osservazioni che non si sarebbero lasciati cadere. In molte comunità però non si era fatto niente e Luciani esortava "con insistenza" a continuare lo studio e l'impegno, o a cominciarlo. Riproponeva dunque la proposta pastorale dell'anno precedente, valorizzata ora dalle indicazioni della CEI che volevano un coordinamento fra le attività dell'Anno Santo e il piano pastorale *Evangelizzazione e Sacramenti*: evangelizzare significava per la CEI, spiegava il patriarca, in primo luogo valorizzare tutti gli aspetti di promozione umana a cui tanto erano sensibili gli uomini del tempo, quali liberazione, giustizia, pace; in secondo luogo, per la CEI la missione evangelizzatrice della chiesa non poteva disinteressarsi dei lavoratori.

Sento dire che, nel passato, nel settore pastorale del lavoro, abbiamo già perso qualche battaglia! Quale responsabilità, se, per pigrizia, per insensibilità, per noncuranza circa le direttive dei pastori della Chiesa, avessimo a perdere nuove battaglie! Non è la sconfitta in sé che brucia, è l'allontanamento e la rovina di anime care e preziosissime, che si trovano spesso in situazione veramente difficile! Nella speranza che, più che al Patriarca venga data consolazione alla

---

<sup>155</sup> Luciani li invitò a partecipare attivamente alla pastorale per il mondo del lavoro anche nel primo incontro di fraternità fra i religiosi del patriarcato, che si tenne a Villa Elena (Casa Cardinal Urbani) nel 1972. Cfr. RDPV 1972, pp. 800-801.

<sup>156</sup> A questo proposito, risulta chiaro il tentativo della proposta di valorizzare le ACLI, di difenderle e di non condannarle.

<sup>157</sup> La proposta toccava anche l'argomento delle "ritornanti, incresciose accuse di operai di Porto Marghera circa la partecipazione di Enti religiosi e del Vaticano a gruppi finanziari e industriali" e richiamava alla necessità di usare delle cose temporali senza che si giungesse mai "ad un punto tale da rendere ambigua la testimonianza evangelica".

Commissione, che ha tanto lavorato ed è disposta a fare ancora a servizio dei lavoratori e di noi, benedico e saluto di gran cuore<sup>158</sup>.

Oltre a questa proposta pastorale poco valorizzata, forse molto teorica, ma certamente aperta alle realizzazioni pratiche che ogni comunità avrebbe potuto mettere in atto, la Commissione per la pastorale del mondo del lavoro prese anche posizioni nette, decise e coraggiose. Il 20 ottobre 1973 la Commissione prese ad esempio la difesa dei lavoratori di Porto Marghera vittime di una tragica catena di intossicazioni, delle loro famiglie e della popolazione, anch'esse messe in pericolo dall'avvelenamento che colpiva non solo dentro la fabbrica ma anche fuori. Rilasciò un comunicato che si intitola *Nel lavoro è l'uomo che è il primo* e che inizia con una citazione del discorso di Paolo VI all'OIL del 10 giugno 1969 ("Mai più il lavoro al di sopra del lavoratore, mai più il lavoro contro il lavoratore, ma sempre il lavoro per il lavoratore, il lavoro a servizio dell'uomo, di ogni uomo e di tutto l'uomo"). Il comunicato è diretto ed esplicito:

L'uomo, la sua vita, la sua salute non si contrattano! La tragica catena di intossicazioni a Porto Marghera ha messo, da tempo, in allarme i lavoratori, le loro famiglie e la popolazione. [...] Non solo dentro, ma anche fuori della fabbrica l'avvelenamento colpisce insidiando specialmente i più indifesi, vecchi e bambini. Questa grave situazione obbliga tutti a trovare una tempestiva e adeguata soluzione. **Noi come comunità cristiana** non possiamo disinteressarci. Ignorare e tacere quanto è avvenuto e avviene sarebbe colpa! [...] Ciò che deve starci a cuore, è la difesa dell'uomo, difesa che non tollera schieramenti su diverse frontiere ed è al di sopra di ogni ideologia. E tutto l'uomo va difeso: salute e occupazione, perché sono inseparabili la vita e i mezzi per mantenerla. Il nostro appello, perciò, ai partiti politici, ai sindacati, ai datori di lavoro, agli enti locali, ai poteri pubblici e alla magistratura, è questo: **difendete l'uomo!**<sup>159</sup>.

La Commissione dunque, sempre attenta a non abbracciare ideologie politiche, si schierò in maniera decisa dalla parte dei lavoratori e la documentazione che abbiamo suggerisce la piena fiducia del patriarca negli uomini che la guidavano, come don Odino Spolaor e don Luigi Stecca, che Luciani volle insignito del titolo di "monsignore" proprio in riconoscimento dell'opera svolta per la pastorale del mondo del lavoro<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> RDPV, LVIII (1973), pp. 542-543.

<sup>159</sup> RDPV, LVIII (1973), pp. 631-632.

<sup>160</sup> Il titolo fu in particolare un ringraziamento dopo l'incontro che la Commissione regionale guidata da Stecca ebbe con i preti operai a Bassano del Grappa nel 1976, di cui abbiamo già parlato. Cfr. intervista a Stecca in *Appendice* p. 252.

### IV.3.1 I preti operai

Come rimasero esterne alla riflessione ecclesiale veneziana le questioni sollevate dalla pastorale del lavoro, ancora di più furono irrilevanti quelle poste dai preti operai che oltretutto, come ha fatto notare Germano Pattaro, a partire dal fondamento teologico che il vangelo non conosce preclusioni dottrinali rimisero in gioco questioni – quali le “scelte di campo” e le “scelte a sinistra” – che i gruppi giovanili della DC e della FUCI avevano affrontato fin dalla metà degli anni Cinquanta. Il clero in cura d’anime ritenne marginale e ininfluyente, quando non anche pericolosa, l’esperienza dei preti operai, che venne considerata non una scelta pastorale che riguardava tutta la diocesi, ma solo una possibilità data ad alcuni sacerdoti, con un conseguente ed evidente “divario di passione tra le parti”. In quanto alla passione dei preti operai nel campo della pastorale del lavoro, a fronte del disimpegno dei parroci, Pattaro aggiunge che l’atteggiamento dei preti operai, che pretendevano “un diritto di esperienza sostenuto in maniera radicale, massimalizzante e, quindi, alternativa”, rese i rapporti ancora più complessi<sup>161</sup>. La lettura mi pare corretta e evidenzia dinamiche che si riproposero anche a livello nazionale<sup>162</sup>.

Anche Luciani tuttavia ebbe, come vedremo, le sue pesanti responsabilità nel mancato dialogo con i preti operai. Soffrì a tal punto la rottura con questa componente ecclesiale da lamentare spesso la sua “tribolazione” anche in sede nazionale<sup>163</sup>.

Dopo che il 3 luglio 1959 il Santo Uffizio aveva ordinato ai preti operai francesi di cessare la loro attività, il Concilio Vaticano II aveva riaperto la questione con la *Presbyterorum ordinis*, che riconosceva la compatibilità fra ministero sacerdotale e lo svolgimento di un lavoro manuale<sup>164</sup>. Paolo VI con la lettera apostolica *Octogesima adveniens* nel 1971 aveva affermato il proposito della Chiesa di voler avvicinare il mondo operaio anche mandando in missione apostolica tra i lavoratori dei preti che condividevano integralmente la condizione operaia<sup>165</sup>.

---

<sup>161</sup> Pattaro 1984 pp. 25-30.

<sup>162</sup> E di cui l’episodio dell’accoglienza di mons. Pagani al convegno nazionale di Serramazzoni del 1976, al canto *dell’Internazionale* e con il pugno alzato, è solo l’apice e l’emblema. Il 1976 risulta l’anno della rottura definitiva con la gerarchia; fu l’anno della scelta di abbandonare l’obiettivo dell’evangelizzazione per puntare tutto sulla promozione umana, secondo il motto “bisogna esserci dentro”. I preti operai intesero la propria scelta come definitiva e non transitoria, come un modello destinato a consolidarsi sempre più, e arrivarono anche a teorizzare il ruolo del prete operaio come ultima frontiera di un sacerdozio che sarebbe andato via via scomparendo per lasciare il posto ad un laicato maturo. Cfr. Sambruna 2009 pp. 219, 260-286.

<sup>163</sup> Cfr. oltre alle testimonianze di padre Sorge anche Galavotti in Vian 2010b, p. 219 (secondo le carte di Enrico Bartoletti Luciani parlò della sua “tribolazione per i preti dissidenti” durante la riunione del Consiglio Permanente del 4-6 febbraio 1976).

<sup>164</sup> “Tutti i presbiteri hanno la missione di contribuire a una medesima opera, sia che esercitino il ministero parrocchiale o sopraparrocchiale, sia che si dedichino alla ricerca dottrinale o all’insegnamento, sia che esercitino un mestiere manuale, condividendo la condizione operaia – nel caso ciò risulti conveniente e riceva l’approvazione dell’autorità competente -, sia infine che svolgano altre opere d’apostolato o ordinate all’apostolato”.

<sup>165</sup> “Non è forse per essere fedele a questa volontà che la Chiesa ha inviato in missione apostolica tra i lavoratori dei preti che condividendo integralmente la condizione operaia, ambiscono di esservi i testimoni della sollecitudine e della

La vicenda dei preti operai in Veneto<sup>166</sup> nacque nel 1966 quando la diocesi di Treviso, sulla scorta del Vaticano II, permise l'esperimento della "Comunità di chierici di Spinea" presso la parrocchia dei Santi Vito e Modesto guidata da don Umberto Miglioranza, già cappellano al lavoro nelle scuole contadine di Castelfranco (si noti che Spinea era in provincia di Venezia ma faceva parte della diocesi di Treviso). La guida di questi chierici venne affidata a don Sergio Pellegrini che nel 1968 entrò nel mondo del lavoro con un permesso di sei mesi del vescovo Mistrorigo. Poche settimane dopo, in seguito a proteste degli altri parroci, Mistrorigo tentò di fermare l'esperimento, ma Pellegrini continuò senza essere sconfessato dal vescovo; a inizio anni '70 si unirono a lui don Gianni Gerbin, don Olivo Bolzon e don Roberto Berton. La nuova esperienza venne screditata agli occhi della diocesi a inizio anni Settanta anche perché fra 1970 e 1972 ben 5 preti nella sola Spinea lasciarono il ministero e si sposarono: non facevano parte della comunità operaia dei santi Vito e Modesto, ma la colpa venne data alle idee che la comunità promuoveva, nel tentativo di trasformare la parrocchia in un luogo di attrazione anche per i non praticanti<sup>167</sup>. A metà anni settanta Pellegrini, Berton e Gerbin decisero di chiudere l'esperienza dei chierici al lavoro perché la diocesi non ordinava sacerdoti i chierici che si proponevano di diventare preti operai.

La seconda comunità di preti operai veneti si creò nel 1970 a Mestre, in Via della Pila, e fu una comunità di religiosi francescani. Inizialmente la comunità seguì il modello dei cappellani al lavoro, ma poi si lasciò interrogare e coinvolgere dall'esperienza dei preti operai. Mentre due frati rimasero cappellani al lavoro, fra Luciano Bano entrò nel 1973 ai mercati generali e poi al Policlinico san Marco e fra Mario Faldani divenne operatore alla mensa dell'Italsider nel 1974. La comunità di via

---

ricerca della Chiesa medesima?" Sulla stessa linea anche il documento sul sacerdozio ministeriale del III sinodo dei vescovi del 1971, nel quale si evidenziava maggiormente la necessità dell'accordo col vescovo e col presbiterio per lo svolgimento di attività profane (cfr. RDPV 1972 pp. 128-164) sulla falsariga della posizione sostenuta dalla CEI nel 1970 in preparazione al Sinodo (cfr. Comunicato finale su lavori della VI assemblea della CEI, 13 aprile 1970, RDPV giugno 1970 pp. 227-235).

<sup>166</sup> Per ricostruire la storia dei preti operai in Veneto mi avvalgo di Faè 2009 e *Preti operai nel veneziano*. «Esodo» supplemento al n.4 ottobre-dicembre 2009. Per una visione più ampia, su scala nazionale, si vedano *Una lettera dei preti operai*. «Esodo» aprile 1980 pp. 9-41; *Dossier sulla sospensione di alcuni preti operai*. «Esodo» novembre 1980 pp. 39-54.

<sup>167</sup> L'archivio della CET, busta 1972(2), conserva una lettera di don Pietro Guarnia del 10 marzo 1972 alla Curia vescovile di Treviso che affrontava il problema dei preti operai con sarcastica ironia: "Le sembrerà strano, ma Spinea è un po' *in partibus infidelium*, per cui le notizie giungono qui...nubilose. La Chiesa poggia sul fondamento degli Apostoli e dei Profeti: a Spinea ci sono profeti, altrove apostoli. Oltre il clero... regolare delle tre parrocchie, ci sono: a) due sacerdoti diocesani nostri, senza cura pastorale, che si occupano del movimento italiano del Prado, di Mons. Ancel, di Lione; b) un sacerdote diocesano e un laico consacrato che lavorano a tempo pieno in fabbrica. Il sacerdote: normalmente celebra in parrocchia, normalmente non recita l'Ufficio divino, normalmente non veste da prete ecc., normalmente vive con e come gli operai. C) un altro sacerdote diocesano vi lavora a tempo pieno; al sabato e domenica normalmente torna in parrocchia a fare ministero. Sembra che presto lasci questa esperienza. D) un altro sacerdote diocesano da Spinea si è trasferito a Marghera fra i "poveri". Di prete non ha più niente, o quasi: lavoro e sindacato. Il vostro don Gassetto? non so. Pastoralmente: un gruppo di fedeli...tradizionalisti, contesta rabbiosamente e protesta; un gruppo segue più o meno. La maggior parte si fida dei preti (lavoratori o no) e non li disturba mai. A questo punto però, mi sembrerebbe urgente che i nostri Vescovi si trovassero, concordassero e prendessero delle decisioni".

della Pila<sup>168</sup>, grazie all'appoggio della provincia francescana veneta, divenne luogo di ritrovo mensile dei preti operai del triveneto.

Infine, nel 1971 nacque una terza comunità di preti operai presso il CEP (Centro di Edilizia Popolare) di Campalto<sup>169</sup>, uno dei quartieri più poveri e svantaggiati di Mestre<sup>170</sup>: il responsabile era don Gianni Fazzini, che entrò in fabbrica solo nel 1980, ma che condivise da subito gli ideali dei preti operai. Fazzini e Luciani nel 1971 proposero a don Gianni Manziega, poi *leader* del gruppo veneto, di trasferirsi nella nuova parrocchia del CEP e Manziega, che aveva già chiesto ad Urbani nel 1969 di poter fare l'esperienza della fabbrica ma ne era stato sconsigliato, accettò ponendo come condizione di poter fare il prete operaio<sup>171</sup>. Ad ottobre del 1971 Manziega andò a lavorare nei cantieri del Petrolchimico di Marghera e nel 1972 si aggiunse alla comunità don Alfredo Basso, ex cappellano a Campalto in un'altra parrocchia, che abbiamo già incontrato per il presepe ambientato alla Giudecca e per i problemi avuti con Luciani<sup>172</sup>; Basso entrò nel mondo del lavoro in seguito, nel 1979. La comunità del CEP fu composta negli anni Settanta anche da quattro sacerdoti e fece la scelta di rifiutare la congrua (e in seguito l'otto per mille) e le offerte per le messe e di vivere unicamente dello stipendio di Manziega, come nelle famiglie degli operai di viveva dello stipendio del capo famiglia<sup>173</sup>. Due piccoli prefabbricati servivano da chiesa e da canonica.

Luciani, come patriarca di Venezia, aveva diretta responsabilità solo sulla terza comunità e fu proprio con il CEP di Campalto che sorsero i problemi maggiori. Nonostante ci siano state proteste e malumori anche in diocesi di Treviso, infatti, le rotture che si verificarono non ebbero risonanza nazionale come quelle veneziane. I preti operai veneziani accusano Luciani di chiusura mentale, di

---

<sup>168</sup> Sull'esperienza di Via della Pila, cfr. Pietro Crespi. *Una comunità di frontiera*. Verona: Il Segno editrice 1990; Luciano Bano e Mario Faldani, *Un'esperienza in via della Pila: a ridosso delle fabbriche*, presso l'archivio privato di Mario Faldani.

<sup>169</sup> La parrocchia dell'Annunciata del nuovo quartiere urbano di Campalto, dedicata non a caso al Mistero dell'Incarnazione, venne eretta il 1 settembre 1970 (RDPV 1970 p. 390).

<sup>170</sup> Le case del quartiere venivano assegnate in base al basso reddito e all'alto numero di figli.

<sup>171</sup> La nomina di Manziega a vicario cooperatore del CEP è datata 1 marzo 1971 (RDPV 1971 p. 126).

<sup>172</sup> “Comunque, il patriarca non si è più fatto vivo. Ma neanche successivamente. Non c'è più stato alcun dialogo; diretto, no. Io, dopo avermi curato un po' le... essere andato fuori di testa... io sono se vuoi un romantico, un esteta. Se devo rilassarmi mi diverto a dipingere scenari col colore... ecco, per dirti, il colore per me è una cosa... Son rimasto quasi due anni che vedevo tutto in bianco e nero. La delusione era così profonda! Per me esser prete, la chiesa era ed è tutto. Sentirmi rifiutato, incompreso, *queo che ti vol, gh'o sbaià, queo che ti vol, ma...* mi ha fatto andare in una crisi talmente profonda che io per quasi due anni non vedevo più i colori, vedevo tutto in bianco e nero. Dopo sai... In quel momento io mi sono aggregato, ho chiesto ospitalità a don Gianni Fazzini e a don Gianni Manziega che erano da pochi mesi al CEP. E quindi, ecco, loro mi hanno ospitato”, cfr. Basso in Appendice p. 26-27.

<sup>173</sup> Gianni Fazzini ricorda che, quando comunicò al patriarca la decisione di rinunciare alla congrua, il patriarca cercò di convincerlo almeno a ritirla, e poi a darla in beneficenza. Fazzini obiettò che “se in parrocchia vengono a sapere che il parroco ogni mese ha centomila lire da dare via in carità diventa babbo natale, diventa quello che dà i soldi e addio vangelo”. Luciani chiese quindi a Fazzini e Manziega di pensarci su una settimana e poi, vista l'impossibilità di far loro cambiare idea, accettò la scelta, chiedendo però che non lo si facesse sapere in giro: “Lui aveva tanta paura. Era indubbiamente un uomo semplice, ma con tanta paura e con tante bastonate che aveva avuto dal Vaticano”, cfr. Faè p. 203.



mancata attenzione e interesse verso il loro cammino<sup>174</sup>, anche di livore verso il gruppo del CEP. Alcuni preti operai, a distanza di anni, usano una certa indulgenza verso Luciani perché convinti che la durezza del patriarca nascesse “da un compito e da pressioni esterne troppo pesanti per il suo carattere<sup>175</sup>”. Secondo l’interpretazione di Faè, il concilio fu il tema centrale che oppose le gerarchie ecclesiastiche veneziane e i preti operai veneziani:

i preti operai volevano un’attuazione, utilizzando una terminologia marxista, massimalista e quasi rivoluzionaria del concilio, mentre la diocesi aveva deciso di intraprendere un cammino riformista<sup>176</sup>.

Vorrei evidenziare come, se il concilio era certamente un tema centrale nelle diverse visioni di preti operai e patriarca, tuttavia le cause di attrito erano anche altre, ben dimostrate e illustrate peraltro dalla tesi di Faè: dal problema della povertà radicale<sup>177</sup> e della simpatia per la teologia della liberazione; al problema dell’emancipazione sociale e politica delle classi subalterne, presente per i preti operai nel messaggio cristiano; al problema dell’attivismo sindacale dei preti operai<sup>178</sup>, richiesto dagli operai stessi<sup>179</sup>; al problema della vicinanza dei preti operai alle teorie marxiste e ai partiti politici di sinistra<sup>180</sup>. Fino ad arrivare alla stessa decisione di non avere una chiesa in

---

<sup>174</sup> A questo riguardo, va detto che il diario del patriarca riporta una visita all’anno di Luciani al CEP a giugno o luglio nella prima metà degli anni Settanta, oltre alla visita pastorale dal 27 al 29 gennaio 1975 (RDPV, LX (1975), p. 60). Come vedremo, del CEP come esperimento pastorale si occupò anche a più riprese, nella prima metà degli anni Settanta, il Consiglio presbiterale. Non ci è dato però sapere la sostanza di questi incontri. Mi pare possibile ipotizzare comunque che ci fu una qualche attenzione da parte della diocesi e del patriarca nei primi anni Settanta, e che l’atteggiamento di disinteresse che i preti operai generalizzano a tutti gli anni Settanta sia forse da limitare solo alla seconda metà, in seguito alla radicalizzazione dello scontro.

<sup>175</sup> Cfr. Faè 2009 p. 141.

<sup>176</sup> *Ibidem* p. 142.

<sup>177</sup> Un altro aspetto che andrebbe forse approfondito è la scelta dei preti operai di non raccogliere le offerte per le varie giornate diocesane: dai resoconti diocesani delle offerte divise parrocchia per parrocchia si desume che la parrocchia del CEP raccogliesse l’offerta solo per la giornata del seminario, ma non per l’università cattolica, il quotidiano cattolico, gli emigrati, le opere cattoliche, le nuove chiese, l’obolo di san Pietro, la Terra Santa ecc. Si vedano come esempio RDPV 1972 pp. 394-401 e RDPV LXI(1976) pp. 578-585.

<sup>178</sup> Secondo la testimonianza di Luciano Bano, il patriarca accettava che i preti operai si iscrivessero alla UIL; poteva arrivare anche a capire che si iscrivessero alla CISL; non accettava però che si iscrivessero alla CGIL, mentre tre quarti dei preti operai erano iscritti alla CGIL. Cfr. Faè p. 158.

<sup>179</sup> Cfr. Manziega in *Appendice* p. 165.

<sup>180</sup> Faè (p. 145) evidenzia la frattura fra storia e memoria dei preti operai: le testimonianze dei preti operai tendono infatti oggi a sminuire l’aspetto politico dell’esperienza, mentre l’adesione alla lotta di classe e alle categorie di lettura marxiste della società fu uno dei punti principali delle loro battaglie. Non a caso un prete operaio di Vittorio Veneto in *Riflessioni sul fenomeno del terrorismo*, «Prete operai: una presenza pastorale nella chiesa vittorinese», giugno 1980, p. 6 riflette sulla possibilità che dietro al terrorismo in Veneto vi potesse essere una fusione fra la fede nella salvezza data dal cristianesimo e la militanza rivoluzionaria del marxismo. E non a caso Roberto Berton (Faè 2009 p. 181) ricorda che “Se penso che da ‘ste parti qua gridavamo col sindacato: «Padroni, borghesi ancora pochi mesi!» Vuol dire che anche chi guidava il sindacato era fuori di testa. Quindi noi vivevamo, a livello di Chiesa, di questa febbre. Questo essere su di giri, questa emozionalità”. Sergio Pellegrini interrogato sulla tendenza dei preti operai a diventare comunisti risponde: “se vivi in una fabbrica dove tutti sono comunisti, anche tu... sei là. Più che diventare, capivi le ragioni”, cfr. Faè 2009 p. 249.

muratura, stabile, definitiva, ma di avere una chiesa provvisoria<sup>181</sup>, nella quale anche la presenza del Santissimo fosse saltuaria, legata non alla struttura, ma alla comunità<sup>182</sup>. Mi pare che in tutti questi attriti e contrasti che sorsero fra preti operai e patriarca sia rinvenibile in realtà un conflitto di autorità, una diversa idea dell'obbedienza sacerdotale: questo, e forse più della deriva comunista del movimento, preoccupava il patriarca Luciani<sup>183</sup>.

Dal punto di vista teorico, Luciani fu tollerante e possibilista verso i preti operai, tanto che Maurilio Guasco, probabilmente basandosi solo sugli scritti, afferma che egli non si opponeva in linea di principio all'esperienza dei preti e chierici al lavoro, ma riteneva che non fosse utile alla sua diocesi, bensì in territori con altre caratteristiche<sup>184</sup>.

Il 2 maggio 1970, nella lettera alla diocesi in preparazione della Giornata del Seminario, Luciani toccò come sempre il tema dell'obbedienza, così necessaria al sacerdote, ma convinzione così difficile da trasmettere ai seminaristi in un tempo di generale contestazione, e poi parlò anche dei preti operai, senza avere tuttavia ancora avuto problemi con essi:

---

<sup>181</sup> Gianni Fazzini ricorda di aver rinunciato all'offerta di finanziamento per la chiesa ottenuta da Luciani, per non dover chiedere alla popolazione di contribuire a raccogliere la restante somma necessaria, e di aver convinto Luciani ad accettare un preventivo molto inferiore per il progetto dei due prefabbricati, canonica e chiesa. "[...] dopo sette-otto mesi che ero lì ero praticamente distrutto, perché schiacciato dai problemi umani, dalle situazioni delle famiglie. Sono andato ancora da Luciani, che quando mi vedeva toccava ferro, e gli ho detto: «Guardi che ho bisogno di un collaboratore». Mi rispose: «E chi vuoi che venga con te, che non hai neanche voluto la canonica, che non hai neanche voluto la chiesa?» Io gli ho detto: «Senta, se io lo trovo lei mi firma la nomina?» «Se lo trovi»" E così venne chiamato don Manziega. Cfr. Faè 2009 pp. 201-202.

<sup>182</sup> «Avevamo detto che ciò che è fondamentale per creare comunità è l'Eucarestia. Allora avevamo fatto questa scelta: non teniamo il Santissimo, finché non si forma un minimo di comunità. E' la comunità che crea l'Eucarestia. Qua l'intervento fu di Olivotti, che era vescovo ausiliare. Ma chiaramente in concordanza con Luciani. Trovando l'allora parroco... [...] Olivotti gli disse alzando al voce: "disobbediente! Disobbediente! Disobbediente!" Perché? Perché il patriarca voleva che tenessimo il Santissimo Sacramento lì. Ecco: questo fa parte di una sperimentazione. Mi pare anche seria e responsabilizzante. Ma non fu accettata. Del resto, anche all'interno del CEP c'erano forze che remavano contro. Certamente sarà arrivata a Luciani qualche parola, qualche critica, per cui lui era sempre molto "sul chi va là" quando ci incontrava, considerandoci preti pericolosi, preti dissidenti, preti disobbedienti. Che poi, sperimentazione... Per noi sperimentazione era il fatto che non volevamo e non vogliamo la chiesa in pietra. Se proprio dovessimo farla, la faremmo francescana. Abbiamo ancora un prefabbricato, che ormai sono 43 anni che è fatto. Non volevamo una canonica. Io dormivo, in quella canonica che c'è ancora adesso al CEP, in una stanza di tre metri per due. Perché eravamo... C'erano esperienze di accoglienza di persone. Sia nella canonica, nonostante tutto, sia nelle famiglie. Era un discorso di uscita dalla chiesa. C'era un catechismo fondato molto più sulla Bibbia rispetto ai catechismi codificati della dottrina cristiana. Ma non c'erano cose rivoluzionarie. Questo volevo dirti. Quella del tabernacolo... non c'era il tabernacolo. Per lui era impossibile una chiesa senza tabernacolo". Cfr. Manziega in *Appendice* p. 171. Sulla questione si veda anche Basso in *Appendice* pp. 26-27. Sulle forze contrarie interne al CEP forse è indicativo un incontro che il diario del patriarca registra mercoledì 8 gennaio 1975: "Luciani si incontra con una gruppo di laici della parrocchia del CEP a casa card. Urbani" (RDPV, LX (1975), p. 59).

<sup>183</sup> Lo dice chiaramente, fra le altre, la testimonianza di Luciano Bano: "Luciani era buono, bastava che non gli toccassi quello che lui riteneva i punti della fede, su quello lui era tremendo. Non ti guardava più, cioè spariva l'aspetto di amicizia, l'aspetto relazionale fra le persone. Diventava proprio intransigente. Io una volta l'ho contestato dicendo: «Insomma non è che vado contro la fede se in chiesa non dico di pregare per i seminaristi o quando tu mi chiedi di pregare per la povertà del papa. Io quelle cose non le farò mai!» Lui mi dice: «Ma quello è un aspetto dell'obbedienza, è un aspetto della fede. Nella fede c'è anche l'obbedienza». Lui era molto affabile ma su quelle robe là lui era intransigente" (cfr. Faè p. 160).

<sup>184</sup> Guasco 1997 p. 260.

Non nascondo tuttavia che nutro qualche trepidazione per i fermenti che vedo turbinare nell'aria in ambienti extraveneziani. Si insiste, ad esempio, perché i sacerdoti esercitino anche un mestiere. [...] In alcuni casi, con le debite cautele e riserve, il lavoro manuale di qualche prete può forse essere apostolicamente produttivo. Ma di tutti i preti? Il prete, che voglia impegnarsi sul serio (dico sul serio) in una vita di preghiera e di dedizione a Dio e al prossimo, può, insieme e bene, fare le controllate fino al minuto e spesso faticosissime ore di lavoro in fabbrica, in scuola, al negozio? Tutti oggi si specializzano, solo il prete non deve specializzarsi nel suo lavoro di prete? Tutti i lavori hanno grande dignità, solo il ministero del sacerdote è privo di dignità?

Sottolineava poi che i gravi e urgenti problemi del mondo si affacciavano al seminario e sembravano invitare i giovani studenti teologi a dare il loro contributo per migliorare la società; riconoscendo che il messaggio era bello e stimolante, temeva tuttavia che facesse dimenticare lo studio e cadere «nell'immediatismo impaziente, nell'attivismo immaturo, nella generosità intempestiva<sup>185</sup>».

Sul tema dei preti operai il patriarca ritornò due anni dopo con l'intervento introduttivo *Il ministero sacerdotale nelle ordinarie situazioni di vita*<sup>186</sup> a Como, al Castello d'Urto, ad un convegno sulla pastorale della vita quotidiana. Nel passaggio dedicato ai preti operai Luciani appoggia le risoluzioni del III sinodo dei vescovi e la proposta di valutare caso per caso l'opportunità dell'esperienza; mette però in guardia dalla strana angoscia che sembra prendere molti preti, che si sentono immaturi e disadattati se non esercitano una professione, e sembra mettere in guardia dal pensare di poter usare il lavoro manuale per superare problemi vocazionali o psicologici:

una strana angoscia prende molti: «Io non posso giudicare i miei fratelli, sono un tagliato fuori dal mondo, un immaturo, un disadattato, se non esercito una professione, che mi permetta di vivere del mio lavoro, se non prendo un mio posto nella politica o addirittura nella rivoluzione»! A sentirli, qualcuno sorride [...], altri gridano subito alla «deviazione dei preti» (e alla debolezza dei vescovi che lasciano correre); spesso invece siamo di fronte a una generosità male illuminata, che mostra il mestiere, la professione, la famiglia, l'esercizio della politica come un mezzo per aiutare meglio «dal di dentro» (alla luce dell'incarnazionismo o della teologia di Metz) o come un rimedio psicologico ( o addirittura psichiatrico) per guarire da un supposto «complesso» o disadattamento.

---

<sup>185</sup> RDPV giugno 1970, pp. 239-241.

<sup>186</sup> RDPV 1972, pp. 624-645. L'anno successivo in un articolo per «L'Osservatore Romano» del 22 novembre 1973 parlò della tentazione del prete, per farsi coinvolgere nel mondo, di laicizzarsi e diventare più mondani di quanto un prete dovrebbe.

Il patriarca fra le righe evidenzia anche il rischio, già individuato da P. Serant<sup>187</sup>, di partire per portare il cristianesimo ai marxisti e ritrovarsi invece a pensare che il cristianesimo debba essere reinterpretato alla luce del marxismo. E prende una posizione netta contro l'attività politica del prete:

Adesso, alcuni sacerdoti – con buone intenzioni, lo riconosco – sono «politicizzati» in teoria e in pratica. Ecco la teoria: «La Chiesa non può essere neutrale in politica: tale neutralità è pure una politica, e la peggiore! Nel Vangelo la salvezza è presentata in termini politici: libertà, pace, giustizia, terra nuova. D'accordo, la salvezza non sarà solo fatto politico, ma deve passare attraverso la politica. Si finisca di dire che 'il prete è l'uomo di tutti'; egli deve, invece, fare scelte precise, agire, lottare, entrare nei sindacati e nei partiti!». La pratica è sotto gli occhi: votano e firmano mozioni per tutte le rivoluzioni di questo mondo; fanno propaganda elettorale per noti movimenti e partiti di sinistra [...] Che dire? Non si raccomanderà mai abbastanza di essere cauti in fatto di azione politica; e di aver fiducia che chi opera da vero prete nel campo proprio, possa aiutare in maniera efficacissima, dall'alto, proprio gli stessi fini perseguiti dai politici. Lo sviluppo e la promozione umana, specialmente dei proletari, sono senz'altro una causa grande ed è un bene che qualcuno vi si consacri. La salvezza delle anime, però, è causa ancora più grande [...]"

Già nel 1972, dunque, la posizione di Luciani, sempre aperta verso la possibilità teorica del lavoro per il prete, esprime una certa irritazione verso tutti i risvolti pratici che tale esperienza portava con sé.

Se ci allontaniamo dalle posizioni teoriche degli scritti e cerchiamo di analizzare le scelte pastorali, tuttavia, le perplessità di Luciani sembrano diventare molto più forti, e la tolleranza del patriarca, inizialmente accordata come abbiamo visto anche di fronte a scelte che non condivideva, sembra vacillare soprattutto dopo il 1974.

Luciani si mostrò più tollerante e fiducioso con i frati di via della Pila, riconoscendo ai religiosi, probabilmente, una sorta di autorità spirituale maggiore rispetto ai preti e appoggiando inoltre l'esperienza di due dei frati della comunità impegnati come cappellani del lavoro<sup>188</sup>. Luciano Bano ricorda un episodio nel quale, lavorando in un ospedale privato e militando nel sindacato, era

---

<sup>187</sup> *Lettre à Louis Pauwels sur les gens inquiets et qui ont bien le droit de l'être*, Paris 1971, p. 151.

<sup>188</sup> “Lui [Luciani] vedeva più i cappellani del lavoro e quando Padre Angelo lo portava in fabbrica a fare le messe i soldi che la fabbrica gli dava per la messa Luciani li dava alla nostra comunità di via della Pila, perché diceva che sapeva che dovevamo riparare il tetto o fare lavori, in quanto avevamo rifiutato i soldi della curia e dell'ordine [...] Quando invece abbiamo incominciato a incontrarci con i preti operai allora lui ha chiuso e ha detto: «Io non metto più piede in quell'ambiente là [via della Pila] e non vi dò più soldi». Questo perché lui vedeva gli operai un pochino male. Non mi ricordo la frase esatta ma aveva detto una roba del genere: «Non do i soldi al diavolo» Una roba del genere, ma non ha detto esattamente quello. Il senso era che non dava i soldi per un ambiente negativo e per questo non li ha più dati.” Faè 2009 p. 156.

venuto a scontrarsi con l'amministrazione: il direttore inviò una lettera a Luciani chiedendo che imponesse al frate lavoratore di ritirarsi dal lavoro e proponendo anche di continuare lo stesso a stipendiare Bano, ma Luciani non volle entrare nella questione e si rimise alle decisioni di Bano stesso<sup>189</sup>.

Con la Comunità di Campalto gli attriti furono invece più profondi, da parte del patriarca quanto del presbiterio. Tanto che la sigla CEP (Centro di Edilizia Popolare) venne scherzosamente ribattezzata dai preti operai Centro di Emarginazione Preti. Inizialmente Luciani, come abbiamo visto, accettò pur non condividendole le scelte di Fazzini e Manziega di rifiutare la congrua, di adibire a chiesa un prefabbricato, di entrare nel mondo del lavoro. Secondo la testimonianza di Gianni Manziega, Luciani aveva proposto di fare una verifica dell'esperienza dopo circa un anno dall'entrata in fabbrica: la verifica non avvenne mai e Manziega, recatosi in patriarcato con la speranza di raccontare al patriarca le proprie sensazioni di prete operaio, si ritrovò invece sottoposto a un interrogatorio su temi dottrinali, sull'obbedienza, sul perché fosse iscritto alla CGIL e non alla CISL<sup>190</sup>. I chierici che frequentavano il CEP vennero diffidati dal farlo, pena la non ordinazione sacerdotale<sup>191</sup>.

L'insofferenza in seno alla chiesa veneziana per i preti operai, come per tutta l'eterogenea area del dissenso, raggiunse l'apice nel 1974, di fronte ai fatti legati al referendum.

Quarantaquattro preti veneti – fra i quali parroci veneziani e i preti operai<sup>192</sup> – dopo la Notificazione della CEI scrissero il 7 aprile un documento, indirizzato ai vescovi e ai sacerdoti del Veneto, nel quale prendevano aperta posizione per il NO all'abrogazione della legge Fortuna-Baslini; il documento fece scalpore perché venne pubblicato su *L'Unità*, oltre che distribuito sul sagrato di

---

<sup>189</sup> “Per quanto io non fossi molto legato con Luciani, perché lui non vedeva molto bene i preti operai, in quella occasione è stato estremamente onesto con me. Perché il direttore a un certo punto gli ha mandato una lettera chiedendo che mi facesse uscire dal lavoro. La direzione era anche disposta, siccome sapevano che noi non avevamo molti soldi e che vivevamo col nostro stipendio, a darmi comunque lo stipendio purché Luciani mi obbligasse a rimanere a casa e non venissi più a lavorare. Luciani è stato molto serio, ci ha dato la lettera e ha detto: «Decidete voi, io non mi intrometto su queste cose» e io gli ho risposto: «Magari senza stipendio, ma io continuerò a lavorare».” Cfr. Faè 2009 pp. 148-162.

<sup>190</sup> “Luciani ci chiese di fare un piccolo programmino di come volevamo sviluppare l'attività pastorale nel quartiere, nella parrocchia. [...] Presentammo questo programma, queste nostre idee a Luciani, il quale non voleva che io andassi a lavorare in fabbrica, ma che seguissi la scuola... Però poi disse “Va bè. Se voi decidete così... Però fra un anno facciamo il bilancio di ciò che riuscirete a realizzare”. Non ci fu mai un bilancio; non ci fu più assolutamente nessuna discussione, nessuna valutazione, un giudizio...[...] Ci furono parecchi rimbrotti. Per quanto riguarda me, per esempio... erano già diversi anni che lavoravo. Andai in patriarcato ed ero anche un po' curioso di sapere cosa mi chiedeva, come valutava la mia esperienza. Ero anche un po' voglioso di dire, di raccontare... E lui mi fece tre domande: la prima fu se credo nella verginità della Madonna; la seconda fu cosa penso dell'obbedienza; la terza perché ero iscritto alla CGIL. Queste furono le tre domande. Restai molto deluso. La mia impressione è – sono passati molti anni – che furono queste le cose principali di cui si parlò. Non ebbi la sensazione di uno scambio, anche di un paterno ascolto su quello che vivevo... quindi anche dei consigli... Mi rimane questo di lui”. Cfr. intervista a Manziega in *Appendice* pp. 161-163.

<sup>191</sup> Cfr. Manziega in Faè 2009 p. 232.

<sup>192</sup> Per i nomi dei quarantaquattro e una ricostruzione della questione, cfr. Roncalli 2012 pp. 391-392.

molte chiese<sup>193</sup>. I quarantaquattro definivano imbarazzante l'atteggiamento dei vescovi italiani perché "senza dialogo con la comunità", basato su "una morale familiare del tutto astratta" e su connivenze clientelari fra strutture ecclesiastiche e DC; sostenevano che la Fortuna-Baslini andava migliorata ma non abrogata perché non era una legge permissiva, mentre era permissivo l'annullamento-divorzio concesso dalla Sacra Rota. Infine ritenevano la propria una scelta antifascista, perché in una comunità ecclesiale che volesse "vivere sempre più la fede anche come impegno per la liberazione dell'uomo" non si potevano accettare manovre che intendevano "servirsi della fede per spostare l'asse politico sempre più a destra".

Il 17 aprile Luciani inviò a 14 degli scriventi, preti veneziani, una lettera individuale nella quale avvertiva che, se ci fossero state altre pubbliche prese di posizione di questo tipo, il patriarca si riservava di applicare sanzioni canoniche severe<sup>194</sup>.

Carissimo, mi trovo nella necessità di esprimere di nuovo privatamente il dispiacere provato nel leggere la dichiarazione da te firmata in merito alla notificazione dei vescovi. Amo sperare che un ripensamento da parte tua sia possibile al fine di restare in comunione col tuo vescovo [...]. Con dolore sono costretto ad avvertirti che da oggi in poi ogni sacerdote, che disobbedisca in questo settore (presenza pubblica attiva a favore del NO), va incontro a sanzioni canoniche, che mi riservo di applicare.

La stessa lettera di Luciani, riservata, pervenne alla stampa, con grande disappunto del patriarca. L'8 aprile la curia, dopo aver ricevuto "lamenti e proteste" da parte di alcuni fedeli "per non essere intervenuta nemmeno con una deplorazione nei riguardi di sacerdoti e religiosi, sia del Patriarcato, sia venuti dal di fuori, che hanno preso pubblica posizione contro la dichiarazione dei vescovi sul referendum", assicurò che in qualche caso il richiamo era stato fatto; espresse inoltre – "senza voler fare processi alle intenzioni" - profondo rammarico per il comportamento di questi sacerdoti, "non conforme agli impegni assunti nella loro ordinazione" e invitò fedeli, sacerdoti e religiosi ad aderire responsabilmente alla Notificazione dell'episcopato<sup>195</sup>.

Il vicario generale in una nota di verbale del 12 maggio scrisse che

---

<sup>193</sup> Cfr. archivio personale Manziega, che ringrazio. Il testo venne elaborato in varie riunioni e assemblato da don Angelo Favero, cfr. intervista in *Appendice* pp. 109-110; sulla lettera si vedano anche in *Appendice* Barizza p. 15, Basso p. 33. Cfr. anche Sambruna 2003 p. 111.

<sup>194</sup> Come spiega Favero (*Ibidem*), la sanzione canonica era per alcuni di questi preti una questione particolarmente spinosa perché, secondo l'art. 5 del vecchio Concordato, chi aveva una censura ecclesiastica non poteva essere impiegato nel lavoro pubblico, e alcuni dei preti firmatari vivevano di incarichi di insegnamento statali avendo allentato i propri legami ecclesiali.

<sup>195</sup> RDPV, LIX (1974), p. 180.

Si lamenta che i sacerdoti ammoniti non siano stati prima ascoltati. Si precisa che in pubblica assemblea di clero il patriarca aveva chiesto per favore ai sacerdoti eventualmente dissenzienti dalla notificazione che almeno non dessero spettacolo in pubblico del proprio dissenso. A tutto il clero presente era stato spiegato l'*iter* e le motivazioni della notificazione: parecchi sacerdoti sono stati inoltre invitati, prima e dopo, a colloquio privato dal Vicario Generale.

A mano aggiunse anche che erano stati invitati a colloquio “per un tentativo di mutua comprensione attraverso un dialogo sereno<sup>196</sup>”.

Dal 1974 in poi i rapporti di Luciani con i preti operai si diradarono ancora di più. Manziega ricorda di aver organizzato nella seconda metà degli anni Settanta un incontro dei preti operai del triveneto con Luciani, il quale all'ultimo momento si negò con una scusa tramite il segretario senza poi dare segno di voler recuperare l'incontro<sup>197</sup>.

Pare di capire dalle testimonianze che ciò che Luciani non approvava dei preti operai fosse la poca ortodossia dottrinale, la tendenza alla politicizzazione, la vicinanza alle teorie socialiste e comuniste, la mancanza di disciplina ed obbedienza sacerdotale, la scarsa prudenza e, di conseguenza, il fatto di essere potenzialmente dei preti che minacciavano l'unità della chiesa<sup>198</sup>.

Il clima rarefatto e ostile di fronte ai preti operai non era solo del patriarca, ma di gran parte del presbiterio. Lo dimostra la lettera indignata scritta da un parroco a «Gente Veneta<sup>199</sup>» di fronte a un'intervista rilasciata da don Gianni Manziega al «Corriere della Sera». Scrivendo al direttore il parroco sottolineava le parti dell'intervista che lo avevano maggiormente infastidito:

---

<sup>196</sup> Cfr. Bernardi 2011 p. 385.

<sup>197</sup> “mi ero preso l'incarico di organizzare un incontro dei preti operai del triveneto con il patriarca Luciani. Con difficoltà, anche perché posizioni diverse... Roberto Berton, ad esempio, [...] ha una posizione molto radicale, molto... quindi lui non avrebbe accettato, non voleva accettare. [...] Va bene. Alla fine siamo riusciti ad accordarci per incontrarci un sabato mattina. Non avevamo lavoro... comunque tutti si tengono liberi. Appuntamento alle ore 9,30 in patriarcato a S. Marco. Noi ci vediamo alle 8,30 a Piazzale Roma, tutti d'accordo. Alla mattina alle 7 mi telefona il segretario del patriarca, don Mario Senigaglia [...] ti telefono da parte del patriarca, che mi ha detto che purtroppo non può ricevervi oggi perché deve andare all'inaugurazione di una mostra d'arte. “Sai che l'arte è figlia di Dio!” I preti operai evidentemente no. Ormai non potevo più avvisare nessuno. Ci siamo trovati in Piazzale Roma, *semo 'ndai a bere un caffè su un bar visin e se ghemmo saludà*. Però Luciani non ci ha mai ricevuti. Telefonarci la mattina stessa. Ma ti pare?” cfr. Manziega in Appendice p. 170.

<sup>198</sup> “L'unico colloquio che c'è stato... Ma per esempio... una volta che venne e poi si fermò a mangiare qualcosa con noi, iniziò dicendomi che da Roma qualcuno gli aveva detto che io ero un radicale o un massone, non capisco la cosa... perché? Io sono lontanissimo da queste cose. Perché io facevo un lavoro contro il Concordato, dicendo che per me la Chiesa deve essere libera, deve essere profetica, non deve fare alleanza coi poteri... non deve avere privilegi, assolutamente. Del resto, il Concilio lo disse, che qualora i privilegi, anche i diritti acquisiti, potessero essere di inciampo all'evangelizzazione, devono essere eliminati, superati. Dissi così. “No, ma bisogna essere cauti” – mi disse. Mi disse una cosa, che poi riferii quando venni interrogato per la causa di beatificazione. Mi disse: “Io, per il bene della Chiesa, farei alleanza anche con il diavolo”. Per me questa è una cosa scandalosa. Ecco. Per dirti. L'obbedienza all'istituzione era per lui garanzia della sicurezza della Chiesa”. Cfr. Intervista a Manziega in *Appendice* pp. 161-163. Favero (p. 109) parla di “obbedienza cieca che aveva in testa”, per cui Luciani era anche critico in privato sulla *Notificazione dei vescovi riguardo al referendum*, ma ammetteva che non l'avrebbe mai detto in pubblico Sulla questione dei preti operai come minaccia all'unità della Chiesa si veda anche Pancheri in Cattabiani 1979 pp. 26-27.

<sup>199</sup> «Gente Veneta», Lettere al direttore, n. 17, 1976, p. 4. Cfr. Faè 2009 pp. 103-104.

siamo entrati nelle fabbriche per convertire e ci hanno convertito [...] faccio parte della FILCEA, il sindacato CGIL dei chimici [...] i parroci tradizionali non ci vedono di buon occhio [...] la curia ci accusa di aver scelto l'ideologia marxista e non quella cristiana [...] la chiesa ufficiale – in tema di referendum-divorzio – si schierò con i conservatori, noi coi progressisti, cioè, a nostro parere, coi poveri [...] nella chiesa rappresentiamo un ruolo di stimolo verso quelle strutture ancora troppo legate agli schemi tradizionali, direi interclassisti. Noi confidiamo nella possibilità che la gerarchia si evolva, che capisca le necessità autentiche della povera gente, necessità che sinora ha interpretato soltanto sotto l'aspetto caritativo.

Il parroco in questione, anonimo, si chiedeva se fosse giusto che non ci fosse stato alcun intervento repressivo del patriarca, sospettandone una sua connivenza. Il direttore rispose che il patriarca non approvava l'operato dei preti operai e che li lasciava lavorare solo per non creare nuovi "martiri", come nel caso dell'isolotto di Firenze, di cui non era possibile liberarsi. Il direttore sottolineava anche che lo Spirito Santo non stava con i preti operai. Inoltre constatava la loro assenza agli appuntamenti diocesani, nonostante riuscissero a trovare il tempo per le riunioni sindacali. Poi contestava lo stipendio di Manziaga affermando che

Noi preti che non siamo con i "poveri", ma che amiamo e serviamo i poveri in silenzio, ce lo sogniamo [lo stipendio di un operaio].

Il direttore concludeva con un riferimento biblico:

Non dimenticate che lo Spirito Santo stima degno di essere strappato dai corvi del torrente e divorato dagli aquilotti l'occhio di colui che disprezza e insulta il padre suo! [il patriarca, NdA]

Come ha fatto giustamente notare Faè<sup>200</sup>, il livello di violenza verbale di queste due lettere, quella del parroco e quella inusuale per un uomo come Senigaglia, non può essere preso a esempio dell'atteggiamento di tutto il clero diocesano, ma è facile immaginare che non fosse cosa così rara. Abbiamo visto come nello stesso anno, al convegno per il decennale della pastorale del lavoro triveneta, i delegati veneziani avessero lamentato – come i delegati di tutte le diocesi, del resto – la "moderazione e la tiepidezza in cui è costretta a muoversi" la pastorale del lavoro, in mezzo a gesti,

---

<sup>200</sup> *Ibidem.*



modi, iniziative e pronunce che non erano “abbastanza rivelatori che tutta una chiesa locale concorde l’ha scelta coraggiosamente, la vuole decisamente, la persegue ad ogni costo<sup>201</sup>”.

Concludo questo sottoparagrafo dedicato ai preti operai veneziani con un’ultima riflessione. I racconti dei preti operai sono drammatici ed evidenziano l’incapacità di Luciani di avere un minimo dialogo con questa componente ecclesiale (che pure esprimeva un bisogno e un desiderio di farsi compagno di cammino degli ultimi della società sentito ed espresso anche da Luciani). Non poté realizzarsi dunque a Venezia ciò che accadde a Torino, con la scelta di Pellegrino di ascoltare le istanze dei preti operai e di lasciare che le suggestioni di Carlevaris e del suo gruppo ispirassero la lettera pastorale *Camminare insieme* dell’8 dicembre 1971. Nel panorama italiano Luciani non fu tuttavia uno dei vescovi più duri: non comminò infatti a nessuno la *sospensione a divinis*; la maggior parte dei preti operai non sparì dall’annuario del clero, come accadde in altre diocesi italiane come ad esempio quella di Milano, anche se sparirono le mansioni a loro affidate assieme a quelle degli altri sacerdoti diocesani<sup>202</sup>; non tolse a nessuno l’insegnamento della religione<sup>203</sup>; li isolò, non li capì, non li valorizzò, li ignorò, forse anche malconsigliato e malinformato, ma in fondo “li lasciò fare”, non li “buttò fuori” come chiedevano le frange più conservatrici dello stesso clero veneziano.

---

<sup>201</sup> Cfr. *La pastorale del lavoro nel Triveneto*, Atti del seminario di studio organizzato dall’istituto e dalla commissione regionale triveneta di Pastorale del mondo del lavoro. Verona, Saval, 8-10 giugno 1976, archivio personale Luigi Stecca.

<sup>202</sup> Cfr. Manziega in Appendice p. 167: “Io sotto Luciani per un periodo sono stato praticamente messo... non so, forse scritto sull’annuario, ma mi hanno tolto l’incarico... Io ero viceparroco al CEP di Campalto, Parrocchia Santa Maria Annunziata di Campalto. Hanno scritto Gianni Manziega e basta. Praticamente, prete ma non prete; prete, ma non facente funzioni di prete. Non c’era l’incarico, che pure avevo, avevo la carta con la quale mi avevano dato l’incarico. C’era. Però era stato cancellato. Soltanto perché la gente poi insistette, mi hanno messo con un incarico”. Don Alfredo Basso ha vissuto gli anni di Luciani con grande sofferenza (“Da un punto di vista ecclesiale io non ho mai avuto la nomina a prete dell’Annunciazione. Io sono stato parecchi anni prete là. Ho vissuto una bella esperienza. Ufficialmente io però non c’ero. Una cosa scandalosa, da ‘sto punto di vista. [...] Finché c’è stato Luciani non ho mai avuto la nomina di un’altra parrocchia. Per esempio a Campalto hanno chiesto che mi desse la nomina come cappellano ma lui non ha mai voluto”, cfr. *Appendice* pp. 26-27). Tuttavia lo stesso don Alfredo è presente nell’Annuario dei preti del 1972 assieme a don Manziega: in questo prontuario ci sono i nomi delle parrocchie veneziane con il nome del parroco e il numero di telefono; a fianco ci sono i nomi degli eventuali coadiutori, cappellani ecc. ma di nessuno viene specificato il compito (cfr. RDPV 1972 pp. 281-298).

<sup>203</sup> Cfr. RDPV, LIX (1974), pp. 510-511 l’elenco dei catechisti nel 1974, nel quale sono presenti molti “preti critici”.

## IV.4 Il seminario

Luciani visse in seminario dal 1923 al 1958: trentacinque anni, dodici come alunno, ventitrè come insegnante. Diventato vescovo di Vittorio Veneto, salutò il seminario Gregoriano di Belluno consapevole di chiudere un'importante fase della sua vita:

Il seminario è stato la mia casa, la mia famiglia; ad esso, dopo che al Signore e ai miei genitori, devo tutto<sup>204</sup>,

Per la sua esperienza personale di seminarista, e poi per le convinzioni maturate come professore in seminario e vicerettore, ritenne sempre fondamentale il seminario per la formazione di un buon sacerdote. Solo in un caso, da patriarca, accettò, fidandosi dei professori del seminario, di sperimentare un percorso di formazione alternativo, personalizzato, esterno al seminario; ma chiuse l'esperimento nel 1974 non appena ebbe il sentore che questo cammino non educasse il futuro sacerdote alla disciplina sacerdotale e permettesse un'autonomia di pensiero troppo larga<sup>205</sup>.

La cura e l'attenzione con i quali Luciani seguiva il seminario trasparivano da ogni intervento che il patriarca fece sull'argomento; in particolare, nelle lettere che egli scriveva ai seminaristi in occasione dell'apertura dell'anno scolastico, della chiusura, o in vista delle vacanze estive. In queste lettere Albino Luciani è, verrebbe da dire, paterno e materno insieme, come avrebbe voluto fossero i formatori in seminario<sup>206</sup>, entra nel merito delle cose anche minime e quotidiane, tratteggia il modello del pastore d'anime che vorrebbe formare, e fa capolino in questi scritti l'affetto verso i giovani seminaristi proprio di un ex-vicerettore di seminario che era stato particolarmente attento e sensibile verso i bisogni e le esigenze dei chierici e i metodi educativi moderni<sup>207</sup>:

Miei cari chierici, vi assicuro che ho raccomandato ai vostri Superiori di introdurre in Seminario un clima di famiglia, di abituarvi gradualmente a un giusto uso della libertà, di tenervi, prudentemente e secondo l'età, informati sulla vita del mondo, della politica, dello sport, del cinema e su tutto ciò che rientra nei giusti desideri vostri. Detto questo ai Superiori, però, dico a voi: siate docili, rispettosi, obbedienti. [...] E nessuna paura di non essere abbastanza moderni. Si è sempre moderni, quando si imita Gesù Cristo<sup>208</sup>.

<sup>204</sup> *Per la giornata del seminario*, 27 ottobre 1962, in OO. Vol. II p. 495.

<sup>205</sup> Cfr. testimonianza di Renato Pescara in *Appendice* pp. 176-180.

<sup>206</sup> “Dupanloup, grande educatore di chierici, raccomandava: ‘Siate padri! Siate madri!’. E’ quello che raccomando anch’io. Abbiate il cuore sensibile di una madre e la mano ferma di un padre!”, cfr. *Agli insegnanti del seminario minore*, agosto 1962, in O.O. vol. II p. 469.

<sup>207</sup> Cfr. Luciani 2003 pp. 193-221.

<sup>208</sup> *Lettera ai seminaristi di Venezia*, 28 settembre 1971, RDPV LVI(1971), pp. 510-517.

In queste lettere non manca mai l'appello alla virtù dell'obbedienza, fondamentale per un buon sacerdote:

C'è un'altra virtù caratteristica della spiritualità del sacerdote diocesano: l'unione col proprio vescovo, che si realizza nel binomio del Pontificale «obbedienza e riverenza». I preti obbedienti non si improvvisano: o obbedivano già nei tempi del Seminario o c'è pericolo che non obbediscano più<sup>209</sup>.

Il patriarca riteneva inoltre importante che il seminario venisse sentito come cura e impegno di tutta la comunità cristiana: oltre a raccomandare sempre ai fedeli della diocesi l'affetto per il seminario, dava grande importanza alla giornata pro-seminario che si celebrava annualmente nelle parrocchie e dispose che nelle due domeniche precedenti la giornata del seminario non si tenessero altre giornate particolari né si facessero altre raccolte di offerte straordinarie<sup>210</sup>.

Gli anni Settanta, come abbiamo visto, furono anni difficili per il seminario veneziano: dopo che nel 1965 si era raggiunta la quota record di 250 unità seminaristiche annuali, “cifra abnorme per una diocesi veneziana di circa mezzo milione di anime<sup>211</sup>”, si era passati ad un calo al di sotto delle 100 unità, come nel primo dopoguerra. Mentre l'*optimum* delle ordinazioni sacerdotali per Venezia era di sette sacerdoti all'anno, dal '65 al '78 la media fu di circa tre sacerdoti all'anno<sup>212</sup>. A differenza di Urbani, che ordinava sacerdoti anche i chierici sui quali i superiori avevano delle perplessità, sostenendo che “avrebbe supplito la Grazia”, Luciani fu molto cauto e preferì avere le classi di teologia vuote piuttosto che far proseguire negli studi chierici che non gli sembravano affidabili. Dopo aver acconsentito inizialmente, poco convinto, alla richiesta di alcuni seminaristi di fare un'esperienza formativa non tradizionale, come quella presso la comunità di chierici al lavoro di Spinea, fu molto netto nel rifiutarne la continuazione<sup>213</sup>.

Fu sempre molto chiaro, anche nei confronti del consiglio presbiterale, sul fatto che riteneva il seminario una responsabilità solo sua<sup>214</sup>.

Il seminario veneziano aveva avuto nel preconconcilio un rettore di stampo progressista, mons. Vecchi<sup>215</sup>, poi indimenticato parroco del duomo di S. Lorenzo a Mestre; nel 1961 Urbani, con un

---

<sup>209</sup> *Ibidem*.

<sup>210</sup> RDPV 1972, p. 301.

<sup>211</sup> Cfr. Niero 1990 p. 26.

<sup>212</sup> *Ibidem*. Niero, considerando che prima l'AC funzionasse come pre-seminario e pre-noviziato, imputa il calo, fra le altre cose, alla crisi dell'associazionismo cattolico con l'introduzione di metodi educativi su basi promiscue.

<sup>213</sup> Niero 1990 p. 26.

<sup>214</sup> Cfr. riunione del Consiglio presbiterale del 9 novembre 1975, durante il quale secondo Niero (1990 p. 35) il Consiglio “intendeva mettere le mani” sul corso post-teologico. Il verbale dice che “si tratta il problema del post-teologico, e il patriarca precisa che è cosa di sola sua spettanza”, cfr. RDPV 1975 pp. 116-119.

gesto insolito nel Novecento, chiamò a succedere a Vecchi non un uomo del seminario, ma un parroco, mons. Da Villa arciprete di Mestre, che riportò il seminario ai modelli educativi tradizionali salvo poi aggiustare il tiro in base al Concilio. Nel 1967 il padre spirituale, dopo un miniconvegno degli insegnanti e superiori a Torreglia nel luglio del 1966, aveva dato le dimissioni ed era morto il rettore Da Villa. Urbani aveva accettato l'indicazione del corpo docente del seminario e scelto come nuovo rettore Giuliano Bertoli, padre spirituale del seminario minore. Bertoli fu "un fiero oppositore della contestazione giovanile<sup>216</sup>" e non si può certo catalogare fra i sacerdoti di tendenza progressista, fra i quali invece si poteva includere il fratello, Bruno Bertoli. Bertoli fu deciso nel fermare le spinte progressiste dei professori più aperti e dei chierici-missionari<sup>217</sup>; non ammise, se non in forma molto controllata, l'esperimento del lavoro per i seminaristi; fu contrario all'apertura delle scuole teologiche alla frequenza dei laici e difese le proprie prerogative dalle richieste di una parte del corpo docente che nel 1969 si era battuto per una conduzione maggiormente collegiale dell'ente e per l'intervento del Consiglio presbiterale sul piano di studi e di formazione<sup>218</sup>. Tuttavia, Bertoli fu anche un rettore attento alle istanze educative moderne: accolse l'impegno domenicale dei chierici in parrocchia, privilegiando nella formazione la responsabilità individuale.

Luciani riconfermò appoggio e fiducia a Giuliano Bertoli, affiancandogli il 1 settembre 1973 don Giuseppe Camillotto come vicerettore<sup>219</sup>.

Di fronte però alla divisione del corpo docente, a cavallo fra gli anni Sessanta e Settanta, fra professori più sensibili alle istanze progressiste o troppo originali nei loro insegnamenti, e professori maggiormente conservatori o comunque più prudenti<sup>220</sup>, Luciani scelse di dare fiducia ai

---

<sup>215</sup> Su Vecchi, quattro lauree fra cui una a Roma in Lettere e Filosofia, l'uomo che su ordine di Roncalli portò a compimento la Villa Fietta sede del seminario minore, fece costruire Villa Maria Ausiliatrice a S. Vito di Cadore per le vacanze estive dei chierici, acquistò per il seminario parte dei Saloni della Dogana e ne fece il nuovo luogo del seminario minore, e come delegato per la terraferma negli anni Settanta volle Villa Elena come sede del Patriarca a Mestre, cfr. *A monsignor Valentino Vecchi. La comunità di Mestre a un mese dalla sua morte 1-10-84 – 1-11-84* in archivio privato Alvise Marchiori, che ringrazio.

<sup>216</sup> Cfr. Niero 1990 p. 24. La Comunità Studentesca di S. Trovaso e la dirigenza della FUCI diocesana avevano chiesto un rinnovamento del seminario.

<sup>217</sup> Niero 1988 p. 144.

<sup>218</sup> Cfr. RDPV 1969, pp. 732-735.

<sup>219</sup> Cfr. RDPV LVIII (1973) p. 483. Nel 1975 nominò Silvio Tramontin prefetto agli studi del seminario teologico e Antonio Meneguolo prefetto agli studi del seminario minore (RDPV, LX (1975), p. 417).

<sup>220</sup> Lo stesso problema del corpo docente, ma anche dell'interessamento al seminario da parte dell'associazionismo cattolico, si era posto a inizio anni Settanta a Treviso, come dimostra la rivista *Dialoghi*, fondata da laici cattolici e pubblicata fra 1970 e 1975: la rivista discusse a più riprese della grave crisi che nell'ottobre del 1970 interessava il seminario vescovile, in uno scontro fra diverse concezioni educative, una più conservatrice e una più innovatrice; i responsabili della rivista, membri dell'Ufficio per l'apostolato dei laici, lamentavano che il problema non fosse stato portato a discussione in consiglio pastorale diocesano. Cfr. Erika Lorenzon, *Alla ricerca del dialogo. Gli anni del dissenso in alcune riviste cattoliche venete*, in *Politica e lavoro nelle riviste del veneto (1945-1989)*, G. Albanese e M. Almagisti (a cura di), «Venetica» 29(2014), pp. 131-152: p. 141.

secondi. Mi pare che si possa individuare una precisa scelta del patriarca dietro ad alcune dimissioni “volontarie”, ad alcuni cambiamenti di cattedra o nuove assunzioni.

Il caso più conosciuto, e che si riferisce alla seconda metà degli anni Settanta, è la scelta di Luciani di togliere a don Germano Pattaro l’insegnamento di Teologia Dogmatica Fondamentale: nel 1977 il patriarca, perplesso sui metodi teologici di Pattaro e sulla voce *Credibilità della rivelazione cristiana* da lui redatta pochi mesi prima per il *Dizionario teologico interdisciplinare*<sup>221</sup>, pensò di rimuovere il teologo dall’insegnamento in seminario. Intervenne sulla questione mons. Silvio Tramontin, prefetto agli studi, uomo di piena fiducia del patriarca, che suggerì di limitare Pattaro agli insegnamenti di Patrologia ed Ecumenismo, che già teneva e che erano a lui “più congeniali e di originale impostazione”<sup>222</sup>.

Sulle perplessità di Luciani riguardo all’insegnamento di Pattaro, e allo stesso tempo sulla stima che Luciani nutriva per il teologo veneziano, è illuminante un ricordo di Gianni Gennari<sup>223</sup> riguardo a un dialogo avuto con Pattaro nell’imminenza del conclave dell’agosto 1978:

lui [Pattaro] mi raccontò, col sorriso sulle labbra, che in certi momenti la semplicità e la schiettezza del Patriarca lo avevano messo in difficoltà proprio come teologo e docente di ecumenismo. Succedeva – mi disse – che Luciani fosse curioso di verificare la preparazione teologica e filosofica degli studenti della Facoltà, in particolare dei seminaristi, e che quindi assistesse amichevolmente agli esami, nel suo caso quelli di teologia ecumenica. Si sedeva accanto al professore e ascoltava in silenzio, ma talora, quando qualche studente esponeva tesi piuttosto aperte al dialogo e al riconoscimento delle ricchezze delle altre chiese, chiamate anche ‘sorelle’, appariva come sorpreso e gentilmente interveniva chiedendo allo studente: “ma tu, queste cose, dove le hai lette?” Alla risposta dell’alunno, che le aveva lette sui testi e sulle dispense del professor Pattaro, lì accanto, il Patriarca sorridendo commentava benevolo: “Ah! Allora va bene, però a mio parere è un’eresia”

Un secondo caso di sostituzione di un professore del seminario è forse meno conosciuto, e riguarda don Carlo Enzo, professore di Sacra Scrittura. Secondo Niero “scoppiò una crisi con la rinuncia spontanea all’incarico del professore di Sacra Scrittura, non ritenendo di modificare il suo metodo

---

<sup>221</sup> Vol. I, Torino 1977, pp. 614-631.

<sup>222</sup> Cfr. Niero 1990 p. 25. Niero ammette che i rapporti fra Luciani e Pattaro “forse erano difficili” ma a riprova della stima di Luciani per Pattaro, nonostante le perplessità sui metodi teologici, sostiene che Luciani prima del 1977 aveva proposto Pattaro alla Santa Sede per un’onorificenza pontificia, che non era stata accolta per le riserve di Roma sull’ortodossia del soggetto. Sulla questione della rimozione di Pattaro dall’insegnamento di Teologia Dogmatica Fondamentale si veda anche Cecchetto in *Appendice* p. 75. Luciani aveva inoltre partecipato agli incontri dei Gruppi familiari di spiritualità di Pattaro (RDPV LVIII(12973) pp. 175-177, diario del patriarca).

<sup>223</sup> Cfr. *Vatican Insider* di mercoledì 7 agosto 2013, articolo di Gianni Gennari *In morte di Paolo VI* datato 6 agosto 2013.

ad impianto monografico universitario in senso più scolastico<sup>224</sup>». Secondo lo storico veneziano, dunque, le dimissioni sarebbero state una libera scelta di Enzo e le motivazioni una divergenza di idee sulla metodologia e l'impianto strutturale del corso.

I ricordi di Carlo Enzo, vicerettore e prorettore durante l'episcopato urbaniano, sono tuttavia un po' diversi ed egli sostiene di aver dato le dimissioni costretto innanzitutto dalla dura, pubblica e imbarazzante reazione di Luciani alla lectio magistralis *Secolarizzazione e Bibbia* tenuta da Enzo al corso annuale per il clero veneziano il 12 febbraio 1970. Quattro giorni dopo l'ingresso di Luciani, infatti, si tenne all'Ateneo S. Pio X una conferenza per il clero cittadino e Enzo tenne una relazione sulla secolarizzazione piuttosto all'avanguardia, sostenendo che il termine originario ebraico che noi abbiamo tradotto in greco e in latino con la parola "secolo" ha in realtà nella Bibbia anche un significato opposto, poichè si può tradurre con "eterno". La secolarizzazione non era dunque per Enzo un allontanamento dal sacro, ma la possibilità indicata in Apocalisse 21 della realizzazione del progetto di Dio. Luciani, secondo i ricordi di Enzo, ad un certo punto strappò il microfono di mano al relatore, dicendo che ciò che stava dicendo era "pazzesco", e che se c'erano delle domande le rivolgersero a lui perché Enzo non avrebbe più dovuto parlare. Sono portata a credere che una qualche rottura sia realmente avvenuta in quell'occasione perchè negli altri due incontri previsti, il 19 febbraio al *Laurentianum* di Mestre, e il 26 febbraio a Jesolo, don Carlo Enzo non fu relatore come avrebbe invece dovuto essere da programma<sup>225</sup>.

Secondo Enzo, egli si recò i giorni successivi a colloquio da Luciani, che riteneva inopportuno il suo approccio esegetico alla Sacra Scrittura nell'insegnamento in seminario. Alla richiesta di Enzo di suggerire una regola alternativa di esegesi biblica, Luciani rispose che prendesse una buona traduzione, per esempio quella di Gerusalemme, e usasse quella. Il professore avrebbe dovuto spiegare i passi facili e saltare quelli difficili. Enzo sentiva che in questo modo avrebbe tradito gli studenti e il testo biblico, e diede le dimissioni<sup>226</sup>. Per approdare in seguito, fino agli anni Ottanta, ad esperienze di supporto al partito comunista veneziano.

Le dimissioni "indotte" fra alcuni professori del seminario dalla mancata fiducia del patriarca e dalle sue accuse di eterodossia riguardarono anche altri casi, di insegnamenti forse meno fondamentali.

---

<sup>224</sup> 1990, p. 25.

<sup>225</sup> Cfr. RDPV 55(1970) p. 101.

<sup>226</sup> Nonostante i colleghi del seminario tentassero di convincerlo a rimanere per combattere uniti la loro battaglia. Il rettore propose anche di mostrare obbedienza al patriarca, e poi di continuare a insegnare come prima. Ma Enzo si sentì in coscienza di non poter rimanere senza la fiducia del patriarca. Secondo Enzo, Luciani avrebbe voluto mandar via anche Pattaro, che però rimase con l'idea di dover "resistere". Cfr. intervista a Carlo Enzo in *Appendice* pp. 89-91. Cfr. anche Antonio Gnoli, *Rileggere la Bibbia. Quello studioso irregolare "Io, la Genesi e Papa Luciani"*, «la Repubblica», 28 dicembre 2012, p. 43 cultura.

Il rapporto con Luciani si è fatto difficilissimo per l'insegnamento in seminario, in cui – io insegnavo sempre filosofia – un giorno mi chiama e mi dice: “Sa, ho delle osservazioni su di lei” “Mi dica quali osservazioni”, ma non sapeva neanche lui cosa dire. Luciani raccoglieva tante *ciacole* e poi te le riversava addosso.[...] Un imbarazzo! Sono andato a casa, ho preso carta e penna e gli ho mandato le dimissioni. E quindi nel '72... proprio il mese esatto adesso non lo ricordo, ma... Nel frattempo mi sono messo in graduatoria in Provveditorato. [...] E però la cosa che ci impressiona è questo affidarsi alle *ciacole*. E infatti poco dopo sia il sottoscritto che don Fausto Bonini ci siamo dimessi dall'insegnamento, perché anche Bonini insegnava in seminario. Francese. [...] Ma molto probabilmente era stato il rettore del seminario, don Giuliano Bertoli, che *qualcosa el ghe gh'aveva dito. Ma... po' no'l saveva gnanca lu come cavarsela. “Ma in concreto cosa gh'halo da obietarme?” ghe digo.* [...] No, non era mai venuto a sentire gli esami<sup>227</sup>.

Mi pare quindi che Luciani abbia gradualmente eliminato dal seminario i professori sui quali c'erano delle perplessità e chiamato ad insegnare sacerdoti posati e prudenti, di cui sapeva di potersi fidare: è il caso ad esempio di mons. Sergio Sambin, chiamato ad insegnare Diritto Canonico nel Corso Teologico del Seminario il 1 ottobre 1971<sup>228</sup>. Nel 1972 i preti che risiedevano in seminario erano uomini di fede sicura e provata come don Luigi Battaglia, don Eraldo Benetollo, don Giuliano Bertoli, don Giorgio Buzzo, don Luigi De Perini, don Ivo Franceschini, don Antonio Niero, don Carlo Seno<sup>229</sup>. Secondo don Niero l'elezione a Papa non permise a Luciani di portare a termine il suo programma, rivolto anche al seminario minore, di procurare per il seminario “insegnanti virtuosi e di dottrina ortodossa, una delle note caratterizzanti il suo governo veneziano<sup>230</sup>”.

Inoltre questa attenzione ai professori che formavano i suoi seminaristi portò Luciani, perplesso come gli altri vescovi del Triveneto di fronte agli insegnamenti erogati dalle università pontificie romane, a scegliere di specializzare gli insegnanti non più a Roma, ma a Padova presso l'Istituto di Teologia Pastorale o a Milano presso la Facoltà Teologica.

Nell'anno scolastico 1970-71 proprio la carenza di insegnanti specializzati, oltre che il numero progressivamente ridotto di alunni, portò Luciani ad accorpare il Corso Teologico del seminario a quello dei Cappuccini; ritornò tuttavia nel '76-'77 sulle proprie scelte su richiesta dei chierici, che

---

<sup>227</sup> Cfr. intervista a don Angelo Favero in Appendice pp. 104-107.

<sup>228</sup> Cfr. RDPV LVI(1971) pp. 456-457.

<sup>229</sup> Cfr. prontuario dei preti del Patriarcato del 1972.

<sup>230</sup> Niero 1990 p. 26.

ritenevano il piano di studi dei religiosi poco rispondente alle loro future esigenze di cura d'anime diocesana<sup>231</sup>.

Infine, come abbiamo visto, Luciani fu particolarmente attento nel proporre ai giovani sacerdoti dei percorsi di formazione permanente che li tenessero legati in modo più stretto e vitale al seminario nei primi anni di ministero e assunse per questo la diretta responsabilità del Posteologico considerandolo come continuazione del seminario<sup>232</sup>.

---

<sup>231</sup> Niero 1990 p. 26, che racconta come Luciani collegasse la decisione dell'accorpamento al decreto conciliare *Optatam Totius*, votata da lui stesso in Concilio.

<sup>232</sup> Niero 1990 p. 35 dice che Luciani nel luglio 1974 d'accordo col rettore del seminario e sollecitato da una petizione di sacerdoti fin dal 1971, "cambiò sistema, legando i sacerdoti novelli in modo più stretto al seminario. E fu formula felice, con buoni frutti raccolti a distanza di oltre un decennio". Non so a cosa si riferisse, e ipotizzo che si tratti dell'assunzione di responsabilità diretta sul Posteologico (cfr. RDPV 1976 p. 116)..



## IV.5 Gli organi di partecipazione collegiale

Il patriarca Urbani cominciò l'attuazione del Concilio prima ancora che l'assise ecumenica avesse fine: il 15 agosto 1963 annunciò l'anno diocesano sulla liturgia, nel novembre del 1964 costituì il primo Consiglio pastorale diocesano. Pochi mesi dopo la fine del Concilio, il 18 giugno 1966, istituì il Consiglio presbiterale, i cui membri vennero eletti dal presbiterio il 20 febbraio 1969.

Luciani si mosse in stretta continuità con il predecessore, sia per quanto riguarda la scelta dei collaboratori, sia per quanto concerne alcuni incontri fissi con il presbiterio, l'organigramma della diocesi, e l'istituzione e la valorizzazione degli organi di partecipazione collegiali.

Per quanto concerne i collaboratori, il nuovo patriarca riconfermò inizialmente, da Vittorio Veneto, tutti i titolari di facoltà o di uffici che *ad normam juris* avessero bisogno di conferma; nominò mons. Olivotti, Vescovo Ausiliare di Urbani, anche Vicario Generale; e don Gino Spavento, già uomo di fiducia di Urbani, Delegato Patriarcale *ad omnia*<sup>233</sup>.

Come da volontà di Urbani, sospese la tradizionale Festa della Cattedra e invitò i sacerdoti a celebrare con il loro Vescovo in cattedrale per la Messa Crismale del giovedì santo<sup>234</sup>; organizzò i convegni pastorali diocesani annuali; consolidò il Consiglio pastorale diocesano<sup>235</sup>; portò a compimento i Consigli pastorali parrocchiali, appena abbozzati da Urbani, e sostenne la nascita dei Consigli pastorali vicariali<sup>236</sup>. Colse la crescita d'importanza della terraferma mestrina e, seguendo orientamenti che erano già di Urbani anche se da lui non realizzati, prese l'abitudine di soggiornare tre giorni a settimana a Mestre per consentire un più agevole governo della terraferma diocesana<sup>237</sup>, oltre a nominare un suo delegato per la terraferma. Come vedremo, diede un regolamento agli organi di partecipazione collegiale, che convocò con frequenza maggiore di Urbani e che volle realmente partecipi del governo della diocesi.

Tuttavia, la continuità con il governo di Urbani in tutta questa ampia area del governo pastorale strettamente connessa ai rapporti con il clero si può registrare anche nelle difficoltà che essa causò al patriarca. Come negli anni Sessanta i Consigli diocesani pastorale e presbiterale decollarono a fatica e, di fronte al tentativo di interpretare il Consiglio presbiterale come un organo deliberativo,

---

<sup>233</sup> RDPV gennaio 1970, p. 15.

<sup>234</sup> RDPV marzo-aprile 1970, p. 67.

<sup>235</sup> Il 18 aprile 1971, in vista della costituzione del III Consiglio pastorale diocesano, Luciani auspicava l'elezione di "persone di buona volontà per una seria attuazione del Concilio, al fine di significare la comunione organica e gerarchica del Popolo di Dio". Il Consiglio collaborò in modo attivo con il patriarca in vari ambiti, ma in particolare in due settori che stavano a cuore a Luciani: la pastorale per il mondo del lavoro e la rifondazione del settimanale diocesano. Cfr. *Consiglio pastorale, un quinquennio di attività*, RDPV 1976 pp. 54-56.

<sup>236</sup> Nel 1983 su 129 parrocchie diocesane erano stati attivati 85 Consigli pastorali parrocchiali, anche se non tutti erano pienamente attivi. Su 16 vicariati diocesani, i Consigli parrocchiali vicariali erano una presenza abbastanza vivace in 15. Cfr. Niero 1990 p. 22.

<sup>237</sup> Vian 2001 pp. 139-140.

Urbani si trovò a urlare a un monsignore veneziano “non voglio il consiglio di fabbrica dei preti!<sup>238</sup>”, così anche Luciani ebbe notevoli difficoltà a guidare, anche dal punto di vista strutturale, un presbiterio lagunare davvero eterogeneo e particolarmente litigioso; tanto che durante la discussione in CET nel 1975 sulla ristrutturazione dei confini delle diocesi, di fronte alla riflessione del card. Baggio che “non si può non ascoltare i Consigli presbiterali<sup>239</sup>”, a Luciani scappò di dire che “i consigli presbiterali sono talvolta di intralcio<sup>240</sup>”.

Nel presente paragrafo vorrei analizzare l’azione di Luciani in questo settore, evidenziando le difficoltà, i limiti, ma anche i punti di forza delle sue scelte; a fronte della critica che gli viene rivolta di aver accentrato il governo pastorale<sup>241</sup>, a mio avviso si deve invece registrare il continuo tentativo di Luciani di delegare e creare nuove figure con le quali condividere il governo della diocesi, tentativo sempre ostacolato e bocciato da ampi settori del clero veneziano<sup>242</sup>. Inoltre, non è stato forse mai evidenziato il massiccio lavoro, svolto negli anni di episcopato di Luciani, di strutturazione dei vari organismi diocesani – i quali non solo andavano costituiti, ma anche dotati di una riflessione teorica e di un regolamento o statuto che ne regolamentasse i ruoli e le funzioni nell’ampio organigramma pastorale diocesano. In questo campo l’azione pastorale di Luciani sembra improntata ad attuare con coraggio i suggerimenti innovatori del concilio, in una visione moderna ed organizzata della pastorale.

#### *IV.5.1 Il Consiglio presbiterale*

Il Consiglio presbiterale costituitosi sotto Urbani<sup>243</sup> aveva dovuto subito affrontare il problema di quale ruolo dovesse avere nei confronti dell’Ordinario; mentre il Consiglio si era orientato verso un ruolo attivo, Urbani avrebbe voluto dargli semplicemente una funzione consultiva<sup>244</sup>.

---

<sup>238</sup> Cfr. Bertoli 1997, pp. 144-146; Niero 1988 pp. 146-149.

<sup>239</sup> Nel caso in questione, il Consiglio presbiterale feltrino voleva la creazione di una diocesi autonoma da Belluno, e questa posizione godeva dell’approvazione del presule rosatese.

<sup>240</sup> I colleghi presenti non solo furono d’accordo con lui, ma qualcuno, come il vescovo Mistrorigo, espresse lo stesso parere in modo molto meno diplomatico. Cfr. ASCET busta 1975.

<sup>241</sup> Cfr. Vian 2001 p. 92.

<sup>242</sup> Con i quali tuttavia Luciani, pur non amando il conflitto, non evitò il confronto: trovo quindi infondata l’osservazione di J. P. Manigne, citata da Zambarbieri in Vian 2010b p. 311, secondo la quale dopo il ’72-’73 Luciani non ebbe più confronti con l’insieme del suo clero (“la contestation du clergé vénétien, spécialement des plus jeunes, atteignit son point de rupture dans les années 1972-1973. Lors d’une reunion des prêtres du diocèse, les attaques contre lui furent si violentes (et même sans amour, me dit un témoin qui se range parmi les opposants) que Mgr. Luciani proposa de donner sa démission. Il n’eut plus par la suite d’affrontement avec l’ensemble de son clergé”, cfr. J.P. Manigne 1978).

<sup>243</sup> E riunito 21 volte in tre anni di attività, dal 13 gennaio 1967 al 18 giugno 1969 (RDPV ottobre 1969, pp. 732-735). Sotto Luciani il Consiglio si riunì più spesso, almeno una volta al mese, come stabilito dallo Statuto, cfr. RDPV 1972, pp. 506-513.

<sup>244</sup> Lo dice in modo molto franco la relazione sull’attività del Consiglio Presbiterale nel triennio 1967-69: “[...] Gli inizi non furono facili: particolarmente difficile fu chiarire [...] i rapporti del Consiglio con l’Ordinario: anche tra i membri del Consiglio stesso erano diverse le opinioni al riguardo. Dalla semplice funzione consultiva, senza alcuna possibilità

Anche Luciani dovette affrontare lo stesso problema, ma a differenza di Urbani si trovò davanti un Consiglio presbiterale maturo e deciso nella sua volontà di non essere convocato “pro forma”, ma di diventare, se non organo consultivo, almeno “organo qualificato per rappresentare il Clero, per interpretarne le esigenze e presentare proposte e richieste all’Autorità”.

A sostenere Luciani, aveva ribadito a più riprese la funzione unicamente consultiva dei Consigli presbiterali il *Documento sui consigli presbiterali* emanato dalla Sacra Congregazione per il clero l’11 aprile 1970<sup>245</sup>, nel quale si evidenziava anche l’obbligatorietà per il vescovo di costituire il Consiglio presbiterale diocesano. Il III Sinodo dei vescovi<sup>246</sup> ribadì due anni dopo che, per quanto riguarda il Consiglio presbiterale diocesano, spettava al Vescovo prendere le decisioni finali.

Luciani approvò lo Statuto del Consiglio Presbiterale il 28 dicembre 1970 e poi, nella stessa data, avviò le attività per le elezioni del Consiglio presbiterale, che si tennero il 31 gennaio 1971<sup>247</sup>.

Nello statuto si trovò un punto d’incontro in quanto alla questione della funzione consultiva: al punto 2 si stabilisce che

Il Consiglio Presbiterale è organo consultivo, ma di natura peculiare. Aiuta il Patriarca nelle decisioni da prendere e, mentre lo impegna alla più attenta considerazione, ha preminenza di responsabilità rispetto ad altri organismi diocesani<sup>248</sup>.

Per quanto riguarda l’attività del Consiglio Presbiterale nell’anno pastorale 1971-72<sup>249</sup>, essa venne esaminata nella prima assemblea del presbiterio veneziano, prevista dallo Statuto del Consiglio

---

di colloquio con la base, neanche attraverso la pubblicazione dell’ordine del giorno o di brevi relazioni sulla stampa diocesana, come da principio voleva l’Ordinario, si giunse attraverso incontri (e spesso anche attraverso scontri) a riconoscere al C.P. libertà di informare la base, alla pubblicazione di un inserto sulla rivista diocesana per trattare problemi riguardanti la vita del Presbiterio, alla pubblicazione dei verbali delle sedute, ed infine alla convocazione da parte del Consiglio di due assemblee del Clero per discutere problemi interessanti tutta la nostra comunità diocesana. Si è pertanto giunti dalla concezione primitiva che il C.P. fosse unicamente organo strettamente consultivo su problemi proposti dall’Ordinario, al riconoscimento del Consiglio quale organo qualificato per rappresentare il Clero, per interpretarne le esigenze e presentare proposte e richieste all’Autorità. Ripeto che il raggiungimento di tale riconoscimento non è stata lieve fatica: il Consiglio uscente ritiene di aver aperto una buona via al nuovo Consiglio che potrà iniziare il suo lavoro da posizioni ben diverse da quelle dalle quali dovette partire il precedente” (RDPV ottobre 1969, pp. 732-735).

<sup>245</sup> Secondo il documento i Consigli presbiterali non possiedono voto deliberativo a meno che, in casi singoli, il Vescovo o la Chiesa universale non gli attribuiscono tale potere (RDPV giugno 1970, pp. 216-222).

<sup>246</sup> RDPV 1972, p. 145.

<sup>247</sup> Cfr. *Decreto di costituzione del consiglio presbiterale*, RDPV LVI (1971), p. 65.

<sup>248</sup> Inoltre: “3. Nella valutazione dei consensi o dei dissensi espressi dai Consiglieri, il Patriarca non mancherà di tener conto della forza di rappresentatività dei singoli consiglieri eletti. 4. Oggetto delle consultazioni sono gli argomenti stabiliti in proposito dalla legge canonica e altri argomenti attinenti al governo della Diocesi o la vita dei Presbiteri, proposti sia dal Patriarca, sia dal Presbiterio, sia da altri, a norma dell’art. 10 dello Statuto [sacerdoti religiosi, Consiglio Pastorale Diocesano, NdA]” Si stabiliva infine che il Consiglio fosse composto da 20 sacerdoti: 14 eletti come rappresentanti dei rispettivi vicariati, 4 designati ex officio dal patriarca, 2 religiosi. Il consiglio doveva essere presieduto dal Patriarca o da un suo rappresentante (RDPV novembre-dicembre 1970, pp. 540-543).

<sup>249</sup> RDPV 1972, pp. 506-513.

presbiterale<sup>250</sup>. L'obiettivo dell'Assemblea era verificare o meno la validità del Consiglio Presbiterale e fare proposte per l'anno successivo<sup>251</sup>. Il Consiglio era stato attivo: aveva dato vita a 5 commissioni e consultato ufficialmente il Presbiterio tramite i Vicariati 7 volte. I temi trattati si potevano raggruppare in 3 macrotemi: il presbiterio (fra cui, "ipotesi d'iscrizione a facoltà universitarie", "ipotesi di esperienza pastorale per i chierici"), le strutture del governo pastorale (fra cui, "ipotesi di istituire dei Vicari episcopali da proporre a settori o zone pastorali", "ipotesi di istituire il Consiglio episcopale per la nomina e il trasferimento dei sacerdoti", "consultazione per la designazione del Vicario generale da proporre al patriarca"), problemi pastorali specifici (fra cui "la nuova parrocchia del CEP"). La verifica dell'esperimento pastorale in atto nella parrocchia del CEP fu uno dei problemi che vennero segnalati in chiusura dell'assemblea fra quelli rimasti aperti. A questo riguardo, il presbiterio aveva espresso

orientamento favorevole, in linea di principio, ad eventuali proposte di iniziative ed esperienze «nuove», purchè sia la comunità col suo vescovo a determinare la scelta in base ad una visione pastorale generale, in modo che tutta la comunità sia cointeressata alle nuove esperienze e chi le attua non si senta isolato.

L'assemblea discusse poi una richiesta di parere e due proposte fatte dal patriarca: il vescovo voleva il parere dell'assemblea sulla proposta del Consiglio presbiterale, da lui accettata, di procedere a una consultazione fra il clero per individuare il Vicario Generale; proponeva inoltre di istituire dei Vicari Episcopali e un Consiglio episcopale per la nomina e il trasferimento del clero. Luciani aveva dunque accettato una richiesta e fatto due proposte che andavano decisamente in senso collegiale e, mi pare, conciliare.

La risposta dell'assemblea fu positiva per quanto riguardava la consultazione sul nuovo Vicario generale, ma per quanto riguardava Vicari episcopali e Consigli episcopali, non si riteneva opportuno che il patriarca dividesse i propri compiti in più ruoli:

---

<sup>250</sup> La prima Assemblea del Presbiterio veneziano si tenne in tre sedute: per il Litorale a Eraclea il 9 marzo 1972; per Mestre-Terraferma alla casa card. Urbani il 16 marzo 1972; per Venezia-Lido-Estuario in Patriarchio il 13 aprile. Durante il Convegno di pastorale della penitenza per i sacerdoti della Chiesa di Venezia presieduto da Luciani all'Oasi S. Chiara di Conegliano dal 21 al 23 giugno 1971 (RDPV LVI(1971), fascicolo inserito fra la p. 274 e la p. 276) i sacerdoti avevano espresso il timore che una assemblea generale potesse "determinare una più marcata divisione del presbiterio".

<sup>251</sup> Il Consiglio, leggendo la propria attività in base all'ecclesiologia del Vaticano II, non era molto soddisfatto della maturazione di un'idea di corresponsabilità fra presbiterio e patriarca: era stato infatti solo in poche circostanze chiamato ad aiutare responsabilmente il Patriarca sulle decisioni da prendere e riteneva quindi di non aver forse ancora trovato il suo posto rispetto agli altri organismi diocesani e di non aver ancora riscosso vera fiducia e credibilità da parte del Patriarca e del Presbiterio. Il Consiglio aveva anche chiesto ai sacerdoti un contributo in campo dottrinale, inviando ad ognuno un ciclostilato sul tema del III Sinodo "Sacerdozio ministeriale", ma la maggiornaza aveva dichiarato che non si sentiva preparata a collaborare in senso dottrinale col Magistero, mentre erano abituati sempre ad avere un rapporto col magistero maestro-discepoli.

è sufficiente, per il governo della nostra diocesi, ancora piuttosto limitata, il Patriarca con l'ausilio di un solo Vicario Generale; 2) è esigenza del Presbiterio che appaia chiaro l'esercizio della responsabilità pastorale del Patriarca, perché non sia velata da altra persona od organismo del governo pastorale; 3) ulteriori strutture creerebbero maggiori frantumazioni e favorirebbero una dannosa burocratizzazione, rendendo ancora più profondo il distacco tra il vescovo e il clero.

Queste parole mi sembrano particolarmente importanti in primo luogo perché, già nel 1972, esprimono la consapevolezza di un profondo distacco tra vescovo e clero; in secondo luogo perché il Presbiterio (e forse in alcune sue componenti anche il Consiglio presbiterale, che tuttavia già due anni prima aveva nominato due suoi rappresentanti per un eventuale Consiglio Episcopale<sup>252</sup>) sembra bocciare delle proposte di stampo innovatore. L'interpretazione è confermata dalle parole del segretario del Consiglio, mons. Silvio Zardon, che cercò di sollecitare una riflessione sulle tre motivazioni portate dall'assemblea per negare assenso alle proposte del patriarca:

1) mentre le discutevamo, ci siamo resi veramente conto che le due proposte potevano avere lo scopo di promuovere una certa nuova esperienza di cooperazione pastorale? 2) o, chi di noi l'aveva meglio capito, ha ritenuto di esprimere così un giudizio non positivo o, per lo meno, di perplessità sulle reali «intenzioni» sottese alle proposte? 3) oppure, infine, si è pensato che un governo pastorale un po' decentralizzato ad aperto avrebbe potuto ingenerare provvisorietà e insicurezza, per cui si è rinunciato, a ragion veduta, ad una prospettiva di cooperazione responsabile?

Le parole di Zardon paiono svelare anche una certa diffidenza verso il patriarca da parte del clero veneziano, che dubitava delle “reali intenzioni” di Luciani.

Il Consiglio presbiterale nella riunione successiva si fermò a riflettere sulle principali considerazioni e problemi messi in luce dalle tre assemblee zonali del Presbiterio presiedute dal patriarca. La partecipazione era stata soddisfacente - era stato presente circa il 70% del clero diocesano<sup>253</sup> -, segno che la maggioranza del clero non era indifferente al Consiglio presbiterale. Le critiche che avevano mosso al Consiglio erano soprattutto di essere stato troppo teorico e poco capace di illustrare alla base la propria attività, e di aver poco considerato la “voce della minoranza”.

---

<sup>252</sup> RDPV marzo-aprile 1970, p. 77.

<sup>253</sup> Avevano partecipato 220 sacerdoti, di cui 80 avevano anche preso la parola (185 diocesani su 260, 35 religiosi su 320); su 14 vicariati, 6 avevano concordato il loro intervento in Assemblea. RDPV 1972, pp. 514-516.

Si era riconosciuto quindi che le rilevate notevoli carenze del Consiglio derivavano dalla precaria situazione dei Vicariati, che lo statuto riconosceva come ambiente base del lavoro del Consiglio stesso (i membri del Consiglio erano i rappresentanti dei vicariati). Di tali carenze nelle assemblee si disse che

esse nascono proprio dalla situazione generale del Presbiterio, nel quale persiste un accentuato individualismo, che spesso si traduce in più o meno esplicite divisioni tra sacerdoti e certamente in una diffusa loro incapacità di dialogo; di conseguenza, i vicariati fanno fatica ad affrontare i problemi pastorali locali: naturalmente il discorso diventa ancora più grave quando i problemi acquistano un raggio diocesano, quali vengono proposti, di per sé, dal Consiglio presbiterale.

Si sarebbe dovuto quindi prima di tutto pensare ad una ristrutturazione dei vicariati; poi fra i vari temi da trattare si elencavano anche “l’urgentissimo” problema delle vocazioni e del seminario e una serie di particolari problemi pastorali, tra i quali la verifica dell’esperimento pastorale in atto nella parrocchia del CEP.

In seguito si procedette alla consultazione democratica del presbiterio per il nuovo vicario generale; Luciani, che aveva accettato la consultazione<sup>254</sup>, accettò solo in parte il suo risultato, dal momento che scelse come Vicario Generale non Odino Spolaor, che aveva raggiunto il numero più alto di preferenze, ma Bosa, che era uno dei più votati ma non il primo<sup>255</sup>.

Il 1 ottobre 1972 Luciani era in grado di presentare un piano di ristrutturazione dei vicariati al quale aveva lavorato una commissione apposita e che era poi stato modificato dai vicariati stessi e dal Consiglio presbiterale<sup>256</sup>. Vennero poi nominati i nuovi vicari<sup>257</sup> e uno sguardo ai nomi dei rappresentanti dei vicariati in seno al Consiglio presbiterale dice che esso aveva una componente decisamente all’avanguardia (come don Gianni Fazzini del Vicariato di Favaro-Altino, parroco del CEP) e una componente più conservatrice (come mons. Gino Spavento, rappresentante del Vicariato di S. Marco).

Pochi mesi dopo sorsero alcuni dubbi circa il senso da attribuirsi all’art. 10 dello Statuto del Consiglio presbiterale e il cancelliere Renato Volo il 18 gennaio 1973 pubblicò sulla rivista

---

<sup>254</sup> Secondo Zizola (cfr. G. Zizola, *Come Luciani voleva cambiare il papato (Uno stile di lavoro inaugurato con la nomina del patriarca di Venezia, scelto in contrasto con le indicazioni del cardinal Baggio)*, in «Il Gazzettino» sabato 14 agosto 1999) Luciani, divenuto papa, avrebbe voluto avviare una consultazione all’interno del clero veneziano, tramite il vicario capitolare, anche per scegliere le caratteristiche del futuro patriarca; il prefetto della Congregazione dei vescovi card. Baggio, però, osteggiò con successo la consultazione. Sulla questione si veda Vian 2001 pp. 18-19.

<sup>255</sup> RDPV 1972 pp. 506-513.

<sup>256</sup> RDPV 1972, pp. 688-692. In seguito alla ristrutturazione dei vicariati venne modificata anche la composizione del Consiglio: 26 membri, 16 eletti dai vicariati e 6 nominati dal patriarca e 3 dai religiosi. RDPV, LIX (1974), pp. 129-131. Statuto del Consiglio presbiterale. 4 marzo 1974.

<sup>257</sup> RDPV 1972, pp. 792-793.

diocesana una nota intitolata *Interpretazione autentica*, spiegando che l'interpretazione autentica era data dal patriarca in virtù delle facoltà che erano sue proprie. I due quesiti erano:

se un sacerdote possa presentare una richiesta al Consiglio Presbiterale ed esigere che venga letta, discussa, o comunque presa in considerazione senza che il patriarca la esamini in precedenza e ne autorizzi in tutto o in parte l'inserimento nell'ordine del giorno; 2) se una richiesta o proposta possa venir inserita nell'odg in "forma letteraria" diversa da quella nella quale è stata redatta.

Il primo quesito risulta particolarmente importante: come vedremo, nel 1974 i giovani della FUCI diranno di aver chiesto che si parlasse del loro caso in Consiglio presbiterale e pastorale, ma che la richiesta non era stata accolta. Secondo lo Statuto, inserire un punto all'ordine del giorno dipendeva dal patriarca. Infatti Volo rispose, come faceva la scolastica, "Ad primum: NEGATIVE. Ad secundum: AFFIRMATIVE".

Ogni sacerdote ha diritto a presentare al Consiglio richieste, progetti, proposte; ma è compito specifico del patriarca inserirli nell'ordine del giorno perché vengano discussi. L'art. 14 infatti riconosce al Patriarca il diritto-dovere di «approvazione» che riguarda prima di tutto il contenuto, il merito della domanda e anche la sua formulazione esterna<sup>258</sup>.

Luciani quindi cercò di sviluppare la collegialità, ma sottolineando come si trattava di comunione gerarchica, dove andavano rispettati i ruoli di ognuno. Lo si vede anche dal discorso che fece all'assemblea del presbiterio del 10 gennaio 1974, salutando il Consiglio presbiterale uscente<sup>259</sup>: dice che non sono mancate di sicuro lacune, da parte di tutti e anche del patriarca, 'ma siamo su terreno non facile', e che "in tutti ci sono stati senza dubbio impegno e retta intenzione". Il Signore avrebbe aiutato a portare avanti ciò che è stato appena cominciato, e in attesa che venisse eletto il nuovo Consiglio presbiterale Luciani ricordò che tutti dovevano fare dei sacrifici, a livello diocesano e a livello parrocchiale, "affinché si rassodi un clima di mutuo rispetto nel quadro della comunione gerarchica". Poi invitava a stringersi al Signore, ma portando due esempi<sup>260</sup> secondo i quali, in sostanza, stringersi al Signore voleva dire credere nell'obbedienza religiosa e rispettarla. Infine, Luciani chiedeva che per quanto riguardava il piano sociale, anziché seguire le "nuove

---

<sup>258</sup> Lo Statuto dice che le proposte di punti all'odg sono fatte dal patriarca, dal presbiterio o dal consiglio pastorale, per iscritto, motivate e firmate; ma per diventare odg devono essere approvate dal patriarca. RDPV, LIX (1974), pp. 129-131.

<sup>259</sup> RDPV, LIX (1974), pp. 55-57.

<sup>260</sup> Quello di Monica Baldwin, anglicana, convertita, monaca per 28 anni, poi uscita dal monastero e infine pentitasi per averlo fatto; quello di Charles Davis, teologo uscito in quel periodo dalla Chiesa cattolica.

teologie”, le “teologie delle realtà terrene”, ci si sforzasse di tradurre in pratica i pensieri della *Gaudium et Spes*.

A marzo del 1974 Luciani, insieme alle votazioni per il nuovo consiglio presbiterale<sup>261</sup> accresciuto in seguito alla ristrutturazione dei vicariati, fece approvare lo Statuto definitivo del Consiglio presbiterale, secondo il quale quindici giorni prima del Consiglio andavano inviati ai membri i materiali per la riflessione sui vari ordini del giorno<sup>262</sup>. In questa e in altre norme, il Consiglio presbiterale sembra operare sul modello della Conferenza episcopale triveneta.

Per quanto riguarda i componenti di questo Terzo Consiglio presbiterale della diocesi di Venezia, insediato il 1 giugno 1974 per un triennio<sup>263</sup>, non si può non notare fra i membri nominati dal patriarca Tino Marchi. Nell’indirizzo di augurio all’inizio della prima riunione del nuovo Consiglio, il 20 giugno 1974, Luciani ribadì che il Concilio aveva voluto il Consiglio presbiterale come organo consultivo<sup>264</sup>: è facile immaginare che l’assiduità con la quale si ricorda questo carattere consultivo abbia delle chiare ragioni nel faticoso dibattito interno fra patriarca e Consiglio. Le diverse funzioni di patriarca e Consiglio vennero discusse anche alla riunione successiva, il 5 luglio 1974, anche se si dice che “se da un punto di vista dogmatico non è chiaro il rapporto di collaborazione tra presbiterio e vescovo, a proposito della collegialità episcopale il rapporto è invece chiaro”.

Nella riunione del 24 settembre 1974, per desiderio di trasparenza, si stabilisce che il verbale verrà sempre pubblicato sulla Rivista diocesana<sup>265</sup>. Dopo aver discusso vari argomenti, il Consiglio si fermò sul problema delle vocazioni sacerdotali a Venezia e il clima si surriscaldò. Alcuni sacerdoti avevano esposto riserve sulla necessità delle ricerche delle vocazioni e sull’operato del Centro diocesano vocazioni e dell’Opera Vocazioni Ecclesiastiche; Luciani invece esortava a non scoraggiare l’attività vocazionale e difendeva gli operatori. Barbato e Pattaro, che erano stati coinvolti qualche mese prima nelle questioni riguardanti la FUCI e la comunità studentesca di S. Trovaso, vennero cooptati dalla Commissione per la formazione continuata del clero<sup>266</sup>.

---

<sup>261</sup> *Norme per la elezione del consiglio presbiterale*. RDPV, LIX (1974), pp. 132-133.

<sup>262</sup> *Statuto del Consiglio presbiterale*. 4 marzo 1974. RDPV, LIX (1974), pp. 129-131.

<sup>263</sup> RDPV, LIX (1974), pp. 263-264. Mario D’Este sostituì Silvio Zardon come segretario.

<sup>264</sup> *Verballi del III consiglio presbiterale*, RDPV, LIX (1974), pp.532-536.

<sup>265</sup> Per lo stesso motivo l’anno successivo, nel 1975, il Consiglio presbiterale chiese che venissero sempre pubblicati i bilanci annuali della curia e Luciani accettò nel 1976 (RDPV 1976 p. 474, verbale della riunione del Consiglio presbiterale del 15 giugno 1976).

<sup>266</sup> I tempi postconciliari erano vivaci, lo sappiamo, non solo fra preti. Si diede infatti in seguito lettura di un documento indirizzato al Patriarca e per conoscenza al Vicario generale Bosa, a mons. Vecchi Delegato per la terraferma e ai membri del Consiglio da parte della Comunità cristiana *Quartiere San Paolo*. Nella lettera la comunità esprimeva rammarico per non essere stata consultata circa la costituzione in zona pastorale autonoma del quartiere San Paolo, pur avendo lavorato per due anni nel Quartiere. A Consiglio e Patriarca, ammesso di aver ascoltato solo il parere del presbiterio di S. Lorenzo di Mestre, non rimase che prendere atto dell’ “esigenza che hanno i laici (almeno alcuni) di essere consultati”.



La questione vocazionale fu al centro del dibattito anche nella riunione del 22 ottobre 1974<sup>267</sup>, nella quale, assente Luciani a causa del Sinodo, Don Luigi Stecca e don Giorgio Buzzo presentarono rispettivamente il Centro Dicoesano vocazioni e l'Opera vocazioni ecclesiastiche, di cui erano responsabili. Ne nacque una variegata discussione al temine della quale 9 consiglieri su 20 appoggiarono la proposta di chiedere al patriarca se non ritenesse opportuno studiare la possibilità di "gruppi di formazione al sacerdozio fuori dal seminario ma d'accordo con esso", mettendo bene in rilievo che la proposta non voleva essere una denuncia al seminario, ma l'apertura ad una eventuale alternativa<sup>268</sup>.

In assenza del patriarca evidentemente si era sviluppata anche una profonda critica alla sua azione pastorale: un passaggio piuttosto fumoso del verbale si conclude, in maniera più chiara, con la denuncia dell'inesistenza di un piano pastorale (accusa che, come abbiamo visto, venne mossa a Luciani da più fronti) e quindi con la decisione di chiedere al patriarca di prepararne uno.

Vien fatto osservare che da alcuni anni in Diocesi si lavora sulla linea del concilio e ai sacerdoti pare che punti già acquisiti nello studio e nel dialogo non orientino l'azione pastorale; il Vescovo ha il compito di cogliere tutti i fermenti e di garantire che siano portati avanti in modo unitario: se questo non venisse fatto si avrebbe l'impressione (che può essere dannosa anche per la stessa vita interiore del prete) di cominciare sempre daccapo: e si rischierebbe di far programmi che si accavallano e non si realizzano. Si chiede anche come sia possibile nella nostra diocesi garantire che certe idee indicate vengano attuate o dal vescovo o dagli organismi diocesani, dopo un breve intervento sull'inesistenza di un piano pastorale che viene via via attuato nelle varie attività, su proposta del segretario accolta dal consiglio si decide di presentare al Patriarca la richiesta suddetta.

Luciani sembra in questo frangente un po' pressato e messo alle strette dal Consiglio presbiterale. Nella riunione successiva del 15 settembre 1975<sup>269</sup>, per quanto riguarda la pastorale per le vocazioni al sacerdozio, propone un piano concreto da attuare attraverso i vicariati e chiede parere al consiglio; il piano ritiene insostituibile il seminario, anche quello minore, e quindi sollecita l'attenzione degli operatori e degli organismi pastorali riguardo la ricerca di vocazioni giovanili; chiede poi di considerare i laici parte attiva nell'azione pastorale e di fare attenzione perché in questa azione pastorale possono emergere segni di vocazione al sacerdozio di questi laici. Il piano che Luciani propone è tuttavia piuttosto tradizionale, basato su parrocchia, catechismo e AC, anche

---

<sup>267</sup> RDPV, LIX (1974), pp. 619-621.

<sup>268</sup> All'unanimità o quasi si decise anche di proporre al patriarca che il lavoro delle due opere diocesane per le vocazioni non rimanesse settoriale o fatica esclusiva dei due confratelli ma fosse collegata agli altri organismi pastorali diocesani.

<sup>269</sup> RDPV, LX (1975), pp. 420-421, *verbale del consiglio presbiterale del 15 settembre 1975*.

se suggerisce di curare le celebrazioni liturgiche per ragazzi con liturgie di gruppo e di accostare la bibbia nella catechesi, nella liturgia, negli incontri di gruppo, nella lettura personale.

Per quanto riguarda la situazione del presbiterio, la Commissione per la formazione del Clero, su incarico del Consiglio, presenta al Patriarca una relazione sui 180 interventi fatti sull'argomento in assemblea del presbiterio. Non sappiamo il contenuto della relazione, ma è facile immaginare che non fosse lusinghiera per il patriarca. Il segretario verbalizzante sintetizza che

il Patriarca, presa visione dell'ampio e particolareggiato lavoro, ha reso noto che informerà il suo governo pastorale alle indicazioni emerse, specialmente quelle riguardanti il suo rapporto col Clero.

Non venne presentato un piano pastorale.

Il mese successivo<sup>270</sup> la riunione fu dominata dalla discussione sulla proposta dei Vicari foranei<sup>271</sup> di riunire in un'unica persona il compito di vicario e di consigliere presbiterale (membro del consiglio). La discussione fu lunghissima, ma dall'analisi delle varie posizioni e motivazioni è possibile dedurre che la discussione vera, il problema di fondo, fu che non c'erano visioni comuni su quali fossero i compiti del vicario e quali i suoi rapporti con il patriarca, e poi in particolare quali le funzioni e responsabilità del Consiglio presbiterale stesso e in relazione al patriarca; inoltre, Collegio dei Vicari e Consiglio presbiterale sembravano un doppione l'uno dell'altro.

Fatta salva la fisiologicità di dibattiti di questo tipo in un momento di profonda strutturazione e ristrutturazione organizzativa com'era quella che interessò le diocesi nel postconcilio, allo sguardo del lettore di oggi pare di leggere fra le righe dei verbali del Consiglio presbiterale e dell'assemblea del presbiterio veneziani la decisione sistematica dei membri di non voler trovare un accordo, la volontà di discutere su tutto e sempre, di polemizzare e di non arrivare mai a una soluzione condivisa. Questo atteggiamento sembra non tanto del patriarca, quanto dei membri del presbiterio stesso<sup>272</sup>.

Durante la riunione di fine anno 1975<sup>273</sup> emersero ancora gli attriti interni al presbiterio, di cui Luciani si fece in parte carico. Di fronte alla relazione del responsabile della Commissione per la

---

<sup>270</sup> RDPV, LX (1975), pp.456-459. *Verbale del consiglio presbiterale del 6 ottobre 1975.*

<sup>271</sup> A fronte delle molte incomprensioni fra Luciani e il suo clero, il rapporto con i vicari foranei sembrava più sereno. Lunedì 1 settembre 1975, durante un incontro coi vicari foranei a Mestre in casa card. Urbani, sollecitato dagli stessi vicari, Luciani disse che questo faceva onore a loro e recava aiuto e conforto a lui. Aggiunse che "in aula, discutendo e dialogando insieme, abbiamo studiato alcuni problemi con qualche buona prospettiva di soluzione, se il Signore ci aiuta" (RDPV, LX (1975), pp.403-410).

<sup>272</sup> Le chiare difficoltà del presbiterio emergono anche dal verbale della riunione del 26 novembre 1976, alla quale "sono presenti anche i vicari foranei per una soluzione delle tensioni, divisioni, incomprensioni in atto nel presbiterio". Unico tema all'ordine del giorno era la "situazione del nostro presbiterio".

<sup>273</sup> Cfr. RDPV febbraio-marzo 1976, pp. 116-118.

formazione permanente del clero, Spolaor, che denunciava “momenti di disagio autentico e tentazioni dimissionarie”, Luciani spiegò che uno dei motivi di tale disagio era forse da far risalire al fatto che egli aveva assunto la diretta responsabilità del Posteologico – scelta che confermò – e che egli non aveva autorizzato la trattazione di una relazione sulla situazione del Presbiterio durante il Corso Teologico-Pastorale per i sacerdoti del 1975.

Dopo aver letto la relazione, ritenni in coscienza che non fosse opportuno utilizzarla e lo dissi chiaramente subito. Non mi si può chiedere d’agire contro coscienza.

In realtà, il prosieguo della discussione mostra come i motivi di disagio fossero maggiormente legati al fatto che non erano chiari i compiti della Commissione in rapporto agli altri organismi diocesani; a questo proposito Luciani propose che si scrivesse un regolamento, nel quale le funzioni della Commissione e i suoi rapporti con il Consiglio presbiterale fossero stabiliti e chiariti una volta per tutte. Stessa cosa si sarebbe dovuta fare con le varie Commissioni approvate dal Consiglio presbiterale.

Luciani sembra quindi riproporre a livello diocesano il lavoro strutturale e organizzativo svolto a livello di Conferenza episcopale regionale, anche se con maggiori difficoltà.

Il 21 febbraio 1977<sup>274</sup> Luciani aprì la riunione con una riflessione sulla riforma delle strutture pastorali parrocchiane e diocesane basata su quanto emerso dal convegno ecclesiale di Roma. Ripropose poi un tema che aveva già affrontato, come abbiamo visto, nel 1972 e che evidentemente gli stava a cuore, in particolare dopo la morte del vescovo ausiliare Olivotti il 9 marzo del 1974, al quale Luciani non aveva dato un successore: il patriarca propose di nuovo l’istituzione di Vicari Episcopali

come esigenza di un governo pastorale della diocesi più adeguato e più funzionale tenendo conto degli indirizzi del Concilio, dei documenti del Magistero del dopo Concilio, delle esperienze in atto in altre diocesi, e, infine, dell’attuale situazione nostra.

Mons. Gino Spavento presentò a questo proposito la ‘bozza di statuto’ preparata e a suo tempo posta in mano ai Consiglieri e ai Vicari e ricordò la richiesta fatta sei anni prima dal patriarca. Luciani aggiunse che in quell’occasione aveva chiesto la collaborazione dei tre Presidi degli altrettanti collegi (Centro Storico- Terraferma- Estuario e Litorale) dei parroci, ritenendoli espressione della base visto che da essa venivano eletti; collaborazione che verteva sulla nomina e il trasferimento di sacerdoti agli incarichi pastorali e che non prevedeva dunque l’istituzione di Vicari

---

<sup>274</sup> RDPV (1977) pp. 135-137, *verbale del consiglio presbiterale del 21.2.1977*.

episcopali veri e propri. Spavento ricordò anche la decisione negativa del presbiterio “al fine di evitare il pericolo di creare più Ordinari e per permettere invece al Patriarca di esercitare direttamente e responsabilmente la sua funzione di Pastore e Guida della Diocesi”.

Ora l'ipotesi veniva ripresentata

perché rimangono attuali i documenti del concilio al riguardo, perché il Patriarca, dopo sette anni di governo pastorale in Venezia, afferma di averne bisogno non potendo egli garantire una sufficiente presenza pastorale a tutte le esigenze e le articolazioni della Diocesi [...] infine perché questa ipotesi di istituzione fu sollevata due anni addietro dagli stessi Vicari Urbani e Foranei, che avvertivano l'impellente urgenza di un più incisivo coordinamento pastorale.

Si concludeva molto diplomaticamente che la riproposizione dell'ipotesi non voleva disattendere la risposta negativa data sei anni prima dal presbiterio, ma voleva tener conto del fatto che erano cambiate le ragioni di allora e che c'era stata l'esperienza positiva di alcune diocesi italiane.

Dopo varie considerazioni sugli aspetti positivi e negativi dei Vicari episcopali<sup>275</sup>, nelle quali si intravede l'insoddisfazione per un mancato coordinamento al vertice della diocesi (e quindi la velata critica alla gestione di Luciani), qualcuno affermò che l'istituzione dei Vicari episcopali venisse pure sottoposta al parere del presbiterio, “ma se il patriarca è persuaso della loro utilità per la sua responsabilità pastorale non farà male, anzi, se segue la sua convinzione”.

Il Consiglio votò infine la proposta, che vide favorevoli 17 membri e contrari 7. Il Patriarca concluse affermando il suo orientamento a istituire i Vicari episcopali anche in seguito all'esito del dibattito e della verifica e chiese che i Consiglieri presbiterali e i Vicari foranei riflettessero sulla bozza di istituzione, dando venti giorni di tempo per inviare osservazioni in merito.

#### IV.5.2 I Vicari episcopali

Come abbiamo visto, la decisione di Luciani di istituire i Vicari episcopali, presentata spesso come un atto estemporaneo, non ben ponderato, svolto d'urgenza, e sul quale si è anche costruita tutta una dietrologia *post-factum* dopo l'elezione a pontefice<sup>276</sup>, aveva invece una lunga storia alle spalle di

---

<sup>275</sup> In negativo, essi potevano diventare centri di potere, di clientela, di nuove più gravi divisioni tra le persone e sul piano pastorale; erano un doppione degli uffici diocesani; per aiutare il patriarca sarebbe bastato creare dei delegati del patriarca per il centro storico e il litorale, come già esisteva il delegato per la terraferma; si poteva inoltre ricostituire il Collegio dei parroci, presente solo nel Centro storico. In positivo, potevano svolgere il ruolo di coordinamento che mancava in diocesi “anche a livello di vertice”; la vita della comunità diocesana aveva bisogno per sua natura di una impostazione che derivasse da autentiche convergenze e collaborazioni al vertice della chiesa; i vicari potrebbero garantire l'unità nella pluralità.

<sup>276</sup> Ad esempio, secondo Kummer 2009 p. 32 la fretta nel nominare i Vicari episcopali prima di partire per Roma sarebbe stata determinata dalla previsione del pontificato.

dibattiti e contrattazioni con il presbiterio da parte del patriarca. Fu comunque, ed è vero, l'ultima deliberazione veneziana.

I tre Vicari episcopali, che avrebbero dovuto entrare in carica l'8 settembre 1978, vennero nominati con decreto patriarcale il 27 luglio 1978<sup>277</sup>, ben sei anni dopo la prima proposta in tal senso fatta da Luciani al presbiterio. Meneguolo per la Caritas, Senigaglia – ex segretario di Luciani - per il Coordinamento e l'attuazione dei Consigli pastorali parrocchiali e foraniali, la Pastorale dei mezzi di comunicazione sociale e la Pastorale dei giovani, Seno per la Cura delle vocazioni al presbiterato, il Sostegno al clero giovane, i rapporti tra i preti e con i religiosi e il vescovo, e per il “contatto fraterno” con chi aveva lasciato il presbiterato.

Nel suo articolo preconclave di cui abbiamo già parlato, Pietragnoli lo definì “un gesto di grande portata innovativa<sup>278</sup>” in quanto “struttura nuovissima, nello spirito del Concilio”. A questo giudizio rispose Marchi nella sua lettera, dando una valutazione molto diversa della scelta:

Questo fatto ha scontentato la maggior parte, direi la totalità del clero responsabile ed impegnato. Non mi riferisco ai preti che se ne infischiano sempre di tutto. Non parlo delle persone nominate, di cui non ho niente da dire, ma mi riferisco all'aver creato tre persone responsabili dell'80% delle attività pastorali della Diocesi, mantenendo in vita il Vicario Generale esautorato, esautorando il cancelliere, e gli Uffici di Curia [...]. Ciò comporterà ancora più divisioni e fratture in mezzo al clero. Poteva nominare uno dei tre Vicari Episcopali di suo gradimento Vicario Generale, togliendo l'attuale, facendo il nuovo anche, se credeva, Vescovo Ausiliare. Ora i preti non sapranno a chi rivolgersi, a chi ricorrere, mentre il Patriarca potrà essere ancora più assente dalle cose della Diocesi. Abbiamo bisogno di una presenza viva del Vescovo, in una Diocesi piccola con 270 preti e 120 parrocchie, secondo la tradizione veneziana: un Vescovo che sia il centro della Diocesi, Padre e Pastore di tutti, che faccia unità.

Non è vero che a Paderno glielo abbiano richiesto. A Paderno hanno domandato una presenza viva del Vescovo in tutti quei problemi che non sono mai stati risolti o trattati a fondo in Diocesi, elencati nella stessa lettera del Patriarca. Il clero era per il 90% contrario. Abbiamo bisogno di unità, non di dispersione di potere.

Le motivazioni che Marchi porta per la sua valutazione negativa dell'istituzione dei Vicari episcopali sembrano quindi le stesse che il presbiterio portava da anni a Luciani, ma che il

---

<sup>277</sup> Cfr. *Tre vicari episcopali (Lettera del patriarca alla chiesa veneziana)*, RDPV 63 (1978), pp. 244-246.

<sup>278</sup> Leopoldo Pietragnoli, *Luciani: l'impegno di essere umile*, Il Gazzettino, 24 agosto 1978. Pietragnoli ricordava peraltro che il tentativo di istituirli era stato fatto già “sette anni prima”.

Consiglio presbiterale aveva nella sua maggioranza rivisto e rivalutato. La reazione di Marchi è quindi forse da imputare, oltre che all'insoddisfazione per la mancanza di forza e chiarezza nell'azione pastorale di Luciani, anche a un problema del presbiterio, sia di dissidio interno come di non piena rappresentatività del Consiglio presbiterale. Fu anche dovuta alla mancanza di empatia di Luciani con i membri della sua curia, di cui Marchi faceva parte. Certamente fu la reazione seccata del corpo clericale di fronte all'unica – forse – scelta d'autorità che Luciani fece, in nove anni di episcopato veneziano, senza dare ascolto ai capricci del suo Clero.

## IV.6 Una teologia “sanamente coraggiosa”

Sul rapporto fra Luciani e la teologia nel postconcilio<sup>279</sup> la storiografia si è già interrogata a fondo. Annibale Zambarbieri<sup>280</sup> ha dimostrato come con il Concilio ci fu un graduale cambiamento nella concezione della teologia da parte di Luciani: mentre nelle conclusioni della tesi di laurea sull'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini, nel 1947, Luciani affermava che la legittimità delle opinioni teologiche andava misurata sul metro del giudizio dell'autorità romana, in seguito Luciani ammise che la teologia andava continuamente rinnovata e che ci si poteva far aiutare anche da studiosi non cattolici. Il vescovo di Vittorio Veneto assimilò grazie al Concilio anche il concetto di esperienza, che faceva invece gridare al “modernismo” i conservatori. Tuttavia, Zambarbieri nota come sul finire degli anni sessanta, e poi ancora di più negli anni Settanta, Albino Luciani espresse insoddisfazioni e riserve sempre più perentorie di fronte alle nuove elaborazioni teologiche, tanto che

le responsabilità cui venne chiamato gli sottrassero, almeno in parte, una duttilità che sembrava aver acquisito<sup>281</sup>.

Nel 1969, infatti, quando «Concilium» pubblicò un appello firmato da 1360 teologi che chiedevano non fosse rimessa in pericolo la libertà dei teologi recuperata dal Vaticano II, il card. Colombo e il vescovo Luciani si dissociarono dal pronunciamento, perché insisteva troppo unilateralmente sull'esigenza di libertà<sup>282</sup>. Zambarbieri evidenzia quindi sul finire degli anni Sessanta e poi negli anni successivi una progressiva chiusura di Luciani verso le teorie teologiche innovative e, sulla scorta di Luigi Sartori<sup>283</sup>, ne individua le cause nella ridotta disponibilità di tempo da dedicare allo studio e alla verifica teologici e nel cambiamento della temperie sociale ed ecclesiale fra anni Sessanta e Settanta.

Forse andrebbe evidenziato maggiormente anche il peso che Roma – e la responsabilità della cattedra marciiana - aveva nella paura di Luciani per le deviazioni dottrinali: ad esempio, nel febbraio 1972, dopo che la S. Congregazione per la dottrina della fede era intervenuta con una

---

<sup>279</sup> Per una lettura generale del post- concilio dal punto di vista teologico è ancora valido, anche se datato, il volume S. Dianich e E.R. Tura (a cura di), *Venti anni di Concilio Vaticano II. Contributi sulla sua recezione in Italia*. Roma: Borla 1985.

<sup>280</sup> Zambarbieri in Vian 2010b.

<sup>281</sup> *Ibidem* pp. 350-351.

<sup>282</sup> *Ibidem*.

<sup>283</sup> “Luciani seguiva i teologi nella misura in cui lui stesso riusciva a verificarne il cammino; Bartoletti offriva sempre un apriori di fiducia anche prima di personali verifiche”, cfr. L. Sartori, *Il magistero di Bartoletti e la teologia in Italia tra Concilio e post- Concilio*. In *Un vescovo italiano del Concilio. Enrico Bartoletti 1916-1976*. Genova: Marietti 1988 p. 144.

*Dichiarazione per la salvaguardia della fede nei misteri dell'Incarnazione e della SS.ma Trinità da alcuni errori recenti*<sup>284</sup>, sia la rivista diocesana che il patriarca diedero grande risalto alla questione. La rivista diocesana pubblicò il discorso di Paolo VI prima dell'Angelus del 12 marzo 1972, nel quale il papa aveva evidenziato come la Dichiarazione della S. Congregazione fosse “un atto rilevante del Magistero ecclesiastico”<sup>285</sup>; a seguire ancora, sulla rivista si trova un commento alla Dichiarazione di Battista Mondin, che evidenzia come essa avesse colto di sorpresa molti ambienti (gli interventi in campo dogmatico erano diventati inconsueti e poi non c'era stata alcuna fuga di notizie precedente), e come fosse stata resa necessaria perché le due verità erano state prese di mira dalla “nuova teologia” chiamata teologia riformistica<sup>286</sup>. A seguire ancora, la rivista riporta gli interventi sulla questione del patriarca: il 14 marzo 1972<sup>287</sup> egli immagina di rispondere a un laico impegnato che, in questa Dichiarazione, aveva “sentito aria da Restaurazione e da presa di distanza dal Concilio”; in questa sua risposta, molto interessante perché illustra le idee che si confrontavano in quel momento, il patriarca presenta una specie di minidizionario delle parole postconciliari a suo dire più abusate: profezia, testimonianza, provocazione, strutture, dialogo, demitizzazione, comunione o *koinonia*, democratizzazione della Chiesa. Preoccupato dalle nuove idee che i teologi diffondevano, e dal conseguente turbamento per i fedeli, Luciani ritornò sulla questione anche la settimana successiva<sup>288</sup> e poi ancora il 2 aprile al pontificale di Pasqua<sup>289</sup>, nel quale espose in breve il pensiero dei nuovi teologi “secolarizzanti” sull'esperienza della Resurrezione vissuta e raccontata dagli Apostoli, ne diede il proprio giudizio critico, e poi scese nel merito delle questioni, ribattendo alle loro affermazioni proprio a partire dal testo biblico, con precisi riferimenti evangelici. La stessa catena – dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede, intervento del papa, nota dei vescovi, omelie di Luciani – è facilmente individuabile anche l'anno successivo, dopo la Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* dell'ex- Sant'Uffizio, la quale di fronte ai teologi che rifacendosi in modo erroneo al Concilio oscuravano la fede cattolica fino ad arrivare ad opporsi ad essa anche in cose fondamentali, ribadiva l'infallibilità come “punto di partenza della fede cattolica”<sup>290</sup>.

<sup>284</sup> Cfr. «L'Osservatore Romano» del 10 marzo 1972, RDPV 1972, pp. 208-211.

<sup>285</sup> RDPV 1972, p. 213.

<sup>286</sup> RDPV 1972, pp. 213-216.

<sup>287</sup> *Dopo la «Dichiarazione» dell'ex S. Uffizio*, RDPV 1972, pp. 217-222.

<sup>288</sup> *Alle Religiose del Patriarcato*, 25 marzo 1972, RDPV 1972, pp. 260-265.

<sup>289</sup> *Pontificale di Pasqua del 2 aprile 1972*, RDPV 1972, pp. 275-278.

<sup>290</sup> I vari interventi sono: *Dichiarazione Mysterium Ecclesiae della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede (firmata dal prefetto card. Francesco Seper il 24 giugno 1973) circa la dottrina cattolica sulla chiesa per difenderla da alcuni errori di oggi; Osservazioni sulla dichiarazione ecclesiologica*, «L'Osservatore Romano» 6 luglio 1973; *Illustrato il documento ai giornalisti nella sala stampa della Santa Sede; La presidenza della CEI dopo aver preso conoscenza della dichiarazione Mysterium Ecclesiae*; Luciani, *Hans Kung è infallibile?*, «Il Gazzettino» 11 luglio 1973 p. 3. Cfr. RDPV, LVIII (1973), pp. 497-520. Nel suo articolo Luciani dice proprio che la Sacra Congregazione non aveva fatto riferimento diretto a Küng perché “non ama entrare in polemica diretta”, ma visto che il problema si era



Rispetto a Zambarbieri, si è occupato maggiormente degli anni veneziani Giovanni Vian<sup>291</sup>, che opportunamente ha evidenziato come Luciani si considerasse “un teologo sulla cattedra di S. Marco”.

A me poi, inclinato per natura a fuggire noie e seccature, portato più a simpatizzare coi teologi, dalla cui schiera provengo e che stimo per il grande compito, che hanno nella Chiesa, stanno davanti le parole di S. Paolo: «Se volessi ancora piacere agli uomini, non sarei servo di Cristo» (Gal. 1,10). Ma un altro pensiero mi urge: la fede del popolo non è compromessa soltanto da coloro che scrivono e diffondono errori, ma anche da coloro, che tacciono e non scrivono, mentre hanno il compito di parlare<sup>292</sup>.

Lo storico veneziano ha dimostrato come il patriarca Luciani, nella consapevolezza del rilievo internazionale della cattedra lagunare, abbia fatto negli anni settanta un continuo sforzo di confronto teologico con le correnti più innovative della teologia cattolica: questo sforzo, caratterizzato – e limitato – da un intento controversistico, da un dialogo prevalentemente critico, rivela tuttavia secondo Vian una notevole attenzione al dibattito in corso e l’impegno personale di Luciani nell’elaborazione del messaggio cristiano in categorie comprensibili e adatte alla società del secondo Novecento. Vian evidenzia dunque la modernità dell’approccio scelto da Luciani, tutt’altro che consueto nell’episcopato di quel decennio, nonostante gli esiti effettivi di questo approccio non siano stati, forse, così significativi. Vian sottolinea inoltre la sostanziale preoccupazione pastorale di Luciani affinché i teologi procedessero con maggior prudenza alla divulgazione dei loro studi presso il grande pubblico, per non causare disorientamento e smarrimento nei fedeli, e il tentativo continuo di un’applicazione centrista e mediana del Concilio anche in ambito teologico.

Queste riflessioni mi sembrano condivisibili e, allo stato attuale della disponibilità archivistica, esaurienti.

Vorrei solo approfondire, brevemente, tre aspetti: lo stile usato da Luciani nei suoi interventi sulla teologia, l’applicazione centrista del Concilio e l’approccio pastorale non solo verso l’insieme dei fedeli ma anche verso i singoli teologi.

Per quanto riguarda il primo punto, Vian evidenzia la distonia tra i toni dimessi con i quali il patriarca presenta abitualmente le proprie riflessioni sulla teologia<sup>293</sup> – toni non solo imputabili al

---

presentato proprio con l’*Unfelbahr* del teologo tedesco, si permetterà di entrare nel merito il patriarca, non come vescovo, ma “come uomo della strada e semplice lettore fallibile e fallibilissimo”.

<sup>291</sup> Vian in Vian 2010b, pp. 141-153.

<sup>292</sup> *Omelia del mercoledì delle ceneri del 1973, Ancora su Cristo liberatore*, RDPV LVIII (1973), pp. 159-163.

<sup>293</sup> Vian in Vian 2010b, p. 143.

registro retorico dell'*understatement*, ma anche ad una sincera consapevolezza dei propri limiti -, e la perentorietà di alcune riflessioni, che non consentono dubbi e incertezze sul piano dottrinale. Una perentorietà che arriva a volte ad un sarcasmo verbale quasi violento, certamente inusuale per Luciani: ad esempio, in un'omelia inusualmente rigida e integralista tenuta nel seminario di Belluno il 12 marzo 1973<sup>294</sup>, il patriarca facendo riferimento al romanzo di Manzoni paragona il Conte Duca – il conte Olivares, *deus ex-machina* della politica spagnola del '600, personaggio che nel romanzo viene lodato per aver parlato con prepotenza e legittimando la prepotenza – ai teologi:

I Conti Duchi Rahner, Tillich, Pannikar parlano di “cristianesimo anonimo”? Ma rischiano di farci dimenticare il mandato *euntes docete*, conducono alla demissionizzazione progressiva e fanno impallidire e raffreddare la grande novità che Dio ha deciso di salvare il mondo attraverso il suo figlio Gesù Cristo [...] Il Conte Duca Küng legge in S. Paolo il solo discorso dei carismatici a scapito dell'istituzione? Non dimentichiamo che altri, all'inizio del secolo, attribuivano proprio a Paolo la colpa di avere organizzato la Chiesa. Il Conte Duca Giulio Girardi afferma inevitabile ed improcrastinabile nei cattolici l'accettazione dell'analisi marxista della società? Ma gli stessi vescovi francesi dichiarano che “la scienza marxista è condizionata da opzioni ideologiche<sup>295</sup>”, che, cioè, non si può abbracciare l'analisi marxista separatamente dall'ideologia marxista. [...] Veniamo agli *idola fori*, agli slogan, che hanno libero e largo corso sulla piazza degli uomini di chiesa. «Impegno politico del clero» [...] «La Chiesa è comunione». Certo, ma comunione anche con la SS. Trinità [...] e anche con la Gerarchia da rispettare e ascoltare. «Il vangelo deve adattarsi ai tempi». [...] «Bisogna soprattutto parlare di storia della salvezza». Giusto. Ciò tuttavia non esclude che si debba parlare in termini chiari, precisi, inequivocabili, anche se adatti ai tempi nuovi.

Questa distonia fra toni dimessi, ripetute ammissioni sui propri limiti, e contenuti perentori mi pare spiegabile ancora una volta con la concezione di autorità di Luciani. La difesa dell'autorità – del papa, del magistero, dei dogmi, dei vescovi – non ammette infatti debolezze né sconti<sup>296</sup>. Il problema con i teologi è, lo spiega lui stesso, un problema di autorità, legato al fatto che qualcuno “demitizza il papa per mitizzare altri<sup>297</sup>” (nella fattispecie, i teologi).

---

<sup>294</sup> *Il pastore d'anime secondo San Gregorio Magno*, Omelia nella chiesa del seminario di Belluno il 12 marzo 1973, RDPV LVIII (1973), pp. 178-189. Mi pare significativo che proprio a Belluno riaffiori in Luciani una sensibilità integralista “giovane” che sembra assente negli scritti adulti.

<sup>295</sup> *Pour une pratique chrétienne de la politique*, Ed. du Centurion, 1972, p. 32.

<sup>296</sup> Tanto che don Nello Castello parla per Luciani di “complesso della verità teologica” e di “vocazione al magistero infallibile.” Cfr. Nello Castello (a cura di), *Così parlò Papa Luciani come Vescovo e Cardinale, biografia e antologia delle sue idee e dei suoi discorsi*, Padova: Editrice Il Carroccio 1978, p. 50.

<sup>297</sup> 29 giugno 1973, *Alla tradizionale Festa del Papa*, RDPV LVIII (1973), pp. 423-426.

Non a caso la lezione tenuta al Centro S. Fedele di Milano il 19 maggio 1972, nella quale si parla di teologi, si intitola *Libertà e autorità*<sup>298</sup>:

l'autorità, se legittima, viene da Dio: è infatti impossibile vivere nella società senza un'autorità.  
[...]

Il rapporto libertà-autorità diventa tensione delicatissima se sulla sedia della libertà sono i teologi e su quella dell'autorità il «Magistero autentico non infallibile». [...] Come conciliare, allora, la loro [dei teologi] libertà di scienziati con l'assenso religioso, che devono al Magistero?

Luciani continua dicendo che il Concilio stesso sancisce la piena libertà di ricerca per i teologi, che a suo parere dovrebbero però sentirsi meno liberi di rendere pubblici i risultati delle loro ricerche, quando essi sono contrari al Magistero: dovrebbero evitare di divulgare risultati che sono solo tappe provvisorie sul lungo cammino della ricerca, facendo conoscere le ragioni del loro dubitare “ai maestri del popolo di Dio per aiutarli nel loro compito di guida”. Distingue, poi, all'interno dei teologi, un “caso speciale di teologo-divulgatore”: quello dell'insegnante di teologia, mandato nella scuola dal vescovo.

E il Vescovo in tanto lo manda, in quanto riceve garanzia di attenersi al Magistero in materia non opinabile e di accettare da parte del Magistero un certo controllo. Qui, dunque, la libertà del teologo, oltre che dalla verità e dalla prudenza pastorale, viene limitata anche dalla lealtà e da un quasi-contratto. Una volta insediato in cattedra, il professore fino ad un certo punto può considerare la scuola come una sua particolare riserva di caccia!

Queste posizioni di Luciani mi sembrano ricalcare da vicino espressioni papali importanti come quelle contenute nell'esortazione apostolica *Quinque iam anni* dell'8 dicembre 1970, nella quale si evidenzia come il Vaticano II avesse valorizzato e incoraggiato la ricerca teologica, ma ricordato anche come “la vera teologia” si basasse sul “fondamento perenne della parola di Dio scritta, inseparabile dalla sacra Tradizione”: infatti

[...] Per quanto necessaria la funzione dei teologi, non ai sapienti però Dio ha affidato la missione di interpretare autenticamente la fede della Chiesa<sup>299</sup>.

---

<sup>298</sup> RDPV 1972, pp. 412-425.

<sup>299</sup> *Esortazione apostolica «Quinque iam anni»*, 8 dicembre 1970, RDPV gennaio-febbraio 1971, pp. 5-11. Il passo intero è molto suggestivo: “A coloro che si assumono nella Chiesa il compito delicato di approfondire l'insondabile ricchezza di tale mistero, teologi ed esegeti in particolare, noi daremo a testimonianza un incoraggiamento e un sostegno che li aiuterà a condurre avanti il loro lavoro nella fedeltà alla grande corrente della Tradizione cristiana. [...] l'utilizzazione delle scienze umane nei lavori di ermeneutica è una forma di investigazione del dato rivelato; ma questo

Per quanto concerne il secondo punto, l'applicazione centrista del Concilio, Luciani prende nei suoi scritti posizione contro la teologia riformistica, la teologia secolarizzante, la teologia politica e la teologia della liberazione<sup>300</sup>, a favore invece di una "teologia sanamente coraggiosa":

C'è oggi la «Teologia della paura», c'è la «Teologia della spavalderia» e c'è la «Teologia sanamente coraggiosa». La seconda mescola spesso errori e qualche felice intuizione; la prima rischia di far apparire la Chiesa vecchio pezzo di museo, non attenta e sensibile ai bisogni degli uomini. *In medio stat virtus!*<sup>301</sup>

Il "modo vecchio" di fare teologia era infatti "di manica piuttosto stretta"; il "modo nuovo" conduceva spesso in errore. L'opportuna via intermedia era rappresentata dalla 'vecchia teologia' d'avanguardia, nella quale "la 'giusta libertà' consentiva sia un certo 'avanguardismo' sia un certo 'pluralismo'<sup>302</sup>". Nel modo "vecchio", infatti,

I vescovi [...] hanno in qualche caso limitato la giusta libertà dei teologi per soverchia preoccupazione di difendere l'ortodossia. Nel Seminario, dove ho studiato io, per intervento superiore, nel 1912, furono congedati tutti i professori di teologia. Eppure si trattava di persone preparatissime e fedeli. Il ricordo doloroso non è ancora cancellato. [...] i vescovi possono peccare per eccesso, non dando spazio all'iniziativa privata, correggendo eventuali errori in modi e tempi non opportuni [...] oppure per difetto, disinteressandosi degli studi teologici e della loro ortodossia, e del proprio aggiornamento. I teologi possono a loro volta mancare, esagerando nell'uso della libertà, trattando la teologia come fosse una delle tante scienze umane e non come scienza sacra, mancando alla fedeltà quando cercano di produrre 'trovate' originali o di procacciarsi gloria personale, quando fanno fantateologia [...] certuni, invece che limitarsi

---

non potrebbe ridursi ad oggetto delle loro analisi, perché le trascende sia per la sua origine sia per il suo contenuto. All'indomani di un Concilio, che è stato preparato con le migliori conquiste della scienza biblica e teologica, un considerevole lavoro resta da compiere, specialmente per approfondire la teologia della Chiesa e per elaborare un'antropologia cristiana adeguata allo sviluppo delle scienze umane [...] Ma, dinanzi alla rovina che causa oggi nel popolo cristiano la divulgazione di ipotesi avventate o di opinioni che turbano la fede, noi abbiamo il dovere di ricordare con il Concilio che la vera teologia si basa come su un fondamento perenne della parola di Dio scritta, inseparabile dalla sacra Tradizione. Non ci riduca al silenzio, Fratelli carissimi, il timore delle critiche sempre possibili e a volte fondate. Per quanto necessaria la funzione dei teologi, non ai sapienti però Dio ha affidato la missione di interpretare autenticamente la fede della Chiesa".

<sup>300</sup> Cfr. ad esempio *Omelia per la festa dell'Assunta 1972* (RDPV 1972, pp. 595-599) a partire da due riflessioni di Paolo VI sulla parola rivoluzione, sul suo abuso («L'Osservatore Romano», 10 agosto 1972) e sul mimetismo delle sociologie a-cristiane («L'Osservatore Romano» 24 giugno 1972). Oppure *Inaccettabile la 'teologia politica' più avanzata*, RDPV, LIX (1974), pp. 51-54 (questo secondo discorso, più politico, non venne riportato dal quotidiano della Santa Sede).

<sup>301</sup> *Fedeltà a Dio e agli uomini nella catechesi della scuola media*, RDPV LVI(1971), pp. 147-169.

<sup>302</sup> RDPV, LIX (1974), pp. 47-50, *Epifania 1974, Due «modi» di «far teologia»*. Pubblicato poi su «L'Osservatore Romano» del 23 gennaio 1974 col titolo *Sulla responsabilità dei teologi*.

a essere ‘teologi di avanguardia’, diventano – secondo l’espressione di Kung – ‘teologi-franchi tiratori’. Tutti questi sono pensieri del ‘vecchio modo’ di far teologia.

La nuova teologia era però un pericolo per la fede:

Il nuovo modo di far teologia si suddivide in tanti ‘modi’: teologia della base, teologia della prassi, teologia della speranza, teologia della secolarizzazione, teologia della morte di Dio, teologia politica, teologia della liberazione e molte altre ancora. In ciascuna di queste teologie si trova qualche bagliore di felice intuizione; vi si incontrano, però, anche posizioni aberranti, tanto più pericolose quanto sono di moda nel pubblico dei giovani<sup>303</sup>.

Il patriarca mette poi spesso anche in guardia dalla strumentalizzazione che i mass-media fanno del pensiero dei teologi, insinuando l’idea di una *Bischofskirche* (la chiesa dei vescovi) che si opporrebbe alla *Professorenkirche* (la chiesa dei professori)<sup>304</sup>.

E’ interessante notare come in queste riflessioni Luciani parli sempre di “destra” e “sinistra” anche all’interno della Chiesa e della teologia, invitando i teologi stranamente “oggi più a sinistra di molti sociologi” a non esagerare nel loro entusiasmo per l’analisi marxista della società, che pure “ha preso grosse cantonate<sup>305</sup>”. In questa sovrapposizione fra il piano teologico-ecclesiale e il piano politico è certamente ravvisabile la paura del comunismo che muoveva il patriarca di Venezia. Come gli interventi dei vescovi, infatti, anche gli interventi di Luciani sono sempre più concentrati nella confutazione delle teorie della “sinistra” piuttosto che nel convincere la destra che “non si ama la Chiesa se non si accettano quei cambiamenti che i tempi nuovi e la libertà dello Spirito le hanno suggerito<sup>306</sup>”.

D’accordo col concilio, insomma, sul fatto che uno non vive integralmente il Vangelo, se – potendo farlo – volontariamente rifiuta, trascura od omette di dare un proprio contributo al progresso, all’unità e alla pace del genere umano.

---

<sup>303</sup> Hanno detto un giorno al Patriarca Atenagora: ‘Parlano che Ella abbia desiderato di vedere affogati nel Bosforo tutti i teologi!’ E Atenagora: ‘Non ho mai detto questo...! E’ vero invece che proporrei di riunire i teologi in un’isola. Però, con caviale e champagne in abbondanza!’. A differenza di Atenagora, io desidererei due isole per i teologi. Nelle prima metterei i teologi del ‘vecchio modo’, anche d’avanguardia; nella seconda, metterei gli scrittori, che di teologo hanno solo il nome, ma sono in realtà dei saggisti, magari brillanti, dei fantateologi, o dei frachi-tiratori. Ad ognuna delle due isole farei spedire ogni giorno caviale e champagne in abbondanza. Ma in vista dei turisti-visitatori, metterei due cartelli differenti. Per la prima isola: ‘visita raccomandata’, per la seconda: ‘visita sconsigliata: grave pericolo per la fede!’.

*Ibidem.*

<sup>304</sup> *Il ministero sacerdotale nelle ordinarie situazioni di vita*, RDPV 1972, pp. 624-645.

<sup>305</sup> *Ibidem.*

<sup>306</sup> RDPV LVIII(1973), pp. 514-516, intervento della presidenza della CEI dalla X assemblea dell’episcopato dopo la dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*. Si veda anche la Lettera dell’episcopato italiano del 1968 *Magistero e teologia nella Chiesa*.

Ma la vera liberazione non riguardava la collettività, bensì il singolo e doveva togliere non tanto ciò che opprime l'uomo (egoismo, fame, potere...) quanto il peccato. Tale liberazione poteva avvenire non attraverso la rivoluzione, come proponevano le teologie che si autodefinivano “non classiste” e “non autoritarie”, ma attraverso le virtù cristiane<sup>307</sup>. Era necessario quindi rigettare la teologia che confondeva le persone facendo del cristianesimo un “semplice umanesimo socialista” e non ascoltare quei “teologi delicati e schifiltosi” che rigettavano la parola “espiazione” perchè la parola di moda era “liberazione”<sup>308</sup>.

Infine, vorrei proporre alcune considerazioni sull'approccio pastorale di Luciani, attento alle ricadute delle teorie teologiche sulla fede della comunità cristiana, ma attento anche alla singola persona. Cercherò di fare un confronto fra prese di posizione teoriche e relazioni personali attraverso le vicende di un teologo italiano, il moralista Ambrogio Valsecchi, e quelle del teologo di Tubinga Hans Küng<sup>309</sup>.

Non si contano – lo abbiamo visto anche nel materiale della CET – gli appelli di Luciani ai vescovi a “voler bene ai teologi” e a “star loro vicino”. Lo aveva insegnato il card. Colombo all'assemblea della CEI nell'aprile del 1967<sup>310</sup> e lo ripeteva Luciani, facendo riferimento a quell'insegnamento e usando spesso quasi letteralmente le espressioni di Colombo<sup>311</sup>.

Nel 1973 il volume di Valsecchi *Nuove vie dell'etica sessuale. Discorso ai cristiani* era stato oggetto di una notificazione dell'episcopato lombardo<sup>312</sup> che, pur salvandone alcuni pregi, lo aveva valutato negativamente perché, oltre a porre l'accento sulla legge culturale e non su quella naturale, lasciava trasparire che l'insegnamento autorevole della Chiesa dipendesse dalla mentalità e dalla cultura del tempo (non sarebbe stato quindi norma, ma “normato” dalla mutevole cultura storica e dai risultati progressivi delle scienze, e quindi soggetto a cambiamento nel tempo). L'anno

---

<sup>307</sup> *Ancora su Cristo liberatore, omelia del mercoledì delle ceneri del 1973*, RDPV LVIII (1973), pp. 159-163.

<sup>308</sup> Parlando di espiazione, e della necessità di leggere la bibbia senza deviare né a destra né a sinistra, Luciani pone a destra “S. Anselmo e altri”, che ritenevano che Dio padre avesse scaricato su Cristo tutto il castigo che era indirizzato a noi, infierendo su di lui; a sinistra mette Fausto Socino e *Il Catechismo Olandese* (che cita in modo puntuale, *Il Nuovo Catechismo Olandese*, TO, pp. 338-340), quando affermano che la morte di Gesù non era stata voluta da Dio, ma è stata causata dagli uomini. In questo caso, secondo Luciani, la morte diventa una morte quasi per caso, e questa non è la dottrina della Chiesa, ma delle “moderne teologie annacquate”. *Omelia alla candelora del 1973*, RDPV LVIII (1973), pp. 147-151.

<sup>309</sup> Rimarrebbe da approfondire il rapporto con dom Franzoni, che però non mi ha concesso un incontro.

<sup>310</sup> “Vogliamo bene ai teologi, e stiamo loro vicini! Hanno i loro difetti: ma hanno anche sincera e buona volontà di servire la Chiesa. [...] Se qualche volta sbagliano, questo avviene perché più degli altri sentono la difficoltà dei problemi, conoscono le esigenze di una ragione rigorosa e lo stimolo a non essere soltanto degli stanchi ripetitori. I Vescovi devono essere loro vicini senza complesso di inferiorità: come ‘maestri nella fede’ [...] ma anche come padri, che comprendono le loro difficoltà, li guidano e li aiutano”. Cfr. Sportelli 1994 p. 248.

<sup>311</sup> Cfr. *Discorso del Patriarca per la conclusione del Congresso Nazionale dei Teologi moralisti*, Padova 3 aprile 1970, RDPV marzo-aprile 1970, pp. 175-180.

<sup>312</sup> RDPV LVIII (1973), pp. 445-446: *notificazione negativa del 5 giugno 1973 dell'episcopato lombardo sul libro di A. Valsecchi*.

successivo la rivista diocesana riporta un intervento non firmato, ma che per lo stile con cui è scritto mi pare attribuibile a Luciani, nel quale si precisa che la notificazione dell'episcopato lombardo sul volume di Valsecchi non aveva solo carattere pastorale, come diceva un'interpretazione inesatta che era stata diffusa: la conferenza non si era pronunciata sul piano dottrinale, ma questo non voleva dire che ritenesse il volume privo di errori dottrinali. E i vescovi erano "guida autentica" non soltanto di vita, ma anche di dottrina<sup>313</sup>. Valsecchi, che collaborò negli anni Settanta con la rivista *Il Messaggero di S. Antonio*, a causa dei suoi volumi sull'etica sessuale e della sua aperta critica all'*Humanae Vitae* era stato poi ridotto allo stato laicale. Nel 1974, durante la pubblicazione da parte de *Il Messaggero delle Lettere ai grandi del passato* di Albino Luciani, vi furono notevoli pressioni sulla direzione della rivista perché la redazione escludesse il Valsecchi dalla cerchia dei collaboratori, a meno che non si firmasse con uno pseudonimo, per non mettere in imbarazzo il patriarca di Venezia. Francesco Saverio Pancheri, responsabile della rivista, ne parlò direttamente con Luciani che

disse di stimare il Valsecchi per la solidissima preparazione teologica e concluse: 'Finché scrive cose giuste non sono certo contrario a che la mia firma compaia assieme alla sua. Anzi, abbiate grande carità di lui, perché questa fiducia potrebbe aiutarlo a risolvere bene la sua situazione personale'<sup>314</sup>.

Secondo Pancheri,

Altre volte di fronte a pressioni esercitate per espungere dal numero dei collaboratori alla rivista alcuni nomi un po' scomodi, il Patriarca non disse mai una parola, rispettoso com'era del pluralismo, purché nei loro scritti non ci fossero errori di dottrina<sup>315</sup>.

Luciani quindi condannò senza mezze misure le idee di Valsecchi che riteneva erronee; fu attento però a non disgiungere il giudizio sulla ricerca teologica dall'attenzione verso il singolo teologo e le sue vicende personali. Mi sembra che si possa individuare lo stesso atteggiamento nei confronti di Hans Küng, attorno al quale il dibattito interno alla chiesa fu più aspro e radicale; tanto che il patriarca di Venezia nel 1975 pose sullo stesso piano Küng e Loisy, il teologo accusato di modernismo agli inizi del Novecento, nella negazione dell'autorità della Chiesa<sup>316</sup>.

---

<sup>313</sup> RDPV, LIX (1974), pp.79-80, *Precisazione a proposito della Notificazione dell'episcopato lombardo sul volume Nuove vie dell'etica sessuale*.

<sup>314</sup> Cfr. D'Orazi 1987, che però confonde Pancheri, responsabile della rivista, con Angelo Beghetto, direttore della casa editrice.

<sup>315</sup> Cfr. Pancheri in Cattabiani 1979 pp. 30-31.

<sup>316</sup> Cfr. RDPV, LX (1975), pp. 99-102, Omelia di Pasqua.

Il 3 febbraio 1971 la Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede e la Catechesi della CEI, di cui Luciani era membro, emanò una Nota sul volume *Infallibile?* di Küng<sup>317</sup> appena pubblicato in traduzione italiana<sup>318</sup>, dopo che la Conferenza episcopale tedesca aveva emanato una simile dichiarazione ufficiale. La Commissione, pur evidenziando qualche aspetto positivo, contestava il fatto che il volume fosse stato pubblicato da una casa editrice cattolica senza il regolare “*imprimatur*” e contenesse “opinioni e tesi palesemente difformi dalla dottrina cattolica”, a cui non si poteva aderire “senza separarsi dalla piena comunione della Chiesa”. L’infallibilità nel senso proprio del termine non poteva infatti essere ridotta alla mera indefettibilità come faceva Küng.

Dieci giorni prima Luciani aveva già preso posizione contro il volume in una conferenza tenutasi a Vicenza: in quell’occasione aveva definito senza mezze misure “aberrante” l’ecclesiologia del teologo di Tubinga, dedicando tutta la seconda parte della relazione a controbattere le sue tesi. Il patriarca di Venezia riconosceva le buone intenzioni, la capacità divulgativa e l’innegabile cultura di Küng, ma non poteva accettare che egli mancasse di rispetto all’autorità e incitasse alla disobbedienza sostenendo che Dio solo è infallibile. Luciani prendeva quindi in considerazione una ad una le argomentazioni di Küng e vi ribatteva a partire da fonti bibliche, soffermandosi soprattutto su quelle che toccavano il tema dell’autorità e della gerarchia<sup>319</sup>.

Il patriarca ritornò sull’argomento di nuovo pochi giorni dopo<sup>320</sup>: un fedele si era infatti presentato da Luciani per protestare, avendo ritenuto che egli fosse stato troppo duro nel citare Küng. Luciani racconta di aver preso il volume del teologo e di aver mostrato al fedele solo riportato pedissequamente alcuni passi scelti: essendo stato diffuso il libro in migliaia di copie, Luciani rivendicò con il fedele il suo diritto come vescovo di intervenire e segnalare ciò che riteneva un errore. Un altro fedele – reale o immaginario che fosse - aveva ritenuto che non valesse la pena di fare allarmismi su delle teorie astratte e “per di più di un teologo tedesco”; allora Luciani, per evidenziare come non fossero allarmismi, aveva mostrato un articolo di *Testimonianze* nel quale si istigava a “respingere ogni pronunciamento o manifestazione della chiesa istituzionale, disconoscendone la legittimità ecclesiale”. Il fedele lo aveva accusato di far parte della schiera di “vescovi e teologi pessimisti”, mentre erano ottimisti i vescovi olandesi, i teologi Rahner, De Lubac, Schillebeeck. Luciani gli fece quindi leggere brani nei quali quei teologi e i vescovi olandesi sembravano molto più pessimisti di lui. Un terzo signore aveva giudicato dura la frase di Luciani “è la gerarchia che deve verificare i carismi, non viceversa”, e il patriarca aveva dovuto difendere il

---

<sup>317</sup> *Infallibile? Una domanda*, RDPV LVI(1971), p. 114.

<sup>318</sup> Brescia: Queriniana 1970.

<sup>319</sup> RDPV LVI (1971), pp. 77-99, *Conversazione “Fede cattolica oggi” letta dal patriarca il 23 gennaio 1971 alla “Scuola di Cultura Cattolica” di Vicenza.*

<sup>320</sup> Albino Luciani, *Pane evangelico, pane amaro*, «Il Gazzettino» del 27 febbraio 1971 (O.O. vol. V, pp. 171-174).



ruolo dei vescovi di controllori dei carismi, affinché la chiesa non rimanesse in balia di un incontrollato, anarchico spontaneismo.

Assicuro che i tre signori non sono una creazione della mia fantasia: esistono in carne e ossa, si sono incontrati davvero con me, hanno fatto le osservazioni di cui sopra. Posso aggiungere che incontri di questo genere avvengono spesso. Cosa fareste al mio posto? Dovrei interdirmi ogni accenno agli errori o alle opinioni pericolose messe in giro? Mi pare di no, tradirei la mia missione e il popolo cristiano [...] da sempre è stato detto che il pane del predicatore evangelico è un pane amaro. [...] Mi si dirà: «Ella trova ben fatto che il vescovo stesso parli a difesa e a favore del proprio ufficio vescovile?». Dite piuttosto ch'è cosa un po' imbarazzante, ma non difendo interessi personali, bensì la parola di Dio. Il vescovo che predica va visto, infatti, come inviato, come postino di Dio, che soltanto porta un messaggio. [...] Discuterlo, trovarci dentro i possibili difetti imputabili al solo "postino" non giova gran che!"

Abbiamo visto la lunga sezione che la rivista diocesana riservò al teologo tedesco riguardo al suo lavoro *Unfelbahr? (Infallibile?)* nel 1973. La S. Congregazione per la dottrina della fede aveva difeso la dottrina dell'infalibilità con la Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* del 24 giugno 1973<sup>321</sup>, senza tuttavia parlare esplicitamente di Küng. Lo aveva fatto invece un mese dopo, il 6 luglio, *L'Osservatore Romano*, pur proponendo una riflessione non incentrata su un singolo teologo, ma su temi ampi trattati anche da Küng<sup>322</sup>. Il mese successivo Küng aveva commentato la dichiarazione sostenendo che non risolveva il problema dell'infalibilità, ma evitava di affrontarlo, così che "dove si attende una motivazione s'incontrano affermazioni"<sup>323</sup>. La Santa Sede nel frattempo dichiarò di essersi messa in contatto epistolare con il teologo tedesco e di aspettare un eventuale colloquio personale<sup>324</sup>.

La CEI si era espressa con un comunicato a metà fra la comprensione e il diktat perentorio<sup>325</sup>: la conferenza credeva doveroso segnalare la dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* alle comunità ecclesiali in Italia perché ne cogliessero più profondamente l'importanza, sottolineando che quanto affermato sull'unicità della Chiesa cattolica e sull'originaria tradizione apostolica non sminuiva per nulla "il desiderio e la esperienza di un Ecumenismo autentico, aperto alla stima e alla considerazione dei fratelli che non godono la piena comunione ecclesiale". La conclusione però sembrava voler ribadire in modo netto e una volta per tutte la fine delle contestazioni:

---

<sup>321</sup> Cfr. RDPV LVIII(1973) pp. 497-508.

<sup>322</sup> RDPV LVIII(1973) pp. 509-512.

<sup>323</sup> Hans Küng su «Il Giorno» dell'8 luglio 1973 a p. 6.

<sup>324</sup> Cfr. RDPV LVIII(1973) p. 513.

<sup>325</sup> RDPV, LVIII (1973), pp. 514-516.

Ci sembra così che la stagione dei dubbi e delle contestazioni possa considerarsi superata e che un grande conforto ne debba venire al nostro popolo.

Luciani intervenne di nuovo a più riprese sul testo di Küng, e in modo decisamente duro. In un primo articolo pubblicato su *Il Gazzettino*<sup>326</sup> ribadì la fede tradizionale citando il Vaticano II, ma anche il Vaticano I (secondo il solito tentativo di dimostrare la continuità fra le due assise); il patriarca trovava esagerato che Küng ritenesse, in fin dei conti, che si dovesse far affidamento solo sulla prima *Lettera ai Corinti* di Paolo per studiare la natura della Chiesa.

Prova delle prove, secondo Küng, è la natura della Chiesa descritta nella Bibbia: Chiesa guidata soltanto a colpi di carismi concessi un po' a tutti; dove tutti sono uguali, dove non esiste nessuna Gerarchia investita del cosiddetto "potere", dove esiste solo la "diaconia" [...] Secondo Kung, gerarchia, primato papale, infallibilità non sono concetti biblici, ma concetti spurii, introdotti abusivamente a danno dell'autenticità e dei fedeli nel corso della storia. [...] Trovo queste affermazioni esagerate. 1) Certo, tutto ciò che sulla Chiesa dice la Bibbia, è verità, ma non è tutta la verità sulla Chiesa [...] Per avere una immagine più completa della Chiesa, bisogna per forza ricorrere anche alla Tradizione, specialmente a ciò che è stato scritto immediatamente dopo la Bibbia [ciò che hanno scritto i Padri Apostolici, NdA]

Continuava poi cercando di dimostrare come anche in Paolo si ritrovasse la Chiesa gerarchica che Küng invece negava proprio chiamando in causa Paolo, e concludeva:

Ho fatto alcuni cenni soltanto. Senza *odium theologicum*, a vantaggio di quella che io penso la verità e che come verità è stata tenuta da tutti i cattolici fino a Lutero e fino ad Hans Küng.

Nel 1975 la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede rilasciò una nuova dichiarazione sui libri di Küng *Die Kirche* (La Chiesa) e *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Infallibile? Una domanda), nella quale ricostruiva anche la cronologia dei contatti con il teologo dopo il 1971 e chiedeva fermezza e attenzione alla conferenza episcopale tedesca affinché le idee erranee non venissero diffuse nelle facoltà teologiche, nei seminari, nelle case di istruzione cattolica<sup>327</sup>. La Pasqua successiva Luciani, riflettendo sul tema della passione, attaccò il Küng del *Christ Sein* e il *Nuovo Catechismo Olandese*, colpevoli di sminuire l'importanza della passione<sup>328</sup>.

---

<sup>326</sup> Hans Kung è infallibile?, «Il Gazzettino» di mercoledì 11 luglio 1973 p. 3; RDPV, LVIII (1973), pp. 517-520.

<sup>327</sup> RDPV, LX (1975), pp. 78-79. 15 febbraio 1975.

<sup>328</sup> RDPV, LX (1975), pp. 88-89, Omelia della domenica delle palme.

A fronte di queste rigide prese di posizione, l'anno dopo, nel 1976 – quando i rapporti di Küng con la chiesa di Roma non si erano semplificati e sistemati, ma le tensioni si erano semmai complicate e acuite – Luciani ricevette dal teologo tedesco in persona la traduzione italiana del suo *Christ Sein* (*Essere cristiani*) con dedica e, per ringraziarlo dell'omaggio, avviò uno scambio epistolare personale, franco ma amichevole, con lui. Nella sua lettera del 13 luglio 1976 il patriarca scrisse infatti all'eminente teologo svizzero ringraziandolo del volume e dicendo che, nonostante la poca conoscenza del tedesco, lo aveva già letto in parte nella lingua originale poiché la copia gli era stata regalata dal vescovo di Bolzano e Bressanone mons. Gargitter. Luciani affermava di avervi trovato dei passaggi bellissimi, si complimentava per il dono della scrittura di Küng e riteneva che grazie a questo egli avrebbe potuto fare molto del bene; confessava però di essere rimasto perplesso di fronte ad alcuni punti, pur non essendo uno specialista, e di essere in completo disaccordo con altri passaggi. Per ricambiare Luciani inviava una copia di *Illustrissimi*, dicendo che era un suo lavoro senza pretese. Küng rispose che il libro di Luciani lo aveva sorpreso, perché era un teologo e un patriarca che sapeva scrivere non solo lettere pastorali e sermoni devoti, ma anche lettere ai grandi del passato in uno stile elegante e pieno di umanità: aveva letto le lettere con piacere e ricavandone gioia<sup>329</sup>.

Dopo anni di dibattiti feroci, senza esclusioni di colpi, quindi, Luciani riteneva comunque possibile costruire, pur nella diversità di vedute e al di fuori di una qualsiasi ufficialità, un rapporto personale di stima e dialogo.

---

<sup>329</sup> Due anni dopo, quando Luciani divenne Papa, Küng gli scrisse che era contento della sua elezione e che riteneva il nuovo pontificato capace di rispondere alle aspettative urgenti di milioni di uomini che avevano sete di Dio. Poi Küng gli spedì *Existiert Gott?*, ma Giovanni Paolo I morì prima che il libro arrivasse a destinazione. Cfr. Spackman 2008 p. 102 e Walby 2008 pp. 392-394.

**V.**  
**Il laicato**

Secondo Giuseppe Alberigo, negli anni '70 le chiese italiane si mostrarono poco aperte al nuovo, poco capaci di cogliere con entusiasmo il vento riformatore del concilio, sia perché avevano vissuto in una nazione dove, in mancanza di una conferenza episcopale nazionale, tutto ruotava attorno alla Santa Sede, sia perché non avevano avuto prima esperienze di apertura e di rinnovamento liturgico. A causa di questo immobilismo, e anche con l'idea che il mondo della sinistra fosse un campo di evangelizzazione, molti cattolici secondo lo storico bolognese passarono fra le file comuniste<sup>1</sup>. La lettura di Alberigo, come abbiamo visto nel capitolo precedente, è confermata dalle esperienze di una parte del clero veneziano che, sentendo inadeguata l'attuazione conciliare da parte della Chiesa locale e nel desiderio di vivere in maniera più autentica i problemi concreti delle persone, si avvicinarono ai movimenti culturali e politici della sinistra italiana. L'analisi delle vicende riguardanti il laicato lagunare negli anni Settanta confermerà in maniera ancora più nitida l'interpretazione alberighiana, dal momento che la tendenza a sinistra, dovuta anche alla delusione di fronte a una DC travolta dagli scandali e dal degrado a livello nazionale, fu presente in maniera significativa fra i cattolici veneziani, dai giovani studenti (alcuni dei quali allora o in seguito legati a partiti e movimenti radicali come i gruppi extraparlamentari e Lotta Continua) alla stessa Democrazia Cristiana di Venezia, nella quale la componente progressista fu molto forte fin dal secondo dopoguerra. Il caso di Venezia non avvalorava però la tesi alberighiana per quanto riguarda la mancanza di esperienze di rinnovamento liturgico: abbiamo già visto, e vedremo meglio, come durante l'episcopato urbaniano, e grazie anche al cammino ecumenico in corso a Venezia fra le confessioni cristiane, si sviluppò una certa sperimentazione liturgica, e fu proprio a causa delle reazioni ad essa di parte del corpo ecclesiale che molti si avvicinarono ad un'analisi alternativa della società.

In questo capitolo, a partire dai fermenti culturali postconciliari, si approfondiranno alcuni aspetti dell'episcopato veneziano di Albino Luciani per quanto concerne il rapporto con il laicato. In particolare, ci soffermeremo su alcuni gruppi laicali (i gruppi del dissenso, la FUCI, i movimenti ecclesiali, i tradizionalisti, la Democrazia Cristiana e le associazioni collaterali al partito) e su un avvenimento - il referendum per l'abrogazione della legge sul divorzio - che, coagulando le istanze e le tensioni di questo variegato mondo ecclesiale, ha marcato con una certa significatività l'esperienza di Albino Luciani a Venezia. Se non causando una discontinuità, per lo meno radicalizzando una tendenza al pessimismo, al conservatorismo e all'isolamento che nei primi anni di patriarcato di Luciani era stata meno marcata. Ci soffermeremo infine sullo sforzo fatto da Luciani per avvicinarsi in modo moderno a questo laicato, o, meglio, all'immagine di laicato che egli aveva.

---

<sup>1</sup> Cfr. Alberigo 1988.

Cosa pensava il patriarca Luciani dei laici? Come si inserivano nella sua visione ecclesiologicala? Che tipo di teologia del laicato vi è sottintesa? Che rapporti strinse con i laici? Quali pericoli temeva maggiormente per la loro formazione e per la loro fede? Che tipo di laici furono quelli di cui si fidò di più e che collaborarono con lui? Ci furono appartenenze che facilitarono l'attribuzione di responsabilità? E quali aspettative o timori lo mossero nei confronti dei movimenti laicali postconciliari?

Innanzitutto, Luciani trovò una situazione già compromessa non solo per quanto riguarda i rapporti col clero<sup>2</sup>: le prime avvisaglie delle difficoltà fra patriarca e laicato si erano già verificate, come vedremo in particolare per i gruppi studenteschi, con Urbani. Secondo lo storico Antonio Niero, che – va detto - forse non guardava con grande simpatia ai fermenti laicali postconciliari, il Consiglio pastorale diocesano voluto da Urbani<sup>3</sup> “decollò con fatica” e l'anno dei laici indetto il 27 settembre 1967 “fu un fallimento<sup>4</sup>”.

Un centinaio di laici veneziani protestò con Paolo VI, subito dopo la nomina di Luciani, per il fatto che la chiesa locale non fosse stata coinvolta nella scelta del nuovo patriarca<sup>5</sup>. La diocesi di Venezia si prospettò quindi complessa fin dall'inizio per quanto riguardava la gestione di un laicato che chiedeva di vivere con protagonismo la nuova stagione ecclesiale. Questa protesta da parte dei laici fu solo una delle innumerevoli “scosse di assestamento” che seguirono il “terremoto” portato dal Vaticano II: mentre la teologia posttridentina assegnava ai laici un ruolo passivo e completamente subalterno rispetto al clero<sup>6</sup>, il Concilio Vaticano II sostenne che i laici “ricevono direttamente da Cristo, in forza del Battesimo e della Confermazione, la stessa missione di tutto il popolo di Dio partecipando nella loro misura dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo<sup>7</sup>” e che “lo Spirito Santo dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi varie opere e uffici, utili al rinnovamento e alla maggior espansione della Chiesa<sup>8</sup>”. Da questa nuova teologia del laicato<sup>9</sup> discende la pari dignità fra tutti i membri della

---

<sup>2</sup> La frase di Pompei sulla “situazione disfatta già da Urbani” alla quale Luciani dovette rimediare con sospensioni e scioglimenti riguardava il clero (sospensioni) ma anche i laici (scioglimenti). Cfr. Pompei 1994 p. 404.

<sup>3</sup> Istituito il 30 novembre 1964 con una prima, anche se ridotta, presenza di laici. Cfr. Vian 2012a p. 190.

<sup>4</sup> Niero 1990 p. 20.

<sup>5</sup> Paolo VI rispose che la chiesa locale era stata consultata, in via riservata, e che il nome di Luciani aveva trovato l'approvazione della stessa. Non sappiamo i nomi dei consultati, se non quello di un laico, il vaticanista Gianfranco Zizola, le cui carte personali non sono risultate, purtroppo, consultabili. Cfr. Hebblethwaite 1978 p. 99; Spackman 2008 pp. 67-68; Pescara in Appendice p. 173;

<sup>6</sup> Pio X nell'enciclica *Vehementer nos* scriveva nel 1906: “Solo nel corpo pastorale risiedono il diritto e l'autorità necessari per promuovere e indirizzare tutti i membri verso le finalità sociali; e la moltitudine non ha altro dovere che lasciarsi guidare e seguire docilmente le direttive dei pastori” (*Enchiridion delle Encicliche*, Bologna: EDB, 1998, IV, n. 142, p. 157).

<sup>7</sup> *Lumen Gentium*, 1964, n. 31.

<sup>8</sup> *Ibidem* n. 12.

Chiesa<sup>10</sup> e una nuova interpretazione della gerarchia, non più solo “chiesa docente” di fronte a un laicato “discente”, ma incentrata invece sul servizio e sulla testimonianza. Vi è collegata anche la “teologia delle realtà terrestri”, cioè il passaggio da un’ottica di cristianità alla valutazione positiva della laicità<sup>11</sup>.

Il pensiero di Luciani sui laici è pienamente inserito nella nuova visione del Concilio, tanto che prende la parola per la prima volta in CEI nel febbraio del 1968 proprio sul tema del laicato dopo il Vaticano II per spiegare come i tre problemi dei laici fossero la sottoalimentazione religiosa, la passività liturgica e il rapporto fra chiesa e realtà socio-politica, da sempre negativo<sup>12</sup>.

Luciani si sofferma sempre sulla complementarità fra laici e clero e sulla loro cooperazione funzionale. Tuttavia, di fronte a interpretazioni troppo radicali del dettato conciliare, che rischiano di rompere l’unità della Chiesa, egli ritiene sempre di dover indicare un’attuazione mediana del Concilio anche per quanto riguarda i laici, ricordando quindi che una certa subordinazione del laicato e dei suoi carismi al Magistero ecclesiastico non è stata cancellata dal Concilio e rimane sempre sicurezza per il credente<sup>13</sup>. Spiegò subito la sua visione fin dalla prima omelia da patriarca, con abbondanza di citazioni conciliari:

Legge della vita e stile di Dio è l’unità. [...] Ma l’unità non deve essere insidiata dalla molteplicità dei carismi. [...] Il discorso sui carismi si è fatto quanto mai attuale dopo il Concilio. Questi da una parte, afferma che i molteplici carismi, anche dei laici, «si devono accogliere con gratitudine» (Lumen Gentium 12), che i Pastori «devono... ammetterli con gioia e fomentarli con diligenza» (Presbyterorum Ordinis, 9), che «nelle battaglie decisive è spesso dal fronte che partono le iniziative più indovinate» (Lumen Gentium, 37, nota 7). D’altra parte il Concilio afferma pure che i carismi non devono venire contrapposti alle strutture, perché lo Spirito Santo «istruisce e dirige la Chiesa con doni sia gerarchici che carismatici» (Lumen Gentium 4), perché sono il Papa ed i vescovi che devono «giudicare sulla genuinità e retto uso dei carismi» (Apostolicam Actuositatem, 4), perché «fra i doni distribuiti dallo Spirito, eccelle quello degli Apostoli, alla cui autorità lo stesso Spirito sottomette i carismatici» (Lumen Gentium, 7). San

---

<sup>9</sup> Cfr. Gaudenzio Zambon. *Laicato e tipologie ecclesiali. Ricerca storica sulla “Teologia del laicato” in Italia alla luce del Concilio Vaticano II (1950-1980)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996; Hanjo Sauer, *Il concilio alla scoperta dei laici*. In *Storia del concilio Vaticano II*, a cura di Giuseppe Alberigo, vol. 4, *La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione settembre 1964-settembre 1965*. Bologna: Il Mulino 1999.

<sup>10</sup> “Quantunque alcuni per volontà di Cristo siano costituiti dottori, dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all’azione comune a tutti i fedeli per l’edificazione del corpo di Cristo” *Ibidem* n. 32.

<sup>11</sup> Sorge 2010 p. 14.

<sup>12</sup> Cfr. Galavotti in Vian 2010b pp. 183-224.

<sup>13</sup> Anche Paolo VI negli anni Settanta ritornò spesso sulla questione, di fronte al montare della contestazione da parte del clero ma anche del laicato. Si veda ad esempio l’udienza generale del 15 aprile 1970 su *Il Magistero gerarchico sicurezza per il credente*.

Paolo [...] diventato Apostolo [...] apprezzava molto i carismi, ma si trovò obbligato a imporre una disciplina ai carismatici per evitare confusioni e discordie<sup>14</sup>.

Quando Luciani parla della comunione gerarchica in particolare, ricorda sempre che l'autorità è servizio ma gli sfugge, soprattutto nella prima metà degli anni Settanta, una terminologia dal sapore preconciare, nella quale esistono i "sudditi" che devono obbedienza ai "superiori":

Il rosario [...] è una forma di preghiera umile, ma tanto cara al popolo. Alcuni, oggi, la ritengono superata, non adatta ai nostri tempi, che esigono – dicono - una Chiesa tutta spirito e carisma. [...] Ma, oltre che di fede, la Madonna ci è presentata come modello di obbedienza [...] Il discorso dell'obbedienza riguarda non solo i sudditi, ma i superiori. I superiori, infatti, comandando devono farlo a beneficio dei sudditi, con spirito di servizio, rispettando la loro dignità. I sudditi poi devono ricordare che non è possibile obbedire senza sacrificio. [...] Oggi l'obbedienza la si vuole illuminata da spiegazioni, dialogata, rispettosa della psicologia del gruppo, della competenza. E sia. Ma essa costerà sempre fatica. [...] Nell'obbedienza a Dio sta il cuore della nostra religiosità<sup>15</sup>.

Per quanto riguarda le richieste che il Concilio fa ai laici, egli afferma in sostanza che viene loro richiesto di abbracciare un'attuazione mediana, equilibrata del Vaticano II, senza lasciarsi traviare dagli opposti estremismi: questo sembra l'aspetto che più ritiene sempre importante sottolineare. Impegno quindi nel campo sociale, politico, professionale, ma sempre a partire da un'obbedienza di base al Magistero. E' facile individuare una sostanziale continuità nei discorsi sull'argomento, dagli anni Sessanta alla fine degli anni Settanta<sup>16</sup>; è possibile forse rinvenire un mutamento di accenti, nel senso che con l'avanzare degli anni Settanta i toni riguardo alle estremizzazioni del Concilio si fanno più preoccupati.

Mi soffermerò dunque solo su un esempio: il 16 febbraio 1971 il Patriarca tenne una conferenza a Padova ai docenti cattolici universitari intitolata *Ciò che il Concilio domanda ai laici*<sup>17</sup>. In questo discorso dotto, fatto con un linguaggio che teneva conto della preparazione culturale degli ascoltatori, egli a proposito della destra e sinistra conciliari parte dalla citazione di *Le paysan de la*

---

<sup>14</sup> RDPV gennaio 1970, pp. 23-27.

<sup>15</sup> *A Verona, alla conclusione della solenne novena in onore della "Madonna del Popolo"*, 8 settembre 1970 (RDPV ottobre 1970, p. 452).

<sup>16</sup> Solo a titolo esemplificativo, si vedano i discorsi del 31 luglio 1966 (*Lettera ai sacerdoti: i laici alla luce del Concilio*, O.O. vol. III pp. 444-475) e del 16 febbraio 1971 (RDPV LVI(1971) pp. 128-146), nei quali si ripetono non solo i concetti, ma anche intere frasi.

<sup>17</sup> RDPV LVI(1971), pp. 128-146.



*Garonne*<sup>18</sup> - non propriamente il testo di Maritain più illuminato per quanto riguarda la teologia del laicato –, ed afferma che

Queste due ali estreme esistono anche in tema di laicato. Accennerò prima ad esse, per esporre poi la dottrina mediana del Magistero Conciliare, che **ante litteram** ha recepito il buono delle due tesi estreme, rigettandone in anticipo le esagerazioni e gli errori.

La destra postconciliare, secondo Luciani, “vorrebbe essere come la Chiesa Ortodossa”: mentre la Chiesa romana non ha avuto paura di scendere nel fango della vita storica, la Chiesa Orientale, col suo ascetismo solitario e il suo misticismo contemplativo, con la sua teologia sulla Chiesa che trascende il mondo, ha scelto la via del distacco dai problemi che interessano l’umanità. “Senza far torto” ai fratelli Orientali, Luciani evidenzia che questa non era sembrata al Concilio la via più giusta: il cristiano “non deve solo pregare, ma anche lavorare per il mondo e per la gloria di Dio!” La sinistra ecclesiale si presenta invece come contraria all’autoritarismo, al paternalismo dispotico, al costantinianesimo, ai legami col capitalismo, alle gerarchie. Il patriarca, con ampiezza di citazioni conciliari<sup>19</sup>, approfondisce il tema del centrismo conciliare, mostrando come il Concilio risponda alla sinistra e alla destra e anche all’ideologia marxista che accusa la Chiesa di essere alienata dal mondo:

Il Concilio si preoccupa di questa obiezione e vi risponde più volte [...] Una «Chiesa del tutto separata dallo Stato» non entra nella visuale del Concilio. Distinta sì; indipendente anche, ma non separata del tutto dallo Stato e dalle cose mondane [...]

Ai laici il Concilio riserva secondo il Patriarca i compiti del profetismo, del sacerdozio comune, del governo-servizio, particolari ambiti (matrimonio, lavoro, politica), ma senza dimenticare che il ministero della parola e dei sacramenti è stato dato in modo speciale al clero:

Desidero sottolineare con il Concilio che il senso della fede, come tutti i carismi, si esplica «sotto la guida del Magistero». [...] Supponiamo che la Chiesa sia una barca: i laici non viaggiano in essa come semplici passeggeri; fanno, invece, parte dell’equipaggio e, al loro posto, insieme al Papa, ai vescovi e ai presbiteri, sono corresponsabili della traversata. Essi non sono soltanto «oggetto» del governo, sia pur benevolo dei Pastori, ma «soggetti», che agiscono

---

<sup>18</sup> Cfr. Maritain, *Il contadino della Garonna*, Brescia: Morcelliana 1980; in particolare su destra e sinistra, che hanno assunto dopo il Concilio anche un significato religioso e non più solo sociale o politico, si vedano le pp. 45, 86 e segg (capitolo *In ginocchio davanti al mondo*).

<sup>19</sup> LG, GS, AA, GE, PO, EM, OT, CD.

e si muovono con azione responsabile e libera; non si lasciano solo condurre, ma, in alcune cose, si guidano da sé, adulti, non minorenni; in altre cose aiutano a guidare. [...] vanno inseriti in organismi vecchi, come la curia, e in organismi nuovi a livello parrocchiale, diocesano, interdiocesano, nazionale e internazionale. I laici sono il fronte dal quale, per il Concilio, nelle battaglie decisive ‘spesso partono le iniziative più indovinate’. Essi [...] - evitando «destre» e «sinistre» esagerate – danno una mano per le prudenti, ma non timide riforme della Chiesa.

Il loro compito non è tuttavia dirigenziale, ma consultivo: gli organismi ecclesiali nei quali i laici sono inseriti hanno infatti il compito di ‘studiare ed esaminare per poi proporre pratiche conclusioni’ e di ‘fornir notizie, istituire ricerche, assistere con i consigli’.

In un discorso di poco successivo<sup>20</sup> il Patriarca, sempre sottolineando come “la verità stia nel mezzo”, invita il Magistero a insegnare, a parlare (ad esempio, parlare con coraggio di giustizia), mentre è compito dei fedeli impegnarsi nell’azione, agendo nel temporale (mondo imprenditoriale, sindacale, politico) sulla base delle loro convinzioni, di una adeguata preparazione professionale e di loro iniziativa, sotto la propria responsabilità, per incarnare il Vangelo. La dicotomia, più che fra ‘chiesa docente’ e ‘chiesa discente’, sembra piuttosto fra ‘chiesa docente’ e ‘chiesa operante’. In quest’ottica, le divisioni fra laici e vescovo sono una perdita di tempo e un andare contro la volontà di Cristo, che

la sua Chiesa l’ha fatta gerarchica, cioè comunitaria, ma a due gradini. [...]

Quando si pretende che il Magistero intervenga “profetizzando e denunciando nelle questioni locali”, si è in errore perché intervenire nelle singole situazioni contingenti è compito dei laici, che conoscono queste situazioni, e non del vescovo che non le conosce.

L’omiletica di Luciani sembra quindi consapevole della dignità dello stato laicale, anche se pare basarsi su una concezione tradizionale degli stili di vita, nella quale ad esempio la vita consacrata sta su un gradino più alto, per quanto riguarda la santità, rispetto alla vita laicale<sup>21</sup>.

Per quanto concerne la tipologia di laico nel quale Luciani sembra avere più fiducia e al quale affida più volentieri delle responsabilità ecclesiali, mentre ad esempio è possibile individuare nell’episcopato di Montini a Milano una significativa scelta a favore degli appartenenti ad istituti

---

<sup>20</sup> *Omelia per l’Immacolata, 8 dicembre 1971*, RDPV 1972, pp. 18-21.

<sup>21</sup> RDPV 1972, pp. 383-387: 386-387. Don Gianni Manziaga ha evidenziato come, per quanto riguarda la concezione e il ruolo del laicato, Girolamo Bortignon non fosse un consigliere adatto (cfr. *Appendice* p. 166).

secolari<sup>22</sup>, l'analisi dell'episcopato lucianeo a Venezia risulta di più difficile decifrazione<sup>23</sup>. Piuttosto che tentare di individuare una tipologia, mi pare dunque più utile tentare di riflettere in base a esclusioni e preclusioni che il patriarca sembra avere. In questo senso, mi pare di poter dire che egli fosse diffidente verso i laici troppo intellettuali<sup>24</sup>, ai quali preferiva i laici comuni; si fidava di più degli aderenti all'Azione Cattolica e di meno di quelli che frequentavano i nuovi movimenti ecclesiali postconciliari, pur osservando con interesse e apertura molti di questi movimenti; preferiva affidare incarichi di responsabilità ad uomini piuttosto che a donne<sup>25</sup>. Come per quanto riguarda i preti del seminario, cercava in ogni caso laici sicuri, affidabili, che non mettessero in discussione l'obbedienza al proprio vescovo e al Magistero della Chiesa e che non prendessero posizioni che avrebbero potuto turbare i fedeli.

Mi sembra inoltre che avesse grande rispetto per le competenze professionali dei laici<sup>26</sup>: questo atteggiamento è riscontrabile sia nei confronti di coloro che si occupavano, ad esempio, dell'arte sacra<sup>27</sup>, che di giornalismo, che della classe politica (sulla quale ci soffermeremo in uno dei prossimi paragrafi).

Il coinvolgimento dei laici a livello diocesano avvenne un po' a tutti i livelli, ma va evidenziato come questa collaborazione fosse sempre guidata da membri del clero<sup>28</sup>.

Come veniva formato questo laicato? In generale le linee indicate da Luciani sembrano essere quelle tradizionali della catechesi parrocchiale per adulti, dei corsi e campi-scuola per catechisti e della partecipazione all'associazionismo cattolico. Tuttavia, egli sollecitò l'espansione anche tra i

---

<sup>22</sup> Cfr. Potestà 1988, pp. 100-101.

<sup>23</sup> Ad esempio, non so come interpretare la scelta di Luciani del gennaio 1973 di rinnovare completamente la Procuratoria di S. Marco; la decisione fu presa in accordo con Eugenio Bacchion, Primo Procuratore da sei anni e membro della Procuratoria da diciotto (cfr. RDPV LVIII(1973) pp. 165-166).

<sup>24</sup> E' il caso degli appartenenti alla FUCI, ma anche di collaboratori accademici, sui quali contava, ma facendo pesare una certa diffidenza e un certo controllo (cfr. testimonianza di Giuseppe Goisis in *Appendice* pp. 121-122, 133; la testimonianza di Goisis, oltre ad evidenziare una concezione subalterna del laicato rispetto alla gerarchia, dimostra come l'abitudine di Luciani di raccogliere notizie presso informatori non sempre affidabili e di fidarsi di queste informazioni si rivolgeva anche verso le attività dei laici e non solo dei chierici. Inoltre, i metodi usati da Luciani con alcuni laici collaboratori mi hanno ricordato i metodi usati da Muccin con i suoi democristiani, presente Luciani – “il *Mons Vicarius* del quale sono noti la competenza, la saggezza e l'illuminato consiglio”- in tutt'altri tempi storici: si veda il libretto *De bello (e de brutto) electorali (1958)* nell'episodio *La benedizione* (pp. 18-20), Lorenzi 2010).

<sup>25</sup> Nonostante, ad esempio, il 1 settembre 1971 abbia nominato una donna, la “signorina Wanda Martini”, direttrice della Casa Card. Urbani di Mestre (Cfr. RDPV LVI(1971) p. 432).

<sup>26</sup> Ai funerali del Conte Cini, finanziere, filantropo, Luciani disse di essersi sentito spesso di fronte a lui come un figlio davanti a un padre i cui voleri vanno sempre rispettati (Spackman 2008 p. 109); non credo che il rispetto fosse basato solo su una constatazione anagrafica.

<sup>27</sup> Cfr. Posocco 2012.

<sup>28</sup> Ad esempio, come vedremo, per il settimanale diocesano Luciani si avvale della collaborazione di laici professionisti del settore, ma non ripeté l'innovativa scelta fatta da Roncalli di affidare la direzione del giornale a un laico.

laici dell'interesse per le discipline sacre<sup>29</sup> e, sulla scorta della teologia biblica conciliare, sostenne un'iniziativa fino ad oggi non valorizzata dalla storiografia: la *Scuola di Teologia per laici* di Mestre. Il progetto fu ideato e voluto da mons. Vecchi, ma Luciani lo sostenne idealmente<sup>30</sup> e anche economicamente<sup>31</sup>.

Ad uno sguardo sommario rivolto ai programmi di studio e ai docenti della Scuola, appare subito chiaro che l'istituto era rivolto ai laici, ma era pensato, strutturato e guidato soprattutto dal clero<sup>32</sup>, a differenza di altre *Scuole di teologia per laici* del Triveneto nelle quali gli iscritti erano protagonisti anche di scelte organizzative e gestionali, e magari erano stati fondamentali anche per l'istituzione delle scuole stesse<sup>33</sup>; i docenti appartenevano quasi tutti al corpo docente del seminario di Venezia<sup>34</sup>; non si puntava inoltre ad uno studio biblico, ma ad un corso che approfondisse la teologia in modo tradizionale. Non si trattava, dunque, di una proposta di *Scuola Biblica* e di *Gruppi Biblici* come quella che porterà avanti Marco Cè negli anni Ottanta. Tuttavia, mi pare che nel panorama ecclesiale degli anni Settanta la *Scuola di Teologia per laici* fosse già un passo avanti nella concezione e valorizzazione del laicato cattolico<sup>35</sup>.

---

<sup>29</sup> Zambarbieri in Vian 2010b p. 349. Ad esempio, la rivista diocesana loda la partecipazione al primo biennio di pastorale catechistica a Pordenone di una madre di famiglia del litorale e sollecita la loro iscrizione riportando i requisiti che dovevano presentare i laici all'atto dell'iscrizione (copia di diploma di scuola media e attestato di frequenza a un corso di teologia per laici (cfr. RDPV, LX (1975), pp. 379-385).

<sup>30</sup> Sul primo dépliant pubblicitario della "Scuola di Teologia per laici del Patriarcato di Venezia" ubicata all'istituto Laurentianum di Mestre si trova il saluto beneaugurante del Card. Albino Luciani Patriarca: "Apprendo con piacere che sta per iniziare a Mestre il Corso di Teologia per laici. L'augurio tradizionale 'vivat, crescat, floreat' è accompagnato dai miei più vivi voti per dirigenti, insegnanti e soprattutto per quelli e quelle che frequenteranno il Corso. Il Concilio ha dato grande rilievo al compito dei laici nel Popolo di Dio, il quale "ha per capo Cristo... per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio... per legge il nuovo precetto di amare, come lo stesso Cristo ci ha amati... per fine il Regno di Dio (L.G. 9/309)". Questo popolo è comunità di salvezza, dove i laici sono insieme salvati e salvatori; è barca, dove essi entrano anche come equipaggio responsabile; è famiglia, dove i pastori devono sì guidare, ma "come fratelli tra fratelli". Per adempiere meglio a questi compiti, è utilissimo studiare, per farsi una competenza e inserirsi nella gloriosa cultura religiosa laicale. S. Francesco di Sales, vescovo e pubblicista, dava al proprio studio questo scopo: "Bien vasoir [sic. savoir] pour bien écrire". I laici, che frequentano il Corso di Mestre devono puntare più in alto ancora: sapere bene per vivere spiritualmente bene e per fare del bene. La Teologia, infatti, è discorso non solo su Dio, ma anche a Dio. Venezia 8 settembre, Natività di Maria 1977". Cfr. Archivio privato Alvisè Marchiori, che ringrazio. Luciani diede valutazione positiva della proposta anche di fronte al Consiglio pastorale diocesano (cfr. O.O. vol. VIII pp. 227-229).

<sup>31</sup> Cfr. testimonianza di Vecchi in Angelo Montonati, *Signora Rossi Dottore in Teologia*, «Famiglia Cristiana», 10 febbraio 1980, pp. 54-57. Ringrazio Alvisè Marchiori per la segnalazione.

<sup>32</sup> Nonostante il presidente fosse un laico, il prof. Nicola Mangini dell'Università di Venezia.

<sup>33</sup> Ad esempio, la Scuola di Teologia per laici di Bassano del Grappa, nata nel 1975 per iniziativa di alcuni cittadini guidati da Alvisè Marchiori. Con questa Scuola Vecchi prese contatti e da essa trasse ispirazione.

<sup>34</sup> I professori del primo anno, incentrato su Gesù il Cristo, erano professori del seminario di Venezia (don Attilio Costantini per *Introduzione alla filosofia*, don Nini Barbato e don Germano Pattaro per *Introduzione alla Teologia e Cristologia*, don Mario d'Este per *Problematica e fondamenti della morale*, don Silvio Tramontin, preside del seminario di Venezia, per *Storia dei movimenti cattolici in Italia, dall'Unità ad oggi*), preti diocesani (don Valentino Vecchi e don Giorgio Scatto per *Spiritualità: il Cristo e la conversione dell'uomo*) e professori del seminario di Padova (don Giovanni Leonardi per *Sacra Scrittura: I quattro Vangeli*).

<sup>35</sup> Nel 1980 i laici che studiavano in queste scuole in Italia erano 10.000, 3.000 solo nel Triveneto in 32 centri (Montonati 1980).

Una postilla sul libretto di presentazione delle lezioni dell'A.A. 1978-'79 del *Corso Triennale di teologia per laici di Bassano del Grappa* dice infatti quanti pregiudizi avesse il clero verso le scuole di teologia per laici. Vi si legge:

P.S. – E' gradita la presenza dei reverendi parroci e sacerdoti durante le ore di lezione, sia saltuariamente – a titolo conoscitivo - , sia a singoli corsi che loro gradissero frequentare.

In molte scuole inoltre, ma non in quella di Mestre, le donne non erano ammesse, perché ospitate in locali all'interno dei seminari.

L'iniziativa appoggiata da Luciani fu forse una via mediana tra una concezione tradizionale della teologia e del testo biblico come solo appannaggio dei consacrati, e le esperienze fatte negli anni Settanta dai gruppi di base o dalle parrocchie guidate dai preti operai di mettere la Parola nelle mani dei laici, in assemblee e riunioni nelle quali si approcciava il testo biblico, ma senza nessuna specifica preparazione.

Infine, mi soffermo brevemente sul coinvolgimento dei laici negli organismi di gestione collegiale della Diocesi<sup>36</sup>. Luciani costituì, il 1 febbraio 1971, una Commissione Diocesana per l'Assistenza Sociale, con un presidente sacerdote (mons. Giuseppe Bosa), ma composto unicamente da laici professionisti<sup>37</sup>. Secondo Silvio Tramontin<sup>38</sup>, uomo di fiducia di Luciani, il patriarca si riprometteva anche di costituire un *Consilium de Laicis* diocesano per stimolare e coordinare i vari servizi dei laici; la proposta, che aveva trovato il consenso del patriarca, gli era stata fatta dal Convegno diocesano di Paderno del 1977 e i Consigli diocesani Presbiterale e Pastorale ne avrebbero dovuto studiare la forma concreta<sup>39</sup>.

Per quanto riguarda il Consiglio Pastorale Diocesano del Patriarcato<sup>40</sup>, venne convocato e consultato con più frequenza di quanto non avesse fatto il predecessore<sup>41</sup>, come peraltro avvenne per il Consiglio Presbiterale diocesano. Il lavoro del Consiglio Pastorale fu meno travagliato rispetto a quello del Consiglio Presbiterale, tanto che Luciani nel 1976, salutando mons. Vecchi

---

<sup>36</sup> Vennero inseriti membri laici nella Commissione Mondo del Lavoro, nella Commissione per l'Ecumenismo, e in altri cinque Uffici Diocesani (per il Turismo e l'Emigrazione, Catechistico, Liturgico, Missionario, Pastorale), cfr. RDPV LVI(1971), pp. 246-255.

<sup>37</sup> Sia donne che uomini: un medico, un'insegnante, un assistente sociale, RDPV LVI (1971), p. 68.

<sup>38</sup> Tramontin 1997 p. 256.

<sup>39</sup> O.O. vol. VIII, pp. 227-229, 23 settembre 1977.

<sup>40</sup> Il cui Statuto venne approvato *ad experimentum* il 20 febbraio 1969, cfr. RDPV novembre-dicembre 1970 pp. 536-539.

<sup>41</sup> Sotto Urbani si erano tenute 5 riunioni in un anno e mezzo, Luciani lo convoca 7 volte in meno di un anno. Cfr. RDPV LVI(1971), pp. 252-255: Sintesi delle attività del 2° Consiglio Pastorale Diocesano 23 aprile 1968-17 febbraio 1971.

membro uscente del Consiglio, traeva un bilancio sostanzialmente molto positivo dell'esperienza, nonostante le inevitabili difficoltà:

Sento il bisogno di ringraziarla vivamente per la Sua fattiva partecipazione, durante il trascorso quinquennio, ai lavori e alle attività del Consiglio Pastorale Diocesano. Al di là delle “cose fatte” o no, delle comuni – del Patriarca e di altri – insufficienze o dei limiti più o meno riscontrati, delle tensioni a volte manifestatesi, del contributo di idee e di impegno dei singoli nell'affrontare liberamente e responsabilmente i problemi pastorali presi in esame, resta – in una serena visione di fede – l'esperienza di Chiesa che insieme abbiamo vissuta in ore di preghiera e di comune lavoro. In questo ricordo e con l'augurio che ognuno perseveri generosamente nel campo del proprio servizio pastorale, voglia gradire – coi sensi della mia riconoscenza – il mio cordiale e benedicente saluto<sup>42</sup>.

I compiti che Luciani aveva individuato per il Consiglio Pastorale erano, oltre che di “rappresentare questo o quel settore”, di “consigliare il Patriarca nella sana attuazione dei dettati conciliari e nel risolvere problemi pastorali, che diventano ogni giorno più difficili e intricati<sup>43</sup>”. Luciani si aspettava che divenisse sempre più organo di partecipazione e corresponsabilità, con il crescere dei Consigli Pastorali parrocchiali; nel precisare le modalità dell'elezione del Terzo Consiglio Pastorale diocesano, inoltre, egli spiegava che mentre fino al Secondo Consiglio la rappresentatività era “piuttosto verticistica” (i membri vi entravano ex-officio, perché responsabili di un certo settore o associazione o ufficio), con il Terzo Consiglio i membri, laici e sacerdoti, sarebbero stati in grandissima parte eletti, garantendo quindi una rappresentatività di base più ampia<sup>44</sup>.

Preciso orientamento del Consiglio Pastorale era, come abbiamo visto, l'attenzione per il mondo del lavoro, esplicitata nella proposta poco valorizzata del 1972<sup>45</sup>.

L'attività forse più significativa di cui si occupò il Consiglio Pastorale diocesano negli anni Settanta fu l'organizzazione dei Convegni pastorali diocesani annuali che si tenevano a Paderno del Grappa presso gli Istituti Filippin<sup>46</sup> e che dovevano essere, per il clero, la naturale conclusione del corso teologico pastorale proposto ogni anno, dal 1973, dalla Commissione per la formazione permanente dei sacerdoti. Ai convegni partecipavano sacerdoti, ma anche laici, per un totale di circa 150 partecipanti; dovevano tradurre in pratica pastorale i piani pastorali proposti dalla CEI<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> La lettera, datata 28 gennaio 1976, è conservata in archivio Duomo Mestre; ringrazio Sergio Barizza per la segnalazione.

<sup>43</sup> Cfr. *Terzo Consiglio Pastorale Diocesano*, RDPV LVI(1971), pp. 246-255.

<sup>44</sup> RDPV LVI(1971), pp. 248-251. I membri erano una cinquantina e rimanevano in carica per 5 anni.

<sup>45</sup> RDPV, LVIII (1973), pp. 625-627.

<sup>46</sup> Una prima prova fu fatta in realtà a S. Vito nel 1972 (cfr. RDPV 1972 pp. 788-789).

<sup>47</sup> Cfr. RDPV, LIX (1974), pp. 539-550; O.O. vol. VII, pp. 346-347, maggio 1976.

I convegni furono, secondo Bernardi, “talvolta ‘faticosi’ per certi contrasti e dissensi<sup>48</sup>”; dai resoconti e verbali, tuttavia, non emergono tanto le difficoltà, come accade per il Consiglio Presbiterale, quanto le valutazioni positive del cammino che si sta percorrendo<sup>49</sup>. I resoconti che si possono leggere parlano in effetti di una realtà vivace e aperta, nella quale il coinvolgimento dei laici non è solo formale<sup>50</sup>. Dopo il convegno del 1977 Luciani parla addirittura di “convincente esperienza ecclesiale”, una “bella parentesi” che doveva continuare a stimolare la diocesi.

---

<sup>48</sup> Bernardi 2012 p. 386.

<sup>49</sup> E che comprese anche un convegno annuale diocesano dedicato a Evangelizzazione e promozione umana, nel 1977.

<sup>50</sup> Cfr. ad esempio RDPV, LIX (1974), pp. 539-550 sul convegno del 1974.

## 5.1 Dissenso e contestazione

Il dissenso cattolico fu uno dei momenti più difficili per la Chiesa del post-concilio: in esso le istanze di cambiamento alimentate dal Concilio Vaticano II si saldarono con quelle portate avanti dalla protesta studentesca e operaia del Sessantotto, dando origine a un movimento variegato e composito che non solo chiedeva alla Chiesa di rinnovarsi, ma soprattutto metteva in discussione quel principio di autorità sul quale la Chiesa si basava da secoli. Se le critiche alla Chiesa del dopoguerra potevano in fondo essere assorbite e metabolizzate perché portate avanti da uomini che manifestavano comunque amore e obbedienza alla Chiesa (come don Mazzolari, don Milani, don Saltini, Dossetti, Carretto, Rossi), la contestazione postconciliare e postsessantottina mise invece in grossa difficoltà un'istituzione che della disciplina e dell'obbedienza aveva fatto il suo punto cardine.

Oltre a contestare il principio di autorità – e quindi di Tradizione – i cattolici del dissenso elaborarono una nuova ecclesiologia fondata sulla prossimità ai poveri, su suggestioni egualitarie, sulla denuncia del carattere discriminatorio della borghesia, delle istituzioni sociali e politiche e del sistema capitalistico, sul rifiuto della guerra e del servizio militare. Interpretarono la storia, come i preti operai, come “luogo teologico”. Abbattuti i confini tra fede, impegno sociale e azione politica, il dissenso cattolico concepì la politica come il veicolo per ogni trasformazione sociale ed economica e attribuì alla promozione umana valore preminente rispetto alla stessa evangelizzazione<sup>51</sup>, facendo propria spesso l'analisi marxista delle strutture di potere e della lotta di classe.

La contestazione ebbe molte anime, fino ad arrivare ai gruppi del dissenso veri e propri: gli studenti delle facoltà cattoliche e non, la FUCI, le ACLI<sup>52</sup>, i preti operai, l'Isolotto di Firenze con don Mazzi, don Rosadoni sempre a Firenze, le Comunità del Vandalino a Torino con don Vittorio Merinas, dell'Oregina a Genova, del Sacro Cuore a Ravello con don Bisceglie, di San Paolo fuori le mura a Roma con dom Franzoni, don Lutte a Prato Rotondo, don Sardelli all'Acquedotto Felice di Roma, le 267 comunità di base che si contavano in Italia nel loro apogeo a metà anni Settanta, le riviste<sup>53</sup> («Testimonianze», «Il Regno», «Il Gallo», «Il Tetto» e «Idoc Internazionale», «COM-

---

<sup>51</sup> E' quello che Gianni La Bella, con un'espressione particolarmente densa, definisce la “riduzione della carità a un'escatologia politico sociale”, cfr. La Bella 2011.

<sup>52</sup> Ma la sensibilità anti-istituzionale influenzò anche DC, CISL, AC.

<sup>53</sup> In Veneto nacquero dal dissenso cattolico, in particolare, *Dialoghi nella chiesa di Treviso*, che operò dal 1970 al 1975, e *Esodo* dopo il 1979 (cfr. Lorenzon 2014).



Tempi nuovi<sup>54</sup>», «Questitalia»), i teologi con il *Manifesto dei 33*, il *Movimento 7 novembre 1971*, i più di mille “gruppi spontanei” che si contavano in Italia sul finire degli anni Sessanta<sup>55</sup>.

Anche il mondo cattolico veneziano conobbe già negli anni Sessanta questo fermento contestatario: nel 1968 alcuni giovani della FUCI erano stati particolarmente irrispettosi nel contestare Urbani di fronte a una inserzione pubblicitaria di carattere economico inserita sui foglietti liturgici della domenica<sup>56</sup> e c’era stata una contesa fortemente polemica all’interno del mondo studentesco in occasione della Giornata per l’università cattolica; altre polemiche avevano accompagnato la distribuzione sulle porte delle chiese veneziane di volantini contrari all’intervento della gerarchia ecclesiastica in questioni politiche<sup>57</sup>.

Inoltre, Venezia fu attenta alle novità teologiche ed ecclesiali e non sembrò temere il confronto con esse: sul finire dell’episcopato urbaniano, accanto a conferenze e dibattiti più tradizionali sulla figura di Maria, su *L’Eucarestia e la Madonna*, si organizzavano al Laurentianum dibattiti su *L’Isolotto: un interrogativo da eludere?*, *Il sacerdozio ministeriale*<sup>58</sup> e un ciclo di conferenze su *La moralità oggi* con relatore, fra gli altri, il prof. A. Valsecchi su *Sessualità e erotismo*; e al Seminario Patriarcale era stato invitato Karl Rahner a parlare su *I fondamenti dogmatici che nell’odierna interpretazione dell’ordine presbiterale sono da ritenersi fermamente*<sup>59</sup>.

Nel dissenso cattolico Paolo VI vide un segno di crisi, il “germe della contestazione che cerca di insinuarsi anche nel popolo di Dio”, ma si sforzò sempre di leggervi anche il “soffio ossigenante dello Spirito [...] venuto a svegliare nella Chiesa energie sopite, a suscitare carismi dormienti<sup>60</sup>”; il dissenso tuttavia fu causa di una sofferenza personale profonda di Montini.

---

<sup>54</sup> La rivista, nata nel 1974 dalla fusione di *COM* (sorta a sua volta dal licenziamento di tutta la redazione de *Il Regno* nel 1971) e di *Tempi Nuovi*, vide operare insieme cattolici e protestanti e divenne l’organo del dissenso italiano. Luciani, “per ordini superiori”, invitò le librerie cattoliche a ritirarla dalle vendite il 6 novembre 1973. L’attenzione per le istanze ecumeniche, e per la pratica dell’ecumenismo, furono un’altra caratteristica del dissenso italiano.

<sup>55</sup> Per una distinzione tra gruppi spontanei (piccoli, formati di solito da studenti e intellettuali, che proclamano l’alleanza con la classe operaia, seconda metà degli anni Sessanta) e comunità di base (parrocchie, di solito di periferia, con una base sociale operaia, nelle quali dunque si vive l’alleanza con la classe operaia, prima metà degli anni Settanta) si veda Cuminetti 1980 pp. 30-41. Cfr. anche G. Bianchi, *L’Italia del dissenso*. Brescia: Queriniana 1968. Per una cronologia con le tappe fondamentali della storia delle comunità di base, cfr. *Massa e Meriba* pp. 18-19. Nello stesso volume Domenico Pizzuti (*Religiosità popolare e dissenso cattolico*, pp. 53-66) dimostra come le comunità di base abbiano svolto un ruolo decisivo di rinnovamento e trasformazione della religiosità tradizionale con uno studio di caso. Sul dissenso si vedano anche M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia 1965-1980*. Milano: Rizzoli 1983; Boato 1969; Santagata, Alessandro. *Dal concilio al dissenso*. In *L’Italia del Vaticano II*. A cura di Vincenzo Schirripa. Roma: Aracne 2012, pp. 42-58.

<sup>56</sup> Sulla questione si veda Boato 1969 pp. 121-129. Si veda anche Benzoni in *Appendice* p. 37.

<sup>57</sup> Sulla questione Boato 1969 pp. 129-139.

<sup>58</sup> Relatori mons. Luigi Sartori e la dott.ssa Adriana Zarri, 10 novembre 1969.

<sup>59</sup> Il 13 novembre 1969. Cfr. RDPV novembre-dicembre 1969, pp. 812-815.

<sup>60</sup> RDPV, LIX (1974), pp. 5-12: 7, *Paolo VI il 22 dicembre 1973 al termine delle Assise Concistoriali rispondendo agli auguri natalizi del Sacro Collegio*.

Luciani la definì preoccupato, nel 1972, una “tempesta ecclesiale<sup>61</sup>” e non riuscì a individuarne degli aspetti positivi come invece aveva fatto Paolo VI (anche se quando trattava della contestazione da parte dei giovani, come vedremo, trovava legittime delle giustificazioni legate alla giovane età e a un entusiasmo mal riposto o non governato). L’obbedienza all’autorità era un principio dal quale, secondo Luciani, non si poteva prescindere: su questo era necessario essere chiari, pena il continuare a tenere nella compagine ecclesiale dei nuovi Lutero che disgregavano la Chiesa con un’azione interna.

Al papa, ai vescovi, ai sacerdoti i poteri li dà Cristo. Nessun potere spirituale viene dalla «base», anche se è doveroso che chi possiede il potere lo eserciti in stile di servizio per la «base», col consiglio e la collaborazione della «base». La libertà, la personalità, la dignità dei fedeli sono autentiche e sante. Esse però non coincidono di per sé con il rifiuto dell’obbedienza. [...] Alcuni, oggi, non solo disobbediscono, ma, negando al Papa il diritto di comandare, fanno di se stessi degli eroi e della loro disubbidienza una gloria. E’ una forma di «contestazione ecclesiale». Lutero era pure arrivato a questo punto, ma uscì dalla Chiesa. Altri, invece, colle stesse idee di Lutero, restano nella Chiesa a bella posta per disgregarla dal di dentro<sup>62</sup>.

Al sinodo del 1974 il patriarca di Venezia espresse tutta la sua preoccupazione di fronte alle istanze emergenti dai gruppi spontanei della base ecclesiale: appellarsi alla chiesa primitiva era per lui del tutto improprio<sup>63</sup>.

Nello stesso anno, durante l’omelia della messa del crisma del giovedì santo<sup>64</sup>, Luciani spiegò diffusamente i problemi che vedeva in questi “nuovi cristiani”: l’antropocentrismo (il porre al centro non Dio ma l’uomo, non l’amore a Dio ma l’amore ai fratelli); l’intramondanità (declassare il cristianesimo a livello di ideologia politica); l’evangelismo (“il Vangelo andrebbe letto dal punto di vista dei poveri mentre la Chiesa per secoli l’ha letto a favore dei ricchi”; ma “fare di Marx un secondo Spirito Santo” è, secondo Luciani, “enormità, e si confuta da sé”); l’ecclesiologia nuova e la nuova lettura di Cristo, alle quali si può concedere qualcosa, ma non tutto:

I ‘nuovi cristiani’ sono feroci contro la Chiesa di ieri e di oggi: essa avrebbe tradito il Vangelo e i poveri.[...] Conclusione: o uscire da questa Chiesa corrotta o restarci per criticarla, riportarla a comunità di eguali e convertirla al Vangelo e ai poveri. Cosa dire? Non si nega che ci siano stati nella Chiesa degli sbagli storici. La Chiesa deve cercare e vivere la povertà, è vero: questo però

---

<sup>61</sup> *Messaggio per la giornata del seminario*, RDPV 1972, p. 388.

<sup>62</sup> RDPV LVIII (1973), pp. 423-426: *omelia del 29 giugno 1973 in S. Marco in occasione della tradizionale Festa del Papa*.

<sup>63</sup> Galavotti in Vian 2010b p. 205; O.O. vol. VI pp. 457-461.

<sup>64</sup> RDPV, LIX (1974), pp. 164-166. *Omelia alla messa del crisma del giovedì santo 1974*.

non significa che non debba possedere chiese, canoniche, scuole, ospedali. Una cassa, cui attingere per i poveri e per le opere, ce l'aveva anche Cristo [...] La Chiesa è comunione; è vero anche questo, ma comunione gerarchica[...] Cristo in venti secoli non sarebbe stato capace di trattenere la Chiesa sulla strada da lui segnata. Vengono adesso questi 'cristiani critici e del dissenso' e in quattro e quattrotto fanno quello che Cristo non ha fatto! [...] non più il Cristo-Dio fatto uomo, ma il Cristo-‘uomo per gli altri’ e dalla sua singolare sete di assoluto sublimato alla divinità. Ma [...] questi ‘cristiani critici’ non sono d'accordo col Credo.

Luciani aggiunge che molti di questi cristiani critici abbandonano chiesa, fede tradizionale, sacramenti per conservare solo la ‘fede nel Cristo dei poveri’. Sostiene che va bene il pluralismo quando si tratti di campi opinabili, ma non nel caso dei dogmi. La conclusione è interessante perché il patriarca ci dice le tipologie di cristiani che rischiano di cadere a suo avviso nella “trappola mortale del cristianesimo nuovo”: gli apostoli (i preti, che rischiano di volere un “cristianesimo a buon mercato per avere più compratori”); i teologi, “che scambiano la verità con il progressismo e, scrivendo la teologia della rivoluzione, portano la rivoluzione nella teologia”; e i “giovani generosi” che per seguire Cristo e i poveri si ritrovano lontani dall'autentico Cristo e dalla Chiesa.

Mancano in questa tipologia i semplici fedeli, riuniti in comunità di base: di essi però Luciani aveva parlato in modo chiaro già l'anno prima in un articolo per «Il Gazzettino» nel quale sulla scia delle perplessità del card. Marty, di padre Loew e di Pintard aveva definite le comunità di base “dischi volanti” e “oggetti non ben identificati”, “gruppuscoli” che si illudono di fare comunità ecclesiale perché si occupano di liturgia e di carità:

è bene che le chiese locali abbiano una loro originalità; unità con Roma non vuol dire uniformità; una certa decentralizzazione può stimolare una vita più intensa delle chiese locali. Allentare i legami con il papa è però pericoloso [...] E' illusione credere di potere «far comunità ecclesiale», perché ci si raccoglie in «gruppi liturgici» e si lavora caritatevolmente per il terzo mondo, se non si cura l'adesione al proprio vescovo [...] Qualche «gruppuscolo» è allergico a questo discorso e si apre, invece, come i fiori assetati alla rugiada, verso il discorso dei carismi concepiti come negazione della gerarchia e della «istituzione». Quanto meno si vogliono papa e vescovo tanto più ci si appella allo Spirito Santo nell'affermare di essere «chiesa», facendo dello Spirito un proprio monopolio e «profetizzando» a destra e a sinistra. E' un gioco pericoloso<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> *Eucarestia e chiesa locale*, «Il Gazzettino», RDPV LVIII (1973), pp. 61-67; OO. Vol. V pp. 439-446.

Le dimensioni che aveva raggiunto la contestazione lo preoccupavano tanto quanto “gli sbandamenti di varia natura” causati dalla negazione dell’ autorità della Chiesa: secondo Luciani aveva infatti ragione il card. Maffi, quando diceva che le mormorazioni contro i preti erano benedette, perché li aiutavano a stare al loro posto, ma ai tempi di Maffi “pioveva”, “mentre adesso diluvia”. Altra preoccupazione:

spesso i “cattolici gruppettari” hanno perduto la fede e sono andati a finire nell’estrema sinistra politica<sup>66</sup>.

A proposito del passaggio dei cristiani critici fra le file della sinistra politica, non si contano gli interventi di Luciani, forse divenuti più ossessivi con il dilagare della violenza terroristica, sul fatto che il Vangelo non può legittimare la violenza e la rivoluzione, che la rivoluzione portata da Cristo non riguarda le strutture, ma prima di tutto l’ interiorità dei singoli, che il Cristo liberatore non è compatibile con la rivoluzione marxista. Il voto alle sinistre fu il motivo di un intervento coevo molto forte e conosciutissimo dei vescovi della CEI: la loro dichiarazione, dopo la sessione autunnale, sull’ incompatibilità del cristianesimo con il marxismo partiva dalla constatazione che le divisioni interne alla Chiesa nascevano da una non corretta interpretazione del rapporto tra fede e prassi politica da parte di

quei gruppi di contestazione operanti ancora all’ interno della comunità cristiana che, seppur ridotti di numero e di entità, anziché accogliere la grazia dell’ incontro fraterno, si sono irrigiditi nel loro dissenso<sup>67</sup>.

Di fronte alle reazioni alla dichiarazione dei vescovi, Luciani intervenne subito dopo in due occasioni ritenendo che fosse in pericolo la fede, che non fosse generoso lasciare soli papa e confratelli vescovi di fronte alle critiche, e perché era suo compito di vescovo cercare di piacere a Dio piuttosto che agli uomini. Il patriarca spiegava che si poteva accettare l’ analisi che Marx fa dei mali della società, ma che si doveva respingere l’ ideologia, cioè la proposta marxista di terapia rivoluzionaria di quei mali; e non credeva alla presunta differenza del comunismo italiano con quello russo e internazionale.

---

<sup>66</sup> RDPV, LX (1975), pp. 99-102. *Omelia di Pasqua*.

<sup>67</sup> RDPV, LX (1975), pp. 623-625. Cfr. anche *Cristianesimo e marxismo sono realtà incompatibili. Solenne dichiarazione del Consiglio Permanente CEI*, «Avvenire» 16 dicembre 1975.

Ho sotto gli occhi il caso doloroso di parecchi, anche sacerdoti, che hanno cominciato con abbracciare la sola analisi marxista ed hanno finito col perdere la fede.

Inoltre denunciava come ancora più pericolosa “la strategia leninista-stalinista usata dai marxisti”:

intrufolarsi in tutte le istituzioni, anche cattoliche, viso sorridente e mano tesa; incrementare con ogni mezzo divisioni e confusione tra i cattolici e così indebolirli; cambiare atteggiamento secondo i luoghi e le situazioni. Gli americani intervengono nel Vietnam? Sono luridi imperialisti. I carri armati russi schiacciano nel sangue la “primavera di Praga”? Hanno fatto una innocente passeggiata per ‘normalizzare’ la situazione<sup>68</sup>.

La reazione di contrapposizione dei vescovi, sia a livello nazionale che a livello locale veneziano, creò una radicalizzazione dello scontro. Ma mentre a livello nazionale il convegno *Evangelizzazione e promozione umana* cercò di salvare e recuperare le istanze della contestazione ecclesiale, isolate comunque in seguito con l’inasprirsi della situazione politica e del terrorismo, per quanto riguarda Venezia la mancanza di ascolto e ricezione delle richieste di rinnovamento portate avanti dal mondo del dissenso portarono ad una certa chiusura anche di fronte a quelle istanze progressiste che erano compatibili con il Vaticano II. La chiusura della comunità studentesca del 1974 e il ritiro dell’assistente della FUCI, scelte di Luciani, paiono l’apice e l’emblema di questa reazione rigida (e delle sue conseguenze), ma va sottolineato come il mancato dialogo non appartenne solo al patriarca: caratterizzò tutta la realtà ecclesiale veneziana, e in un secondo momento anche i gruppi della contestazione, non più interessati al dialogo con la gerarchia e con il resto della comunità<sup>69</sup>.

Vorrei approfondire il mondo del dissenso veneziano e della contestazione prendendo in considerazione le tipologie di “cristiani critici” enucleate da Luciani, eccezion fatta per quelle dei sacerdoti e dei teologi, di cui ho già parlato nei capitoli precedenti.

### V.1.1 I gruppi (le comunità di base e i gruppi spontanei)

Paolo VI parlando delle comunità di base aveva invitato gli operatori pastorali a “compiere uno sforzo per assistere questi gruppi, per comprenderne le tensioni dinamiche e i valori positivi che

---

<sup>68</sup> RDPV, LX (1975), pp. 626-629. *Cristianesimo e marxismo, Omelia per S. Lucia 1975*. L’altro intervento si trova in RDPV, LX (1975), pp. 644-647.

<sup>69</sup> Mi pare vadano in questo senso anche le interpretazioni di Pattaro 1984 (che sottolinea anche come la contestazione si mosse soprattutto a livello extraecclesiale perché gli intellettuali cattolici veneziani, che avevano cultura dell’obbedienza alla gerarchia, non gestirono la protesta studentesca e resero drammatica ogni tensione verso la gerarchia) e di Vian nei molteplici interventi che trattano la questione.

possono contenere, onde inserirli nella comunione ecclesiale della Chiesa locale”; integrati così, secondo Montini, questi gruppi avrebbero potuto “aiutare a rianimare la tendenza associativa” che sembrava aver perso la forza d’attrazione precedente. Tuttavia il papa non aveva potuto evitare di esporre anche i suoi timori:

Non ignoriamo i pericoli ai quali sono facilmente esposte queste nuove forme comunitarie, quello soprattutto di una tendenza a staccarsi dalla Chiesa istituzionale per l’opposizione alle sue strutture esterne, in nome della semplicità e dell’autenticità della vita vissuta nel senso dell’Evangelo. [...] Non si deve senza ragione e senza la debita autorizzazione, favorire questo frazionamento della comunità ecclesiale e assecondare interpretazioni personali della vita religiosa<sup>70</sup>.

Una delle preoccupazioni che Luciani aveva verso i gruppi spontanei e le comunità di base riguardava quella che egli chiama “l’insidia del biblicismo” e, chiaramente, i risvolti politici dello stesso. Spesso i rivolti politici sono legati anche al problema della revisione del Concordato: per il dissenso cattolico, e per il mondo della contestazione in genere, il regime concordatario, che invece secondo Luciani andava solo rivisto, era antievangelico e antidemocratico. Consigliava infatti ai sacerdoti di usare prudenza pastorale

per evitare l’insidia del biblicismo. Mi capita, infatti, di incontrare «gruppi» di persone curve e stracurve sulla Bibbia. A far che? «A ricercare – rispondono – a confrontarci con la Bibbia per poi calarla coi suoi postulati politici nel momento attuale!» l’intento è buono. A volte, però, questi, dei «gruppi», pretendono che solo la fede costruita così, con «opzione personale», sia fede matura e autentica. A volte, essi disprezzano l’altra fede, quella dei semplici, che si manifesta nelle «solite» pratiche devote e nella umile, ma soda vita cristiana. Allora – lo confesso – io mi sento a disagio. Che ne sarà, mi chiedo, della fede dei vecchi, dei fanciulli, di chi non ha tempo di far «gruppi» o di «confrontarsi»? la grazia di Dio è o non è il fattore principale della fede? Questa dà risposte chiare, confortanti e sicure o conosce solo il tormento della ricerca?» [...] A sentire qualcuno dei «gruppi», invece, insegnare la religione ai fanciulli sarebbe «circunvenzione di incapace» [...] E sarebbe quasi delitto accordarsi con lo Stato per educare religiosamente nelle scuole, d’accordo con le famiglie. «Quasi delitto» e cioè comprometersi, perdere la libertà, percorrere la via constantiniana del potere, dare nuovi schiaffi alla «Chiesa dei poveri»! Così dicono, ma bisogna lasciarli dire, e – purificato tutto ciò

---

<sup>70</sup> Cfr. Paolo VI, 9 settembre 1971, *Discorso ai partecipanti alla XXI Settimana Nazionale di Aggiornamento Pastorale “Diocesi, parrocchia e comunità di base”*, RDPV LVI(1971), pp. 445-448.

che va purificato, migliorato tutto ciò che è difettoso – dedicarsi a tempo e contro tempo, in scuola e fuori scuola, con tutte le nostre forze, a catechizzare.

La conclusione di Luciani, anche in questo caso, era che nell'esaminare i problemi del tempo alla luce di Cristo – cosa giusta - si deve fare attenzione in primo luogo a non esporre la Parola in termini generali e astratti, oppure a non “degenerare in discorso politico imponendo le proprie personali opzioni sociali<sup>71</sup>”.

Fra la documentazione esperita si trova materiale molto eterogeneo e incompleto riguardante i gruppi del dissenso che operavano nel veneziano e i gruppi spontanei, sul quale penso andrebbe fatta prima o poi una ricerca specifica. Abbiamo visto come “un centinaio di laici” avessero contestato la nomina di Luciani e le sue prese di posizione dopo gli scontri di Marghera, oppure abbiamo visto come “gruppi di giovani” avessero accusato la Chiesa di essere connivente e complice a Porto Marghera con i potentati economici che sfruttavano il lavoro operaio.

Don Carlo Enzo<sup>72</sup> mi ha parlato dell'attività di una comunità di base a S. Zaccaria, dove lui era cappellano, molto attiva negli anni a cavallo fra Sessanta e Settanta<sup>73</sup>: i membri, molto attivi anche a livello sindacale, avrebbero promosso più di un volantinaggio con foglietti nei quali non volevano offendere il patriarca, ma lo criticavano perché si sentivano tollerati ma non ascoltati. Non sono riuscita però a trovare documentazione sulla vicenda o sulla comunità. Enzo vi ha aggiunto anche delle considerazioni su un presunto poliziotto o investigatore del Ministero dell'interno che Luciani stesso avrebbe inviato, preoccupato del fatto che le riunioni della comunità di S. Zaccaria potessero minare la sicurezza dello Stato: la cosa, espressa in modo così generico e non circostanziato, pare inverosimile, ma racconta di un certo clima cospirativo e grave, strettamente collegato ad un aspetto politico più che religioso, che si respirava dentro e attorno alla comunità.

Il 2 luglio 1972 un volantino firmato da alcuni “gruppi” e “Comunità di base” affermava che “la preoccupazione della nostra Chiesa è rivolta più a spegnere che ad incoraggiare l'iniziativa che impegnano [sic] ad una testimonianza cristiana più che spontanea e vissuta”. La critica giungeva a constatare che presso il patriarca il “pettegolezso<sup>74</sup>” era preferito all'ascolto diretto dell'esperienza delle Comunità e che infine veniva preferita una predicazione che si limita “ad esporre la Parola di Dio in termini generali ed astratti” e repressa quella che tenta di applicare “la perenne verità del

---

<sup>71</sup> RDPV 1972, pp. 624-645.

<sup>72</sup> *Appendice* p. 91.

<sup>73</sup> Fu parroco a San Zaccaria prima mons. Giuseppe Marchetti (dal 1939 al 1973) e poi mons. Sergio Sambin (dal 1973 al 1997).

<sup>74</sup> A proposito del “pettegolezso”, di cui abbiamo già parlato, Pattaro da buon conoscitore della realtà veneziana pare spiegare così la questione: “Venezia è luogo di cultura critica e in movimento, come nelle grandi città, ma su scala ridotta nello spazio e, quindi, anche nel tempo. A Venezia infatti tutto entra in circolazione in maniera più rapida, in tempi ravvicinati, e, quindi, a facile cortocircuito” (Pattaro 1984 p. 15).

Vangelo alle circostanze della vita”. Si accusava la Chiesa veneziana di “controtestimonianza”, soprattutto tra i deboli e gli oppressi, in quanto provocava sfiducia nei confronti di coloro che “si ritengono i soli portatori della “Parola” di liberazione, più spesso assunta in funzione del mantenimento dell’ordine stabilito che ascoltata nella sua carica profetica e rivoluzionaria”. Di qui la consapevolezza “che è necessario impegnarsi, nell’ascolto della “Parola”, alla costruzione di un modo più evangelico di essere Chiesa partecipando al processo di liberazione dell’uomo<sup>75</sup>”.

Sappiamo che era presente una sezione locale del *Movimento 7 Novembre* perché essa prese di mira esplicitamente il patriarca: secondo un volantino ciclostilato del 14 gennaio 1973 intitolato *Presa di coscienza* il patriarca non aveva dato spazio alle sofferenze degli uomini nelle omelie natalizie. Luciani veniva contestato perché la salvezza di cui parlava era prima di tutto una salvezza religiosa (salvezza come liberazione dal peccato, giustizia come adesione al piano di Dio, speranza come apertura al paradiso); secondo il Movimento, invece, “non si può più ascoltare e non si deve tacere”: era necessario parlare, esplicitamente e non per inciso come faceva il patriarca, degli effetti “concreti” del peccato<sup>76</sup> quali licenziamenti, fabbriche minacciate di chiusura, vita e salute degli operai posposte al profitto dei padroni, carcerati, popolo vietnamita massacrato dalle bombe americane. La Chiesa, e con lei il patriarca, era invece diventata una struttura di potere tra le altre, e la struttura impediva al patriarca “di UDIRE e, insieme, di PROCLAMARE la Parola liberatrice di Dio”. Il *Bollettino* (pare di capire foglietto di collegamento del *Movimento 7 novembre* di Venezia-Mestre) n. 2 del 27 gennaio 1973 riportò integralmente i testi del patriarca e gli interventi in sua difesa di due bollettini parrocchiali, definendo questi ultimi di “squallido livore”, di superficialità e di sufficienza<sup>77</sup>. Anche *La Voce di San Marco* pubblicò una lettera anonima che, a seguito dell’attacco al patriarca, accusava il gruppo di orientamento marxista<sup>78</sup>.

Di fronte al Manifesto dei 33 Teologi, di cui abbiamo già parlato, un articolo non firmato della Rivista diocesana del patriarcato evidenziava come il documento, fatto pervenire ai quotidiani di tutto il mondo con un’abile manovra propagandistica, contenesse “espressioni già diffuse dai teologi” ma “coordinate in un messaggio contestatario di “lotta continua” e di “rivoluzione permanente” nella Chiesa, “espressioni di una gravità che non sfugge a nessuno”.

---

<sup>75</sup> Cfr. Bernardi 2012.

<sup>76</sup> La *Quod, Deum orantes*, allocuzione di chiusura del Sinodo del 1971 ritenuta insufficiente dal Movimento, affermava che “la missione propria della Chiesa affidatale da Cristo non è di ordine politico, economico o sociale, avendo essa un fine di carattere religioso; la Chiesa tuttavia può e deve dare il suo contributo per l’instaurazione della giustizia anche temporale. Tutto ciò non costituisce certamente il suo fine ultimo, ma deve servire per l’instaurazione del regno di Dio sulla terra”, cfr. *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi* 1, 687,689.

<sup>77</sup> La documentazione è stata visionata in via riservata da Bernardi, cfr. Bernardi 2012.

<sup>78</sup> Cfr. G. Vian, «*La Voce di San Marco*» (1946-1975), Padova: Il Poligrafo 2007, p. 107 per le lettere al giornale sulla questione del volantino.



Singole personalità del mondo cattolico di quegli anni preoccupavano Luciani per l'influenza che avevano sui fedeli, e in particolare sui gruppi del dissenso.

Ad esempio, Luciani nel 1972 si sentiva in dovere di confutare delle affermazioni che Adriana Zarri aveva pubblicato, proprio nei giorni del Congresso eucaristico, sull'Eucarestia. La Zarri, teologa, giornalista e scrittrice, aveva fatto su «Sette Giorni», giornale che secondo il patriarca “si dice cattolico ed è abbastanza letto anche nel Veneto”, delle affermazioni che non si potevano accettare (la teologa si era posta con obiettivo ecumenico di fronte al tema della transustanziazione). Luciani ribatte alle espressioni della Zarri facendo diretto riferimento al Concilio di Trento e ricordando che una delle giornate del Congresso di Udine sarebbe stata dedicata all'ecumenismo, ma si sarebbero solo fatte delle preghiere comunitarie, dal momento che la celebrazione comune dell'Eucarestia non era possibile, come invece aveva sostenuto la Zarri.

Siamo tra cattolici. Dobbiamo ammettere che le cose «definite» a Trento come rivelate sono davvero verità rivelate da Dio. Ne segue che i termini usati [transustanziazione] nel definire sono chiave utilissima per capire il Concilio e per non allontanarsi dalle verità di Dio.

La conclusione di Luciani era che il giornale faceva spesso teologia buttandosi contro il magistero della Chiesa, e questa non gli sembrava vera teologia<sup>79</sup>.

Altre personalità che preoccupavano Luciani: don Lutte e dom Franzoni.

Per quanto riguarda don Lutte, l'11 febbraio 1974 anniversario del Concordato, egli era stato invitato ad un incontro organizzato presso l'Ateneo Veneto dalla Comunità Studentesca di S. Trovaso insieme a varie comunità di base e gruppi del dissenso; alla serata, che aveva avuto grosso afflusso di pubblico e nella quale aveva tenuto una relazione anche l'allora presidente della FUCI veneziana Lucio Cortella<sup>80</sup>, Lutte aveva preso posizione netta contro il Concordato. La FUCI aveva partecipato all'incontro, e proprio questa partecipazione fu uno dei motivi con i quali Luciani pochi mesi dopo giustificò il ritiro dell'assistente; ma non risultava ufficialmente fra gli enti promotori proprio per evitare di irritare il patriarca<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> RDPV 1972 pp. 621-623.

<sup>80</sup> Per quanto riguarda le presidenze che si susseguirono in quegli anni, secondo la ricostruzione di Cecchetto (Appendice p. 72) dal '66 al '68 furono presidenti Francesca Cavazzana e Roberto Volpin, dal '68 al '70 Gabriella Cecchetto e Mario Zolli, dal '70 al '72 Francesca Temperini e Fabio Brotto, dal '72 al '74 Brigida Russo e Lucio Cortella. La ricostruzione non concorda con un ricordo di Brotto (Appendice p. 59) che sposta la presidenza di Zolli al '70-'72.

<sup>81</sup> Cfr. Cortella in *Appendice* pp. 80-81, che racconta anche il successivo incontro con Luciani, irritato dalla partecipazione della FUCI, e il clima di non-dialogo respirato.

L'anno successivo i vescovi della CET riuniti il 16 maggio a Torreglia constatavano preoccupati come il movimento *Cristiani per il socialismo*<sup>82</sup> stesse intensificando la sua attività nel Triveneto, “con una propaganda estesa e piena di animosità nei confronti della Gerarchia” e rivelavano “con amarezza” che “a tale propaganda danno man forte l'ex-abate Franzoni, i Padri Brugnoli e Lutte, i quali, in pubblici dibattiti, hanno fatto affermazioni di scelta classista, non scevra a volte di errori dottrinali<sup>83</sup>”.

Per quanto riguarda dom Franzoni, l'allora discusso ex-abate di S. Paolo che aveva “lasciato la funzione di vescovo per vivere come prete tra i baraccati”, aveva tenuto sicuramente una conferenza a Trento, che credo di poter datare al 1973<sup>84</sup>, e poi una conferenza a Mestre. Secondo la letteratura, poco precisa al proposito, in occasione della conferenza a Mestre aveva telefonato a Luciani, con il quale aveva un rapporto di amicizia che risaliva a Vittorio Veneto; Luciani lo aveva “accolto come amico”, ma non era riuscito a condurre a ragione l'abate<sup>85</sup>.

### V.1.2 I giovani della FUCI e della Comunità Studentesca

Abbiamo già visto parlando del mondo del lavoro come a livello teorico, e anche a livello pratico fino alla presa di posizione del 1974 in occasione del referendum, Luciani giustificasse i giovani nel loro spirito contestatorio: alla Santa Sede nel 1971 aveva risposto valorizzando le buone intenzioni dei giovani che accusavano il Vaticano di avere interessi economici a Marghera.

Nello stesso anno il Patriarca tenne un discorso al Rotary Club di Venezia su *La problematica socio-religiosa dei giovani*<sup>86</sup> partendo dall'osservazione del Concilio che il cambiamento di mentalità e di strutture metteva in causa i valori tradizionali, soprattutto tra i giovani, rendendoli a volte impazienti di assumere un ruolo nella società e magari ribelli per lo scontento: il patriarca riteneva che queste riflessioni della *Gaudium et Spes*, lette dopo il '68, avessero un aspetto di

---

<sup>82</sup> Nato dalle comunità di base, il movimento riprendeva nome e linee guida dall'omonimo movimento nato in Cile nel 1971. Sull'importanza del colpo di Stato in Cile di tre anni dopo - e delle reazioni ecclesiali di fronte ad esso - nelle scelte di dissenso e contestazione di molti cattolici, è interessante la testimonianza di Barizza in *Appendice*.

<sup>83</sup> ASCET busta 1975.

<sup>84</sup> Un articolo di don Giuseppe Grosselli, archiviato con segnatura Bz '73, parla della relazione tenuta davanti a 500 persone, “in prevalenza giovani e militanti politici” su “Cos'è che non funziona alla base della Chiesa?” Grosselli, prima di illustrare i contenuti della relazione, ammetteva che “ci sono aspettative disattese non solo nelle ‘teste balzane’, ma anche a livello di credenti seri che si appellano sicuramente alla Parola di Dio”. Le conclusioni della conferenza dicevano che “Il Vangelo non ci dà indicazioni per il nostro comportamento politico, esclusa una, e cioè di essere al servizio dei più poveri. La nostra presenza tra i poveri se non vuol essere mistificatrice deve essere politica”. Cfr. Archivio Diocesano Tridentino, Fondo personale Giuseppe Grosselli.

<sup>85</sup> Cfr. Valentini-Bacchiani 1978 p. 34 (che sottolinea come all'elezione di Giovanni Paolo I Franzoni scrivesse su COM-Tempi nuovi mettendo in guardia di fronte alla possibilità che il nuovo papa, dietro l'aria del buon curato di campagna, nascondesse in realtà un programma preconciabile); D'Orazi 1987 p. 102 (che però inserisce Franzoni e Lefebvre, che teologi non erano, fra i teologi del dissenso); Cattabiani 1979 p. 30.

<sup>86</sup> 20 aprile 1971, RDPV LVI(1971), pp. 264-270.

profezia e palpitante attualità, riconoscendo quindi alla Chiesa la capacità di leggere e ascoltare i segni dei tempi, perfino di prevederli. Una delle cose che colpiscono di questo discorso è che Luciani si mostra decisamente aggiornato sulle mode e il mondo dei giovani: parla di capelli lunghi, viaggi psichedelici, Piper, blue-jeans, onde-riccioli-messe in piega, minigonne, short con maxi e midi cappotto, Beatles, happening, parole irriverenti verso gli adulti come matusa, BPS, SBI, contestazione globale, dell'insegnamento religioso visto dai giovani come privilegio concesso alla Chiesa e come imposizione che viola la libertà degli alunni.

Nella conversazione non potrò evitare l'accento a qualche fenomeno preoccupante. Sia chiaro fin d'ora: non è per condannarlo per partito preso, ma per rifletterci e studiarlo. Se qualche nota di disapprovazione sarà detta, essa riguarda soprattutto il male. Se anche i giovani saranno disapprovati, giustizia esige che siano riconosciute le loro buone intenzioni e messi in risalto gli aspetti validi, che per lo più non mancano nei loro atteggiamenti. [...]In tema di **contestazione** le intenzioni dei giovani, in genere, sono buone. C'è solo il pericolo che vengano strumentalizzate<sup>87</sup>.

Da chi potevano venir strumentalizzati i giovani, lo disse Luciani a una riunione della CET del Maggio 1971 mentre i vescovi parlavano delle proteste degli studenti di fronte al problema concordatario dell'insegnamento della religione a scuola:

i ragazzi non si muovono da soli: ma dietro ci sono organizzazioni (PSIU) che manovrano<sup>88</sup>.

Seppur con una partecipazione non comune, era lo stesso atteggiamento di Paolo VI, che nel 1973 "fra chi crede che ogni cambiamento sia rinnovamento" aveva inserito anche quei giovani che "lanciano idee d'innovazioni pericolose e spesso inammissibili non solo nelle strutture secondarie della Chiesa, ma altresì in quelle costituzionali"; il Papa denunciava il loro atteggiamento sbagliato ("credono d'inventare un rinnovamento religioso tutto proprio, isolandosi"), ma li definiva purtuttavia "spiriti fervorosi".

Ai giovani, e in particolare alla FUCI, la diocesi di Venezia aveva concesso sperimentazioni nelle pratiche liturgiche e di preghiera fin dall'episcopato urbaniano<sup>89</sup>; Luciani le confermò e a volte le

---

<sup>87</sup> Il discorso è particolarmente significativo e andrebbe riportato per intero per la delicatezza pedagogica che rivela e la passione educativa. Inserisce la crisi giovanile nella crisi più generale della società, consiglia ai genitori il dialogo "da amico ad amico" e di rispettare i giovani in materia di religione, evitando imposizioni controproducenti e semmai suggerendo la centralità cristologica (mostrando che "la risposta giusta ai quesiti che li assillano, più che Marcuse o Debray o Mao, l'ha data Cristo").

<sup>88</sup> ASCET busta 1972(1).

applicò lui stesso<sup>90</sup>, pur ritenendole magari scelte un poco “superficiali” per chi “ha fine senso della tradizione<sup>91</sup>” e pur pubblicando sulla Rivista Diocesana le *Indicazioni e norme per la Messa dei giovani della CEI* contro le forme eccentriche o arbitrarie come Messe beat, Messe ye-ye o Messe a creatività spontanea<sup>92</sup>. I fucini veneziani si erano distinti fin dal '68 per una ricerca biblica, un'autonomia di pensiero, una sperimentazione liturgica e un atteggiamento ecclesiale poco disponibile all'obbedienza che Luciani tollerò fino al '74, ma certamente non approvandolo.

Forse i tentativi più avanzati di pastorale giovanile vennero portati avanti dalla parrocchia di S. Lorenzo di Mestre, che aveva come cappellano Sergio Barizza e come parroco mons. Vecchi, dalla Comunità Studentesca di S. Trovaso, dalla FUCI. Secondo i ricordi di don Angelo Favero, un'intervista sulla questione a don Nini Barbato, assistente della FUCI femminile, aveva fatto decisamente perdere la pazienza a Urbani già nel 1968<sup>93</sup>. Un articolo di Alfredo Pieroni conservato nell'archivio del Duomo di Mestre, forse lo stesso di cui parla Favero, descrive in maniera dettagliata la messa “in pieno stile post-conciliare”, la partecipazione dei giovani, le preghiere “che hanno un sapore attuale e sociale” e le posizioni avanzate della pastorale giovanile sia a S. Pantalon (sede della FUCI) sia a Mestre<sup>94</sup>; carica anche i toni, parlando di “nuova chiesa delle catacombe che tenta di affermarsi”, di “una concezione conciliare che si fa strada non senza difficoltà in modo talvolta cospiratorio”, di “assemblee liturgiche in case private o luoghi di riunione” con “estremi che il patriarca non approverebbe”, anche se poi dice che gli esperimenti liturgici sono condotti con prudenza e concordati di solito con l'incaricato per la liturgia del patriarca. L'articolo ricorda anche la nascita, proprio a Venezia, di «Questitalia» di Dorigo, “che sta producendo una certa unità tra i gruppi spontanei di origine cattolica i quali si autodefiniscono rivoluzionari”. I ricordi di Sergio

---

<sup>89</sup> Lo evidenziano anche Niero 1990 p. 19, Tramontin 1997, *La vita e il breve pontificato* (RDPV 1978 pp. 339-346), e le testimonianze dei fucini raccolte in *Appendice*. Cecchetto (p. 67) in particolare ricorda la del tutto inusuale partecipazione della FUCI alla messa di esequie del card. Urbani con canti *spirituals*. Proposte in ambiente giovanile per un maggiore sviluppo della riforma liturgica emergono anche da «La Voce di S. Marco» nella primavera del 1969, dalla quale si evince che la comunità studentesca aveva anche una propria Commissione liturgica (Vian 2007 p. 94).

<sup>90</sup> Leopoldo Pietragnoli, Giovanni Paolo I, in «Epoca» (inserto *I grandi documenti di Epoca*), agosto 1978, pp. XVII-XIX.

<sup>91</sup> Spiega così la scelta dei fucini e di altri gruppi, scelta precedente al Concilio, di preferire l'Ora di Prima e di Compieta ai Vespri e alle Lodi, perché preghiere antropocentriche. *Settimana Liturgica di Verona*, 31 agosto 19710, *presentazione della Nuova Edizione della Liturgia delle Ore*, RDPV agosto-settembre 1970 p. 393.

<sup>92</sup> RDPV giugno 1970 pp. 223-226.

<sup>93</sup> Favero in *Appendice* pp. 106-107.

<sup>94</sup> L'articolo si intitola *Nella diocesi del cardinale Roncalli. I preti del dialogo*, sottotitolo “*Innovazioni liturgiche ed esperimenti pastorali nel filone post-conciliare della Chiesa veneziana – Canti, chitarre, confessione comune e messa celebrata a tavola per gli universitari – Vietnam, contestazione e “veglie bibliche” – L'ex-rettore diventato parroco.* Nell'articolo si parla anche di un documento che prende in esame la contestazione stilato “dal gruppo di preti che si occupano in particolare dei giovani”; la relazione è conservata presso la documentazione della DC veneziana alla Fondazione Cassamarca di Treviso e porta in realtà la firma non solo di preti (Pattaro, Barbato, Bruno Bertoli, Spolaor) ma anche di sei laici fra i quali Vincenzo Gagliardi, astro promettente della sinistra democristiana veneziana; il documento venne usato dalla DC veneziana negli anni Settanta per un'analisi della situazione socio-politica lagunare (Cfr. *Analisi sociologica-politica della situazione italiana e veneziana* conservato in ASDCV; il documento è stato elaborato sicuramente prima del 1968, anno della morte di Gagliardi).

Barizza, e alcune foto da lui conservate, confermano quanto raccontato nell'articolo, oltre che le dure contestazioni che l'MSI, con sede di fronte alla chiesa, avevano portato alla pastorale giovanile del Duomo di Mestre, accusata di essere filocomunista<sup>95</sup>:

L'MSI, i fascisti, i quali avevano una grossa base all'interno del mondo cattolico, perché [...] c'era una parte degli scout che era ultrarivoluzionaria, capiva le cose... ma c'era una base scout... l'insegnamento scout è basato su un certo inquadramento... hanno cominciato a farci una guerra da matti. Una mattina, nel '68 o '69, andiamo in piazza e vediamo sul balcone della sede dell'MSI, che era proprio davanti alla chiesa... sopra avevano appeso tutta una serie di cartelli. "Mons. Vecchi vattene!", "La chiesa è diventata marxista" "Ecco il nuovo simbolo della chiesa" e c'era la falce, e la croce al posto del martello. Poi altri manifesti scritti a mano in giro per la piazza dicevano "la chiesa dà ospitalità agli extraparlamentari"... Un attacco politico di prima linea. Credo che lì mons. Vecchi abbia cominciato ad avere un certo senso di paura.

I racconti dei testimoni ricordano i percorsi di formazione proposti ai giovani fucini, anche attraverso soggiorni estivi in montagna, "annuali settimane bibliche estive" a S. Cassiano e poi a Soraga, lezioni con esperti. La formazione, che riservava attenzione particolare a Maritain<sup>96</sup>, all'evoluzione della teologia, in particolare cristologica, e degli studi biblici, avveniva anche attraverso l'invito di relatori tutt'altro che conservatori<sup>97</sup>: penso alla presenza frequente fin dal finire degli anni Sessanta di Giuseppe Barbaglio accompagnato a volte da Ignace De La Potterie<sup>98</sup>, a Rinaldo Fabris, Romeo Cavedo, Carlo Ghidelli, Enzo Bianchi. Oppure a una serie di lezioni rimaste nella memoria dei testimoni con Chiavacci e Leandro Rossi, sull'educazione sessuale<sup>99</sup>.

Ritengo che Luciani avesse pensato di chiudere la FUCI<sup>100</sup> ben prima del 1974, e in ogni caso sicuramente prima della sera famosa in cui, dopo aver letto il testo della dichiarazione della FUCI

---

<sup>95</sup> Cfr. Barizza in *Appendice* pp. 3-7. Il confronto non era solo con l'MSI: Favero (*appendice* p. 103) descrive la FUCI mettendola proprio a confronto con la formazione che avveniva all'interno del PCI: "eravamo arrivati anche a più di cento fra ragazzi e ragazze. Vorrei dire che a Venezia eravamo una forza. Qualcosa di analogo aveva il partito comunista con il gruppo giovanile, ma insomma... eravamo a mille chilometri di distanza. Li battevamo ampiamente, culturalmente, per impegno, per serietà. Avevamo una grande forza e c'erano anche delle belle teste. Sono stati gli anni bollenti. Mi occupavo della FUCI, studiavo per laurearmi a Padova... Pensa che, per esempio, andavo a Padova regolarmente tutti i giovedì. Le lezioni finivano, mettiamo, a mezzogiorno. Poi andavo a mangiare in una qualche mensa; poi andavo in una chiesa di cui adesso mi sfugge il nome e radunavo gli studenti della FUCI delle varie diocesi; e veniva un buon gruppo. Prima stavo a confessare, poi dicevamo la Messa. E alle tre e un quarto riprendevano le lezioni".

<sup>96</sup> Cfr. testimonianze di Brotto p. 57, Pescara p. 175, Bettio p. 52 in *Appendice*.

<sup>97</sup> Quando i relatori erano di impostazione tradizionale, i fucini imponevano un confronto serrato (cfr. Benzoni in *Appendice* pp. 43-44)

<sup>98</sup> Cfr. *Quale storia a partire da Gesù? Conversazioni di Giuseppe Barbaglio e Aldo Bodrato*, collana Quaderni di sant'Erasmus, Esodo-Servitium, Venezia 2008, p. 1 e nota 1 p. 22.

<sup>99</sup> Cfr. Brotto pp. 61-62 e Cortella p. 86 in *Appendice*.

<sup>100</sup> Curiosamente, ci aveva pensato anche Roncalli di fronte all'eccessiva autonomia della FUCI dalle direzioni della Santa Sede in materia di apertura a sinistra, cfr. appunto del 9 maggio 1958, in A.G. Roncalli, *Pace e Vangelo*, *Agende*

sul referendum, aveva avuto la visita di alcuni stretti collaboratori intenzionati a fargli prendere una posizione dura. L'ipotesi mi pare confermata da varie considerazioni<sup>101</sup>.

In primo luogo, Marco Roncalli<sup>102</sup> riporta una testimonianza di Ettore Malnati, segretario di Santin, che ricostruisce come Luciani si fosse rivolto per consiglio al vescovo di Trieste, il quale aveva attuato nei primi anni Settanta un provvedimento analogo verso la FUCI triestina, accusata di essere troppo vicina ad ambienti maoisti e di Lotta Continua; Malnati non indica però una data precisa.

In secondo luogo, secondo la testimonianza di Giuseppe Goisis Luciani, di fronte alla crisi dell'AC e alle crisi<sup>103</sup> e deviazioni della FUCI, avrebbe cercato una soluzione alternativa per la formazione dei giovani già prima del 1974, proponendogli di prendere la guida dei giovani di AC compresi gli studenti<sup>104</sup>, e cercando di conoscere meglio alcuni nascenti movimenti ecclesiali (vedremo meglio di quali movimenti si trattasse nel prossimo paragrafo).

In terzo luogo, gli episodi di confronto con la FUCI che avevano certamente irritato il patriarca si erano ripetuti più volte nel corso dei primi anni Settanta. Al di là del fatto che la tendenza a sinistra della FUCI<sup>105</sup>, almeno nei suoi vertici nazionali - di origine veneziana<sup>106</sup> -, non era certamente di gradimento del patriarca<sup>107</sup>, gli episodi che ho potuto ricostruire sono in particolare tre.

Il primo riguarda la *Lex fundamentalis ecclesiae*, una sorta di Codice Fondamentale Comune, una legge che doveva costituire la base giuridica unitaria sia per il Codice di diritto canonico della Chiesa latina che per quello della Chiesa orientale. L'apposita commissione voluta da Paolo VI lavorò al testo dal 1965, e nel 1969 propose al giudizio di vari cardinali un *textus prior*; il *textus emendatus* dai cardinali venne poi trasmesso dal card. Felici il 10 febbraio 1971 a tutti i vescovi del mondo, perché vi apportassero le loro osservazioni<sup>108</sup>. I due testi, pur essendo stati inviati in via

---

*del Patriarca*, a cura di E. Galavotti, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, 2008, vol. II: 1956-1958, pp. 651-653.

<sup>101</sup> Oltre che da testimoni come Cortella (*Appendice* p. 79).

<sup>102</sup> 2008 pp. 395-396, nota 29.

<sup>103</sup> Dai 6.000-7.000 tesserati prima del 1968, si passò a circa la metà nel post-Sessantotto (cfr. Benzoni in *Appendice* p. 40).

<sup>104</sup> Ritenendolo evidentemente di posizioni più moderate rispetto ad altri ex-fucini.

<sup>105</sup> La tendenza "prosessantotto" fu in quegli anni del direttivo nazionale della FUCI e della FUCI veneziana, mentre secondo Goisis lasciava perplessi gli assistenti della FUCI nel resto del Veneto (Goisis in *Appendice* p. 123).

<sup>106</sup> La forte presenza della componente veneziana alla dirigenza nazionale di AC nasceva dalla presidenza nazionale di mons. Ferrari Toniolo, veneziano; si vedano le testimonianze di Bettio e Benzoni in *Appendice*.

<sup>107</sup> Al 40° convegno nazionale della FUCI che si tenne a Verona nell'agosto 1969 gli universitari cattolici chiesero "il superamento dell'ideologia e dottrina sociale e la rinuncia all'integralismo [...] l'abolizione del regime concordatario [...] la rinuncia ad avalli o preferenze nei riguardi di forze politiche con etichette cristiane [...] il riconoscimento della pluralità delle opzioni temporali" (cfr. Sportelli 1994 p. 270). Sulla presidenza nazionale Benzoni-Gallinaro si veda anche l'intervista a Benzoni in *Appendice*.

<sup>108</sup> Risposero solo la metà dei vescovi e di questi la maggioranza ritenne necessaria la *lex*, ma bocciò la proposta o la approvò *iuxta modum*; quindi il *Coetus specialis*, una commissione di esperti creata appositamente, se ne occupò dal 1972 al 1977. Cfr. Rosa 1977, che riporta tutta la storia della elaborazione della *lex* fino al 1977 e anche le polemiche seguite alla pubblicazione abusiva del *textus prior* e del *textus emendatus*, oltre che approfondire le critiche. In ASCET si trova traccia della proposta del card. Colombo di un eventuale incontro comune fra episcopato lombardo e triveneto, nell'ultima decade di agosto 1971, per rivedere la *lex* con l'aiuto del teologo gesuita P. Bertrams e per studiare i

strettamente riservata, vennero resi pubblici prima in Germania nel giugno 1970, e poi anche in Italia. La cosa suscitò polemiche, reazioni e dibattiti, non solo fra teologi e canonisti, ma anche fra i meno competenti pubblicisti e giornalisti; si rimproverava alla Commissione di voler imporre la *lex* dall'alto, ma le critiche piovvero anche sul contenuto del testo, che secondo molti con la rigidità delle sue formule tecnico-giuridiche contraddiceva il Vaticano II e bloccava il dinamismo carismatico della Chiesa "peregrinante". La FUCI di Venezia si interrogò sul testo e organizzò un piccolo convegno per discuterne i contenuti e l'opportunità; chiese poi al patriarca un appuntamento per presentargli le conclusioni del convegno<sup>109</sup>. Il patriarca concesse l'incontro, ma fu irremovibile nel negare il confronto sul testo dicendo che era tenuto al rispetto del silenzio e della riservatezza e definendo "scellerata" la pubblicazione della *lex*; accogliendo i giovani, inoltre, Senigaglia raccomandò che non si chiamasse Luciani "padre"<sup>110</sup>. Così lo ricorda Paolo Bettiolo:

Ricordo un incontro sollecitato da noi, un incontro al quale presi parte anch'io, quando si discuteva della *Lex Fundamentalis Ecclesiae*, questo documento che doveva costituire un capitolo introduttivo al nuovo codice di diritto canonico, intorno al quale si accese una vivacissima discussione, tendenzialmente animata da Alberigo e dagli ambienti del centro di documentazione di Bologna. Che si estese e che portò poi alla fine al ritiro del documento che era già stato letto da quell'ala conciliare, non soltanto italiana, come un tentativo di correzione dei testi conciliari, della *Lumen Gentium* [...] Io ricordo che la FUCI fece un convegno su questi temi e che alla fine si decise che alcuni avrebbero portato al Patriarca i risultati di questo convegno. [...] Ricordo che il suo segretario, mons. Senigaglia, come indizio del tempo, se vuole... ricordo che don Mario ci fece qualche piccola osservazione sul fatto che, quando ci saremmo presentati al Patriarca, non avremmo dovuto chiamarlo "Padre". Il card. Pellegrino voleva che lo si chiamasse "Padre" e questo era in qualche misura divenuto un indizio di quale ecclesiologia si seguiva... Ce lo disse per dirci di non evidenziare quei tratti di un'altra ecclesiologia. Luciani ci accolse con molta cortesia, ma non volle parlare del documento. Ci fece vedere il testo, disse che l'aveva studiato, ma ci fece vedere che c'era scritto che era un testo riservato, disse che sapeva bene che qualcuno l'aveva scelleratamente diffuso, ma che lui

---

problemi del concordato con l'aiuto dell'on. Gonella, cfr. ASCET 1971 (dell'incontro però non si trova traccia in archivio). Nel 1977 la CET creò una commissione di studio e discussione del nuovo schema di diritto canonico alla quale Luciani inviò anche suor Gianna Rosa Gerbini, superiora generale delle suore maestre di S. Dorotea, cfr. ASCET 1977(2). Divenuto papa, nel discorso programmatico Luciani incluse la volontà di portare a compimento la revisione del codice di diritto canonico all'interno delle attività per consolidare la grande disciplina della Chiesa.

<sup>109</sup> A Treviso la rivista «Dialoghi nella Chiesa di Treviso» intervenne più volte nel 1971 sulla *lex*, e il consiglio presbiterale si vide così costretto a trattare l'argomento. Lorenzon 2014 p. 141.

<sup>110</sup> Una delle promesse dei vescovi che firmarono il Patto delle Catacombe il 16 novembre 1965, guidati da Giacomo Lercaro e Hélder Pessoa Câmara, fu proprio di non farsi chiamare con nomi altisonanti "che significano grandezza e potere" ma solo con il nome di Padre, cfr. *Patto delle catacombe*, testo integrale pubblicato in Appel e Pittl 2013.

era tenuto alla consegna del silenzio e della riservatezza. Non accettò di parlarne. La Gabriella Cecchetto fece anche una più vivace rimostranza... però Luciani fu, mi pare, irremovibile<sup>111</sup>.

Il secondo episodio di confronto negativo con la FUCI avvenne nello stesso anno, poco prima del novembre 1971, quando i rappresentanti della FUCI si recarono da Luciani a chiedergli un pronunciamento a favore della pace in vista dell'anniversario dell'inizio della prima Guerra mondiale.

Che dicesse che c'è poco da festeggiare, è stato un errore e un lutto, prodromo di lutti e basta. C'è poco da festeggiare la vittoria. Ci sembrava molto cristiano dire questo. E lui si rifiutò. Disse che non si poteva perché questo sarebbe letto come una cosa sovversiva, e noi a cercare di argomentare che secondo noi l'Italia richiedeva una sorta di rivoluzione... Ma lui la sola parola "rivoluzione" lo terrorizzava... A noi sembrava contraddittorio dire "Mi rifiuto di dire che la Guerra mondiale è stata un inutile massacro" – eppure l'aveva detto anche papa Benedetto all'inizio, quando cercò di fermarla – "e quindi non è da festeggiare" e poi dire che la rivoluzione fa paura perché poi muoiono le persone. Ma la violenza è la violenza! Noi abbiamo cercato di dire questo. [...] Lui non parlò di guerra giusta, ma chiuse il discorso dicendo che bisogna obbedire. Punto. Era il suo chiodo fisso<sup>112</sup>.

Infine, abbiamo visto che la partecipazione della FUCI all'incontro con don Lutte sul tema del Concordato nel febbraio 1974 aveva irritato il patriarca e causato i suoi rimproveri agli assistenti fucini, con conseguente incontro per un tentativo riparatore.

Molti parroci di Venezia, inoltre, coltivavano un certo malcontento verso la Comunità studentesca di S. Trovaso (trasformazione del Centro Universitario per gli studenti fuori sede voluto da Urbani) perché drenava i giovani dalle parrocchie<sup>113</sup>. La comunità si presentava come una sorta di "parrocchia personale", perché era una parrocchia ma si indirizzava soprattutto alla fascia giovanile della popolazione; da molti veniva assimilata, per alcune sue caratteristiche costitutive, alle comunità di base<sup>114</sup>. La FUCI (assieme agli Studenti Medi che della FUCI erano la preparazione) era uno dei gruppi che si ritrovavano a S. Trovaso, ma mentre l'impegno fucino era prettamente

---

<sup>111</sup> Cfr. Bettiolo in *Appendice* pp. 48-49. Per il ricordo di Cecchetto e Favero sulla questione, cfr. *Appendice* pp. 70 e 108.

<sup>112</sup> Brotto in *Appendice* p. 62.

<sup>113</sup> Cfr. Brotto in *Appendice* p. 59. Forse si tratta dello stesso malumore verso la Comunità espresso il 6 novembre 1972 da "qualche parrochiano preoccupato", che scrisse al patriarca accusando il suo parroco di non far partecipare i ragazzi della parrocchia alla messa nel giorno di tutti i Santi e aggiungendo che l'episodio era solo "una piccola parte" di ciò che succedeva nella parrocchia (Bernardi 2012).

<sup>114</sup> Cfr. colloquio telefonico con don Fausto Bonini, che della Comunità Studentesca era l'assistente, e Pietragnoli in *Appendice*. Considera S. Trovaso una comunità di base anche I.P. Manigne (1978). Don Bagagiolo era il parroco.



intellettuale, quello della comunità in generale si dispiegava maggiormente nel settore sociale e caritativo. Pattaro<sup>115</sup> ne evidenziò il carattere “missionario” di ponte gettato verso il mondo giovanile perché frequentavano la comunità non solo credenti, ma anche semplici simpatizzanti o giovani in ricerca; anche le appartenenze politiche di questi giovani, come dei giovani fucini, erano eterogenee. I parroci però del centro città, che ufficialmente giudicavano con pregiudizio le attività troppo aperte e sperimentali che si tenevano a S. Trovaso, di fatto non apprezzavano un’iniziativa che sottraeva forze vitali giovani dalle rispettive parrocchie.

Mi sono soffermata a lungo sul dissenso, pur avendo una disponibilità di fonti molto inferiore a quella di altre sezioni della presente tesi. Mi sono dilungata anche sugli scritti di Luciani su queste questioni; e sui suoi scritti riguardo al Cristo liberatore dal peccato e non liberatore sociale avevo parlato a lungo anche nei capitoli precedenti.

La scelta è determinata dalla considerazione di una carenza della storiografia nello studio dei legami e della contiguità tra il mondo cattolico della base e il terrorismo degli anni Settanta. Mi pare sia verosimile individuare una specie di “substrato culturale cattolico” (formato dalle comunità di base, dai gruppi spontanei, dai movimenti studenteschi, dai preti operai di cui abbiamo parlato) che nel furore della lotta anche politica ma certamente ideologica degli anni Settanta, inneggiando alla rivoluzione e facendo riferimento a una lettura radicale del testo biblico, legittimò la violenza politica giustificando i presupposti della lotta armata<sup>116</sup>. Questo substrato è stato forse poco indagato dagli storici. Al di là delle singole biografie, delle scelte personali di quei cattolici che imbracciarono le armi, questo mondo andrebbe forse maggiormente approfondito dal punto di vista della ricostruzione culturale, ma la documentazione, per quanto riguarda la realtà veneziana, non è di così facile reperimento. In questo senso, mi sono sembrati documentazione utile anche i ripetuti discorsi di Luciani, il ripetersi ossessivo della tematica nella sua produzione, oltre che alcune espressioni usate dai preti operai e dal mondo del dissenso cattolico, perché evidentemente testimoniano la presenza di questo tipo di istanze nella diocesi lagunare (alle quali Luciani sentiva di dover rispondere) e possono quindi a loro modo essere utili allo studioso che si occupi dell’argomento.

Andrebbe forse anche approfondito a livello storiografico il nesso consequenziale, se di esso si può parlare, tra l’*escalation* della lotta armata nella società e il progressivo smorzarsi a livello ecclesiale

---

<sup>115</sup> 1984 p. 27.

<sup>116</sup> Goisis in *Appendice* pp. 129-130 fa una riflessione interessante sul fatto che in realtà i cattolici non conoscessero veramente il marxismo e lo sovrapponevano spesso con superficialità alla teologia della liberazione e all’emancipazione dell’uomo. Per questo Luciani volle degli incontri con Baget Bozzo, Dario Antiseri, Gianfranco Morra, Luigi Giussani, Goisis stesso che aiutassero i catechisti ad approfondire il problema del marxismo e della società.

delle richieste conciliari più progressiste, ancora prima della svolta conservatrice di Giovanni Paolo II.

## 5.II I nuovi movimenti ecclesiali

*Prima monolitici, oggi troppo diversi*<sup>117</sup> è il titolo di un articolo con il quale Giuseppe Grosselli descriveva negli anni Settanta il mondo dell'associazionismo cattolico, passato dall'egemonia dell'Azione Cattolica nella prima metà del Novecento all'effervescenza postconciliare; il titolo contiene anche un'allusione alle appartenenze culturali e politiche variegata che i nuovi movimenti ecclesiali, e l'evoluzione degli esistenti, portavano con sé, a fronte dell'unità politica dei cattolici in epoca di collateralismo.

Gruppi e movimenti<sup>118</sup>, come abbiamo visto, rappresentavano un segno di vitalità della Chiesa postconciliare, ma nel contempo suscitavano preoccupazione e diffidenza tra i vescovi e presso la Santa Sede: di fronte a tanta eterogeneità, i criteri di autenticazione ecclesiale di queste esperienze furono a lungo al centro del dibattito dell'episcopato italiano<sup>119</sup>, come dimostra anche la documentazione conservata in ASCET.

Lo stesso Luciani che, da papa, disse di indirizzare il proprio pieno sostegno e appoggio “alle associazioni di Azione Cattolica, come ai movimenti di varia denominazione che contribuiscono con energie nuove alla vivificazione della società e alla *consecratio mundi* come lievito nella pasta”, aggiunse subito dopo la convinzione che la loro opera fosse indispensabile per la Chiesa moderna, ma “nella collaborazione con la sacra gerarchia<sup>120</sup>”; e abbiamo visto le preclusioni e le riserve con le quali da presidente della CET aveva seguito l'evolversi dei movimenti negli anni Settanta.

Mentre nel paragrafo precedente si è illustrata l'angoscia di Luciani, diffusa in tutta la gerarchia italiana, nei confronti delle comunità di base e dei gruppi, troppo autonomi e troppo tendenti a sinistra, in questo capitolo si approfondirà il suo atteggiamento interlocutorio nei confronti dei movimenti, verso i quali Luciani nutriva delle perplessità, ma nei quali anche riponeva la speranza di poter riempire il vuoto ecclesiale lasciato dalla crisi dell'AC. All'interno dell'eterogeneo e sfuggente mondo dei movimenti e dei gruppi, si tenterà di dimostrare come le preferenze del patriarca, riposte sempre e comunque in primo luogo nell'Azione Cattolica nonostante la

---

<sup>117</sup> L'articolo, conservato nell'archivio personale Grosselli a Trento, descrive la collocazione ideologica dei vari gruppi e movimenti ecclesiali che si erano ritrovati a Roma dal 15 al 17 marzo per un convegno nazionale sulla partecipazione sociale voluto dalla *Commissione per i problemi sociali* della CEI; la preparazione era stata portata avanti in otto regioni italiane con convegni e dibattiti organizzati dai gruppi sacerdotali. L'articolo non consente una datazione precisa rispetto all'anno in cui si tenne il convegno, che si svolse certamente dopo il 1973.

<sup>118</sup> Sulla storia dei movimenti ecclesiali postconciliari e sulle loro caratteristiche, rimando a Foresta 2011. Sulla loro interpretazione come reazione all'incapacità della Chiesa italiana di rinnovarsi e di uscire da un modello pastorale uniforme, cfr. Alberigo 1988. Sui movimenti nei primi anni Settanta, “nel vortice della contestazione”, cfr. De Marco 1994 pp. 268-282.

<sup>119</sup> Buonasorte 2011.

<sup>120</sup> Discorso ai cardinali e al mondo, 27 agosto 1978.

consapevolezza delle manchevolezze dell'associazione, si orientassero verso componenti maggiormente conservatrici e disciplinate come CL, Rinascita Cristiana, il Movimento Dinontorganico.

Per quanto riguarda la crisi dell'AC, nel 1971 le presidenze diocesane dell'AC della regione triveneta riflettevano sulla "situazione non certo rosea" dell'associazione di fronte a dati statistici che evidenziavano in un anno, dal 1970 al 1971, un calo delle adesioni così significativo da raggiungere in alcune diocesi il 20%<sup>121</sup>. Dal 1971 al 1973, fatta eccezione per la diocesi di Padova che aveva avuto un calo in proporzioni minori, in tutte le altre diocesi trivenete gli iscritti diminuirono ulteriormente, più che dimezzandosi<sup>122</sup>.

Il calo era stato ponderale anche negli anni precedenti: a livello nazionale gli iscritti erano passati dai 3,5 milioni del 1962 ai 600.000 del 1974. A livello veneziano<sup>123</sup>, se nel preconcilio l'AC era presente in tutte le parrocchie della diocesi di Venezia, nel 1972 su 123 parrocchie risultava presente in 45 (ma con adesione formale ufficiale solo in 21) nonostante il continuo invito del patriarca all'impegno organizzativo<sup>124</sup>. Luciani sottolineava come l'impegno nell'AC, nel campo squisitamente religioso a fianco della Gerarchia, poteva essere poco allettante, perché poco vistoso, non di azione ma di formazione; ma chiedeva che i vescovi non fossero lasciati soli da quella che riteneva l'associazione più fedele:

Così contrastata com'è oggi la gerarchia! Mi si è detto. Motivo di più per accorrere; è appunto quando la Gerarchia è in difficoltà che si va a darle una mano! [...] Gli impegni in Azione Cattolica non garbavano neppure a me, quand'ero ragazzo. Averli accettati, però, è stato per me un grande aiuto: quegli impegni hanno inquadrato prima la mia vita, l'hanno orientata poi verso il sacerdozio [...] Anche nella Chiesa veneziana sacerdoti e laici, con pazienza e sacrifici,

---

<sup>121</sup> Cfr. Verbale della riunione delle presidenze trivenete del 17-18 aprile 1971 su "L'Azione Cattolica nella Chiesa, oggi" e lettera dei delegati regionali alle sezioni del 25 marzo 1971, in ASCET busta 1971. I dati della diocesi di Venezia per il 1971 erano gli unici a non essere pervenuti; tuttavia per quanto riguarda il 1970 l'AC in diocesi di Venezia era presente in 122 parrocchie e contava in tutto 5.731 iscritti (soprattutto adulti e fanciulli, pochi giovani e ragazzi); c'erano diocesi, come quella di Belluno, dove gli iscritti erano passati dai quasi 9.000 del 1970 ai poco meno di 2.000 del 1971.

<sup>122</sup> La relazione sull'AC triveneta presentata ai vescovi della CET nel 1971 parla di una ulteriore perdita di 2/3 degli iscritti (cfr. ASCET busta 1973).

<sup>123</sup> Niero fa risalire la crisi dell'AC alla struttura piramidale e troppo accentrata voluta da Pio XI in poi, che non aveva assicurato all'associazione il necessario supporto a base popolare; evidenzia come proprio Urbani, ex assistente nazionale di AC, dovette constatarne la crisi a Venezia (Niero 1988 p. 146).

<sup>124</sup> Niero 1990 pp. 30-32; RDPV 1972 pp. 235-238 che presenta la relazione di Mario Roncarati, presidente diocesano, e don Silvio Zardon, assistente diocesano, sulla situazione dell'AC a oltre due anni dall'attuazione del nuovo statuto; un altro appello di Luciani in favore dell'AC si trova in RDPV 1976 p. 127. Sull'importanza dell'AC per l'unità della Chiesa italiana, cfr. Turbanti 2011.

cercano di mettere insieme un'Azione cattolica adatta ai nuovi tempi. Segnalo a tutti il loro lavoro<sup>125</sup>.

La crisi era chiara, nonostante, come evidenziato dai dirigenti regionali di AC alla riunione del 26 marzo 1974 con la CET, l'AC del Triveneto rimanesse come numero di iscritti il 20% dell'associazione nazionale. I verbali delle riunioni del patriarca con i vicari foranei, il consiglio presbiterale e il consiglio pastorale anche della seconda metà degli anni Settanta recano sempre traccia del dibattito attorno al problema della crisi dell'AC, del rifuggire da parte dei fedeli dai legami dell'associazionismo, dello scoraggiamento dei sacerdoti di fronte all'argomento<sup>126</sup>.

I vescovi fin dagli anni Cinquanta avevano chiaramente espresso la loro fiducia e preferenza verso l'AC rispetto alle altre associazioni, che venivano valutate negativamente (i Focolarini negli anni Cinquanta-Sessanta, CL e Cammino Neocatecumenale negli anni Sessanta-Settanta) proprio anche per la loro indisponibilità a collaborare con l'AC a livello parrocchiale; sul finire degli anni Sessanta Siri aveva proposto che i vescovi italiani scrivessero in un documento che la funzione dell'AC era indispensabile e insostituibile<sup>127</sup>.

Luciani non cambiò le proprie preferenze, nonostante gli sembrasse necessario un maggiore attivismo pratico, forse una carica identitaria più forte, da parte dell'associazione, i cui aderenti sembravano "restarsene alla finestra" a fare bei discorsi, senza saper "scendere allo scoperto" e "pagare di persona" come facevano invece i membri dei movimenti<sup>128</sup> - ma proprio in questo cambiamento di attitudine stava, mi pare, il passaggio compiuto dall'AC di Bachelet con la scelta religiosa<sup>129</sup>.

Tentò un cambiamento nella direzione dei Laureati di AC, senza riuscirvi<sup>130</sup>. E ipotizzo che, pensando che i movimenti avrebbero potuto riempire il vuoto<sup>131</sup> che si era creato, pur mantenendo un atteggiamento ufficiale non sbilanciato e prudente, come si è visto nella documentazione della CET, cominciò ad osservarli con interesse, anche nelle loro realizzazioni più originali e marginali.

---

<sup>125</sup> RDPV 1972 pp. 235-238.

<sup>126</sup> Cfr. solo a titolo esemplificativo RDPV, LX (1975), pp.403-410.

<sup>127</sup> Sportelli 1994 p. 114.

<sup>128</sup> Valentini-Bacchiani 1978 pp. 37-38; Ornella Ripa op. cit.

<sup>129</sup> L'approfondimento storiografico sull'AC del postconcilio e la scelta religiosa è ancora agli inizi. Si vedano comunque: Mario Casella, *L'azione cattolica nell'Italia contemporanea (1919-1969)*. Roma: Ave 1992; Ernesto Preziosi (a cura di), *Storia dell'Azione cattolica. La presenza nella Chiesa e nella società italiana*. Soveria Mannelli: Rubbettino 2008; Vittorio De Marco, *Storia dell'Azione cattolica negli anni Settanta*. Roma: Città Nuova 2007.

<sup>130</sup> Cfr. Goisis in *Appendice* pp. 128-138.

<sup>131</sup> Usano il termine "vuoto" sia Niero 1990 p. 30 che Valentini-Bacchiani pp. 37-38. Goisis (*Appendice* p. 128) parla del "grande vuoto" che Luciani vedeva a Venezia e a causa del quale il patriarca, potendosi ormai fidare solo dei catechisti, aveva cercato rimedio nei movimenti.

Non appare incisiva in diocesi né l'azione elitaria dell'Opus Dei, che Niero riteneva tanto stimata da Luciani<sup>132</sup>, né quella dei gruppi carismatici, del Rinnovamento dello Spirito e dei Focolarini.

Per quanto concerne i Focolarini, la CEI si occupò fin dal suo nascere del movimento<sup>133</sup>, accusato di essere laicista nel senso che agiva all'insaputa dei vescovi e si orientava verso i doni carismatici: i vescovi temevano, di fronte a movimenti di questo tipo, di vedersi superare da un'altra gerarchia spirituale, quella carismatica. A mettere in allarme i vescovi degli anni Cinquanta e Sessanta nei confronti dei Focolarini erano anche la preminenza carismatica della donna, e una "esaltazione spirituale troppo emotiva, sentimentale e fuori controllo da parte della gerarchia"<sup>134</sup>.

Per quanto riguarda Venezia, Roncalli invitò i Focolarini, nel 1957, a non agire in diocesi, ma i discepoli di Chiara Lubich dopo chiarificazioni ripresero vigore soprattutto nell'ambiente giovanile della terraferma<sup>135</sup>.

Per quanto concerne l'AGESCI, abbiamo già visto come le scelte educative promiscue e le tendenze politiche degli scout preoccupassero il patriarca di Venezia come i confratelli della CET. Nella letteratura si trova l'immagine un po' pittoresca e semplificante di un Luciani spaventato da un gruppo scout veneziano che aveva portato con sé l'immagine di Mao invece che di Gesù Cristo.

Tuttavia, in diocesi la posizione almeno teorica di Luciani sembra davvero non accettare ambiguità e compromessi con gli scout: nelle raccomandazioni del 1971 circa il modo di aprire unità scouts prescrive ai parroci che non esitino "a prendere i più spiacevoli provvedimenti, come la chiusura di un'unità scout o l'allontanamento di un capo, se vengono a mancare le basilari garanzie per condurre un intervento educativo umano e cristiano che sia serio, profondo, qualificato"<sup>136</sup>.

Un movimento che attecchì particolarmente, soprattutto a Venezia città, fu il Cammino Neocatecumenale, al quale aderirono anche molti ex-fucini alla ricerca di una realtà fortemente identitaria e radicale<sup>137</sup>. Un volume del Centro Neocatecumenale di Roma su *Il cammino neocatecumenale nei discorsi di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI* contiene una foto<sup>138</sup> del Patriarca Luciani con Carmen Hernández, fondatrice insieme a Kiko Arguello delle Comunità

---

<sup>132</sup> Niero 1990 p. 32.

<sup>133</sup> Forse manca ancora uno studio organico che descriva l'orientamento della Santa Sede e della CEI nei confronti del movimento.

<sup>134</sup> Sportelli 1994 pp. 105-112, 115, 124, 138, 142.

<sup>135</sup> Niero 1990 p. 31.

<sup>136</sup> RDPV LVI(1971), p. 505.

<sup>137</sup> Per un'interessante e convincente ipotesi di interpretazione del Cammino come proposta di catechesi per adulti in reazione alla pubblicazione del Nuovo Catechismo Olandese, si veda l'articolo, ricco di documentazione inedita, di Francesca Campigli, *Mons. Casimiro Morcillo e l'avvio del Cammino neocatecumenale (1964-1968)*, in via di pubblicazione.

<sup>138</sup> *Il cammino neocatecumenale nei discorsi di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*. Roma: Edizioni Centro Neocatecumenale 2011, p. 36.

Neocatecumenali. I due non si erano messi in posa per questa foto: è un'istantanea scattata mentre camminano, e Luciani non sembra felicissimo di venir immortalato, guardando verso la macchina fotografica quasi con occhio di rimprovero. Non so se il problema fosse una questione di genere (Luciani non amava essere immortalato in compagnia di donne) o ecclesiologica, ma le ipotesi paiono entrambe verosimili. Il patriarca infatti seguì con attenzione e apertura i primi passi del Cammino in diocesi, ma pare scontato che preferisse che la cosa non risultasse ufficiale, in attesa di un pronunciamento chiaro e definitivo da parte del Magistero. E fu sempre deciso anche nel richiamare i neocatecumenali a direttive magisteriali.

Secondo le memorie raccolte fra membri del Cammino<sup>139</sup>, i primi itineranti (catechisti provenienti dalla prima comunità di Roma, fra i quali Stefano Gennarini) giunsero a Venezia tra febbraio e marzo del 1972, nella parrocchia di Santa Maria Formosa<sup>140</sup> guidata da don Gino Bortolan, proprio attraverso un giovane fucino della parrocchia; Venezia sarebbe dunque il radicamento più antico del Cammino in una diocesi italiana dopo quello del vicariato di Roma<sup>141</sup>. Bortolan, dopo aver conosciuto gli itineranti, parlò dell'esperienza con don Rino Vianello, e insieme introdussero la cosa presso il patriarca. Luciani la approvò *ad experimentum* benedicendo gli itineranti dopo un colloquio privato e partecipò anche a una delle tre serate di catechesi settimanali che gli itineranti proposero nel mese e mezzo in cui si fermarono a Santa Maria Formosa. Nel 1973 si sarebbe anche tenuto a Venezia un incontro delle 5 o 6 comunità presenti nel nord-Italia, con la presenza di don Francesco Cuppini, dell'Arguello, della Hernandez e del patriarca Luciani. La foto, però, secondo gli intervistati, non ricorda quell'incontro, e venne scattata bensì in data non ben precisata in un'occasione fortuita, in seguito a un incontro casuale dei due fondatori con il patriarca Luciani che attraversava piazza San Marco in compagnia di un sacerdote.

Certo è che nel 1973 la rivista diocesana del patriarcato sottolineava come l'esperimento, valutato positivamente, dovesse rimanere sotto il controllo e la guida dell'autorità gerarchica:

In due parrocchie cittadine [S. Maria Formosa e SS. Apostoli, NdA] sono state a suo tempo permesse – *ad experimentum* – due «comunità catecumenali», le quali sinora non hanno dato motivi di lamento. Nessuno, però, è stato autorizzato a far propaganda, nel patriarcato, di nuove «comunità catecumenali» in nome dell'autorità ecclesiastica. Se ne dà comunicazione, perché alcuni vescovi hanno sollevato riserve e manifestato forti perplessità su qualcuna delle esperienze tentate nelle loro diocesi da simili «comunità catecumenali»<sup>142</sup>.

---

<sup>139</sup> Don Ezechiele Pasotti, Stefano Gennarini, Silvana Venditti, Paolo Canal, che ringrazio.

<sup>140</sup> Nella quale oggi operano 11 comunità neocatecumenali.

<sup>141</sup> Vian 2001 p. 167.

<sup>142</sup> RDPV, LVIII (1973), p. 483, Comunicato.

Che l'esperienza del Cammino fosse stata valutata a Venezia in senso positivo, seppur prudente, fin dall'inizio lo dicono anche i verbali del convegno pastorale diocesano di Paderno dell'1-4 luglio 1974, che registrano come nel gruppo di lavoro che si interrogava sulla *Catechesi come permanente vocazione cristiana* si fosse concordato sul fatto che

L'esperienza delle comunità neocatecumenali è uno dei tentativi di risposta al disimpegno religioso degli uomini<sup>143</sup>.

La frase, seppur breve, conferma anche la nostra ipotesi che il Neocatecumenato (come gli altri movimenti) potesse essere guardato come la risposta e la soluzione alla crisi dell'associazionismo religioso diocesano.

Tre anni dopo la prima predicazione, dunque nel 1975 circa, secondo la memoria dei neocatecumenali Luciani presiedette la liturgia durante la quale guidò la “consegna del salterio” a una quarantina di neofiti<sup>144</sup>. Fu presente anche alle altre tappe dell'iniziazione cristiana del catecumenato come primo scrutinio, secondo scrutinio ecc.: partecipò dunque sicuramente, fra il 1972 e il 1978, ad almeno 3-4 incontri nella parrocchia di Santa Maria Formosa.

Il diario del patriarca registra anche “un breve saluto ad un nuovo gruppo neocatecumenale del Brian di Caorle” il 14 marzo 1975 al Cavallino, presso le suore della Sacra Famiglia<sup>145</sup> e il 25 marzo dello stesso anno un “breve incontro con un gruppo neocatecumenale di S. Giovanni Evangelista a Mestre<sup>146</sup>”; non so se il fatto di rimarcare la brevità dei due incontri fosse legato all'effettiva realtà della situazione, o a una precisa volontà di prudenza da parte del segretario che compilava il diario. Certamente però le note registrano la velocità con cui si diffusero, in città e in terraferma, le comunità neocatecumenali.

Nel 1975 la rivista diocesana dedicò alcune pagine<sup>147</sup> agli esperimenti di catechesi delle comunità catecumenali post-battesimali, sempre giudicandoli positivamente, ribadendone “il valore lodevole nell'organizzare la vita Cristiana a diretto confronto con la parola di Dio”, ma anche indicando alcuni presupposti di base irrinunciabili:

---

<sup>143</sup> RDPV, LIX (1974), pp. 539-550. “*Evangelizzazione, iniziazione cristiana, educazione alla fede nella comunità parrocchiale, oggi*”, *Convegno diocesano di aggiornamento pastorale promosso dall'ufficio pastorale*, Paderno del Grappa, 1-4 luglio 1974.

<sup>144</sup> Fra i quali Paolo Canal.

<sup>145</sup> RDPV, LX (1975), p. 107.

<sup>146</sup> RDPV, LX (1975), p. 108.

<sup>147</sup> RDPV, LX (1975), pp. 392-393, *Asterischi: esperimenti di catechesi delle comunità catecumenali post-battesimali*. Illustrerò nel prossimo capitolo l'ipotesi che la rubrica asterischi sia da attribuire alle scelte e alla penna di Luciani.



L'iniziativa è indubbiamente lodevole e potrà dare buoni risultati [...] Non deve però essere esclusiva di altre forme, specie di quelle che, pur avendo in se stesse minor efficacia, sono tuttavia indirizzate a tutta la comunità parrocchiale. Occorre inoltre che lo sforzo di far prendere immediato contatto con la Parola di Dio sia accompagnato da adeguata catechesi [...] che impedisca di farne, sia pure in buona fede, delle applicazioni soggettive in contrasto con la dottrina e l'insegnamento della Chiesa. E' necessario che queste comunità ristrette siano veramente aperte sulla comunità più grande della parrocchia ed evitino per conseguenza quelle forme che possono dare ai non iniziati la impressione che il 'catecumenato' realizzato in quel modo, sia praticamente l'unica forma veramente efficace per avere una solida formazione cristiana e che quindi deve ritenersi moralmente obbligatoria. Nel presentare anche a tutti gli altri fedeli la 'buona novella' non si usi una terminologia da iniziati, perché potrebbe non essere compresa o compresa male.

La rubrica invitava poi i neocatecumenali a partecipare alla domenica alla messa della comunità parrocchiale, evitando "le celebrazioni particolari abituali" e suggeriva ai sacerdoti che seguivano da vicino le comunità catecumenali di "non farsi assorbire da esse in modo esclusivo e a non dare l'impressione di trascurare altre attività". Infine, si chiedeva che la carica spirituale dei membri non si esaurisse nella conversione personale e nel cammino di perfezione dei soli iniziati, ma si inserisse come lievito nel tessuto sociale, politico, economico. La rivista non mancava di collegarsi al magistero pontificio: si richiamava infatti al discorso che Paolo VI aveva pronunciato l'anno prima, l'8 maggio 1974, di fronte alle Comunità neocatecumenali<sup>148</sup>.

Nel 1975, come abbiamo visto, venne ventilata all'interno del Consiglio presbiterale la possibilità di formare una commissione di studio sui "Neocatecumenali e altri movimenti, carismatici, comunità di base, CL", ma poi non se ne fece nulla<sup>149</sup>.

Tre anni dopo il Cammino Neocatecumenale fu una delle scelte che i tradizionalisti, dei quali parleremo nel prossimo paragrafo, contestarono a Luciani: fra gli abusi liturgici che la curia avrebbe dovuto punire, anziché attaccare coloro che celebravano la messa di Pio V, i seguaci di Lefebvre elencavano anche le messe dei neocatecumenali, che causavano divisione tra i fedeli:

Le divisioni tra fedeli vengono eventualmente attuate da gruppi iniziatici ("neocatecumeni"), al cui comportamento e al cui rispetto per il calendario liturgico sarebbe bene che S.E. il cardinale Patriarca prestasse un po' di attenzione<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Paolo VI alle Comunità neocatecumenali, 8 maggio 1974, RDPV 1974 pp. 457-460.

<sup>149</sup> RDPV 1976 p. 117.

<sup>150</sup> Lo scrisse Paolo Zolli al patriarca, cfr. Carlo Belli, *L'inutile persecuzione*, «Una Voce Notiziario», 42-43 (1978), pp. 14-19, poi in C. BELLÌ, *Altare deserto. Breve storia di un grande sfacelo*, Roma, Volpe, 1983, pp. 75-88 (<http://www.unavoceitalia.org/wordpress/2012/03/04/linutile-persecuzione-di-carlo-belli/>).

Quando Luciani divenne papa i seguaci dell'Arguello in diocesi di Venezia erano circa 2.500 divisi in una decina di comunità<sup>151</sup>.

Un altro movimento che ebbe meno seguito a Venezia, ma al quale Luciani sembrò guardare con attenzione, e “in prudente conformità agli atteggiamenti dei vescovi della CEI”, è Comunione e Liberazione<sup>152</sup>, che aveva cominciato a rivendicare una propria autonomia dall'AC, e dei propri metodi educativi, oltre che una propria concezione della presenza del laicato nella società, fin dalla fine degli anni Cinquanta<sup>153</sup>.

Fin dall'inizio della sua esperienza veneziana Luciani aveva ascoltato in CEI le perplessità dei vescovi sul Movimento di don Giussani<sup>154</sup>. Nella primavera del 1972 la Commissione episcopale per il laicato, dopo aver trattato il tema Gioventù Studentesca (GS) e CL, aveva inoltrato alla Presidenza della CEI e ai presidenti delle Conferenze Episcopali Regionali una nota riservata contenente tutti gli elementi di perplessità nei confronti delle due associazioni, alle quali veniva contestato il carisma, l'accento emotivo e totalizzante sull'esperienza comunitaria al di fuori del riferimento alla chiesa diocesana, il riferimento a don Giussani anziché ad un vescovo, l'accento posto sull'esperienza anziché sulla dottrina, la promiscuità. Bortignon su incarico di Luciani lo aveva inviato a tutti i vescovi del Triveneto<sup>155</sup>.

Nel 1973 però lo stesso Colombo aveva dei dubbi sulle proprie perplessità, poiché aveva incontrato dei vescovi persuasi che CL fosse “l'unica Azione Cattolica dell'avvenire<sup>156</sup>”.

---

<sup>151</sup> Niero 1990 p. 31.

<sup>152</sup> Lo stesso atteggiamento di interesse ma anche di vigilanza caratterizzò l'approccio a GS da parte dell'arcivescovo Montini, cfr. *Positio Pauli VI* pp. 1075-1076. Sulla storia del movimento si vedano i due volumi di impostazione sociologica di Salvatore Abbruzzese: *Comunione e liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*. Paris: Cerf 1989; *Comunione e liberazione*. Bologna: Il Mulino 2001. I volumi di Massimo Camisasca (*Comunione e liberazione*, 3 voll., Cinisello Balsamo: San Paolo 2001-2006) hanno un taglio più apologetico, però fanno ricorso alle fonti.

<sup>153</sup> Turbanti 2011.

<sup>154</sup> Cfr. ASCET busta 1972(1), riunione del 10-13 maggio 1971. La CET rilevava in questa data che il movimento si stava diffondendo in modo sensibile, specie in alcune diocesi, fra i giovani studenti, in qualche diocesi anche in sostituzione della FUCI che aveva subito una grave crisi. Il movimento non aveva dato nel Triveneto motivo di preoccupazione e le obiezioni che in altre regioni venivano sollevate sul piano ideologico, psicologico e sociologico non sembravano trovare molta consistenza nell'esperienza triveneta. Le uniche obiezioni riguardavano l'integralismo. Nel vivace scambio di opinioni riportato dagli appunti si evince come Luciani avesse sottolineato che il movimento aveva una notevole forza di penetrazione, ma che Pellegrino, Siri, il Card. Colombo, mons. Carlo Colombo, Lambruschini, mons. Costa avevano messo in guardia di fronte ad esso. Aggiungeva che il moltiplicarsi di movimenti non aiutava e che riteneva prematuro che la CET prendesse posizione in favore, mentre lo poteva fare ciascun vescovo singolarmente.

<sup>155</sup> Cfr. ASCET busta 1972(3). Nello stesso periodo il card. Colombo scriveva fra i suoi appunti allegati ad una lettera di Giussani del 18 settembre 1972: “[...] la tua persona e la tua opera che pur presenta aspetti validi ormai si è fatta segno di divisione e non di comunione [...] Sul piano nazionale (anche tra vescovi): la divisione si dilata. La CEI comincia a preoccuparsi. Ami più la Chiesa di Gesù Cristo, o più te stesso e la tua Chiesa?”, cfr. Alberto Savorana, *Vita di don Giussani*. Milano: Rizzoli 2013. Il volume alle pp. 334-336 ricostruisce i contatti fra Colombo, Santa Sede e Giussani del 1973.

<sup>156</sup> Cfr. *Ibidem* p. 336, lettera di Colombo a Poma del 7 maggio 1973.

Luciani incontrò don Giussani personalmente in almeno una occasione. Giuseppe Goisis<sup>157</sup> parla di uno o due incontri nei quali Giussani venne invitato come relatore per i catechisti a Venezia e alla cena in patriarcato che ne seguì, ma la testimonianza non combacia con quanto ricostruito nel recente volume di Savorana nel quale il fondatore di CL ricorda di aver incontrato Luciani una volta quando era patriarca di Venezia, e Luciani “era totalmente consentaneo con l’analisi e la terapia” che Giussani proponeva per la situazione<sup>158</sup>. Secondo la documentazione consultata da Savorana, l’incontro – personale, pare di capire, e non pubblico – avvenne prima del gennaio 1973: in quella data infatti Giussani scrisse all’Arcivescovo Colombo informandolo di essersi recato dal Patriarca di Venezia Albino Luciani, su consiglio di monsignor Carlo Colombo, e da mons. Enrico Bartoletti. Entambi lo avevano “trattato con molta carità<sup>159</sup>”.

CL mosse incerti passi a Venezia nel corso del 1974, in particolare ai Frari, in zona universitaria. Luciani l’accolse concedendo una Chiesa, in parrocchia di S. Stefano, una sede e dei sacerdoti<sup>160</sup>.

Il 9 novembre 1975 il Consiglio Presbiterale si mostrò decisamente ostile verso il movimento e Luciani ne prese le difese, pur con qualche perplessità sulla non chiara posizione dottrinale: nel suo intervento ribadì dunque che l’atteggiamento dei sacerdoti avrebbe dovuto essere “non di contrarietà ma di prudente attesa in conformità agli atteggiamenti dei vescovi<sup>161</sup>”.

Il 12 gennaio 1976 il Consiglio presbiterale ritornò sull’argomento, con un membro che lamentò l’appoggio dato a CL attraverso la concessione di preti, offerto o comunque già deciso senza consultare il Consiglio; lo stesso invitava ad una seria indagine diocesana su CL. Il verbalizzante si domandava perplesso, forse conoscendo gli umori del patriarca e di parte del clero, “se mai un serio dibattito” sarebbe stato possibile<sup>162</sup>.

Il dibattito infatti non avvenne. Il clero temeva la concorrenza che CL faceva alla neonata AC, e le implicanze di CL a livello sociale e politico. Luciani, invece, “talvolta accolse nel suo palazzo il gruppo veneziano di CL<sup>163</sup>”. Al convegno triveneto del movimento CL nella Pentecoste del 1976, a S. Giorgio Maggiore, si sbilanciò dicendo che “il patriarca vi guarda con simpatia” e che “CL può venire talvolta bastonata dal mondo, ma vuol bene al mondo<sup>164</sup>”. Si formò quindi un legame fra il futuro Giovanni Paolo I e CL ancora oggi riconosciuto e valorizzato all’interno del movimento.

---

<sup>157</sup> *Appendice* pp. 128-132.

<sup>158</sup> *Ibidem* p. 573.

<sup>159</sup> *Ibidem* p. 334.

<sup>160</sup> Cfr. Niero 1990 p. 31.

<sup>161</sup> Cfr. RDPV febbraio-marzo 1976, pp. 116-118.

<sup>162</sup> Cfr. RDPV 1976, pp. 120, 122.

<sup>163</sup> Niero 1990.

<sup>164</sup> RDPV 1976, pp. 260-263.

Sul finire del 1976 Luciani espresse in CET un parere di “assenso con riserva”. Di fronte a confratelli che evidenziavano il problema del rapporto conflittuale fra CL e AC e che accusavano i ciellini di formare una chiesa impermeabile a tutte le altre componenti, Luciani aveva affermato:

guai a noi se mortifichiamo questo movimento – possiamo dire all’AC fate anche voi qualche cosa, uscite dalla discussione, portatevi, fatevi conoscere<sup>165</sup>.

Le parole di Luciani ai ciellini al convegno triveneto del 1976 furono a loro modo, purtroppo, profetiche: le bastonate al movimento furono infatti reali a Venezia l’anno successivo, quando la sede ciellina di S. Tomà subì un attacco a base di bombe molotov, insulti e calunnie. Nel discorso *In difesa della vita* del 2 aprile 1977, poi pubblicato da «L’Osservatore Romano<sup>166</sup>», il patriarca parla anche di questo attacco subito dai ciellini, e del clima generale di violenza del tempo. Colpisce che Luciani inserisca il riferimento all’interno di un discorso dai toni apocalittici nei quali in sostanza, di fronte ad una società funestata dai crimini verso la vita e la dignità umana come ai tempi di Caino e Abele, egli individua la necessità di una testimonianza più coraggiosa e integrale del cristiano. Si scaglia infatti contro i tiepidi, che nella scrittura vengono vomitati da Dio, e si chiede se la situazione presente non nasca proprio dall’aver annacquato il messaggio cristiano per troppo adeguarlo e aggiornarlo ai tempi e alle persone (e il riferimento alla parola “aggiornamento” non può che far pensare, inusualmente per Luciani, a una velata critica, se non al concilio, al postconcilio):

Forse uno degli impulsi che hanno tratto masse intere di popolo ad allontanarsi dalla chiesa e a contentarsi di residui di etica e surrogati di teologia, proletarizzandosi in una sorta di paganesimo con etichette ecclesiastiche, sta proprio nell’aver presentato al popolo una religione fatta di alambicchi o di decotti emulsionanti, in cui entravano concessioni agli errori di moda e cedimenti verso i vizi di sempre. Chi presentava così il dogma, credette forse di aggiornare il Vangelo; e invece lo riformò recidendo le punte al magistero della chiesa, alle dichiarazioni dei papi e alle manifestazioni dei santi.

---

<sup>165</sup> ASCET busta 1976(2), 1977(1), riunione del 2.10.1976. Gottardi aveva proposto una tavola rotonda a livello nazionale fra AC, AGESCI, Pastorale del Lavoro e CL e il verbalizzante scrisse negli appunti che Luciani “crede che sia difficile”.

<sup>166</sup> O.O. vol. 8, pp. 78-82, 2 aprile 1977, *In occasione dell’incontro ‘In difesa della vita’*. Discorso tenuto nella chiesa di S. Stefano, pubblicato su L’Osservatore Romano del 21 aprile 1977, RDPV, LXII (1977), 114-117.

Loda poi quei giovani cattolici, compresi i ciellini, che in questo clima di violenza, di anticlericalismo non solo verbale<sup>167</sup>, di caccia al cattolico, “un’edizione peggiorata” del 1931 dopo l’enciclica di Pio XI *Non abbiamo bisogno*, non hanno mai risposto con violenza agli attacchi ma continuano a professare fermamente la loro fede:

Basta solo che dei giovani cattolici professino fermamente la loro fede, si dichiarino pacificamente a favore della morale evangelica in temi per i cristiani da venti secoli indiscutibili come il divorzio e l’aborto, e le nuove ‘squadracce’ partono per le loro spedizioni, e la stampa tuona.

Conclude che i cattolici in ore difficili devono essere rispettosi dei diritti altrui, ma anche decisi a difendere i propri, ed evitare di accrescere la forza altrui con divisioni interne.

Il movimento di don Giussani continuò a Venezia a progredire gradualmente, in particolare ad Architettura, roccaforte della più fiera contestazione sessantottesca, e a Mestre<sup>168</sup>.

Per concludere, dopo aver visto come il patriarca di Venezia, fedele all’Azione Cattolica, avesse sviluppato negli anni Settanta tuttavia anche una certa preferenza per movimenti integristi come il Cammino Neocatecumenale e Comunione e Liberazione, concludo ipotizzando l’interesse di Luciani per altri due movimenti che rimasero marginali nella successiva storia della chiesa cattolica. Il patriarca negli anni Settanta inviò suoi collaboratori ad alcune riunioni del *Movimento Dinontorganico* e dei gruppi di *Rinascita Cristiana*, chiedendosi se le due associazioni avrebbero potuto riempire il vuoto del mondo laicale ecclesiale<sup>169</sup>.

Il *Movimento Dinontorganico*<sup>170</sup>, che nella sua denominazione vuole unire dinamismo e organicità, due concetti della dottrina sociale della Chiesa, oltre all’*ontos* (l’*essere*), nato nel 1960, era guidato in Veneto da Giorgio Medail Oggioni De Bonaffos; si rivelò però già allora un gruppo sparuto di persone. Oggi si avvale anche di un “braccio operativo”, l’associazione *Nuova Costruttività*, che si occupa dell’elaborazione, diffusione e realizzazione delle “applicazioni ideoprassiche della metafisica realistico dinamica”. *Rinascita cristiana*<sup>171</sup>, nata nel 1944, che si occupò fin da subito

---

<sup>167</sup> Sul’anticlericalismo della seconda metà degli anni Settanta, del quale è emblematico lo slogan “cloro al clero”, si veda De Marco Vittorio. *Le barricate invisibili. La Chiesa in Italia tra politica e società (1945-1978)*. Galatina: Congedo Editore 1994, pp. 345-367.

<sup>168</sup> Cfr. Niero 1990.

<sup>169</sup> Cfr. Colloquio con Giuseppe Goisis successivo all’intervista (*Appendice* pp. 137-138). Il collaboratore inviato da Luciani a sondare i gruppi di *Rinascita Cristiana* sarebbe stato Francesco Leoncini, mentre a Goisis fu chiesto di muoversi verso il *Movimento Dinontorganico*.

<sup>170</sup> Cfr. <http://www.dinontorganico.it/>; [www.realismodinamico.it](http://www.realismodinamico.it)

<sup>171</sup> Cfr. Giovanna Hribal, *Un sogno nel cuore. 70 anni del Movimento Rinascita Cristiana*, Rinascita Cristiana 2014. Cfr. anche <http://www.rinascitacristiana.org/index.php>

anche di progetti per paesi in via di sviluppo, con un'ottica di superamento di distinzioni religiose e culturali, ebbe qualche fortuna in più, se oggi è formato - secondo il sito dell'associazione - da 2400 gruppi di base disseminati in tutto il mondo.

I due gruppi, che ebbero uno sviluppo marginale e minoritario all'interno della Chiesa cattolica, nacquero prima del Concilio e hanno in comune l'iniziale ispirazione alla dottrina sociale della Chiesa, che cercano di attuare proponendo un tipo di sviluppo alternativo a marxismo e capitalismo. Il cibernauta che si avventuri sui loro siti internet rimane colpito dall'evidenziatura, da parte di entrambe le associazioni anche se in modo più marcato dalla prima, della volontà di rimanere "nel solco tracciato dal Papa, dalla Chiesa e dal suo Magistero".

## 5.IV I tradizionalisti

Il dramma dei cattolici tradizionalisti di fronte al “vento infido della sovversione liturgica<sup>172</sup>” è scandito da due date: il 7 marzo 1965, quando in Italia iniziò la celebrazione della messa in italiano, e la prima domenica d’Avvento del 1969, il 30 novembre 1969<sup>173</sup>, quando entrò in vigore il messale riformato di Paolo VI. Secondo la visione dei tradizionalisti, il primo scossone, quello della traduzione del messale nel 1965, intrinsecamente meno grave, doveva fare in modo che i fedeli non si accorgessero del secondo, cioè della sostituzione del rito<sup>174</sup>.

Giovanni Miccoli<sup>175</sup> ha ricostruito con dovizia di particolari le reazioni dei tradizionalisti, e in particolare della Fraternità Sacerdotale S. Pio X, alla riforma liturgica; e ha usato la storia del rapporto fra tradizionalisti e papati postconciliari per illuminare le tendenze della Chiesa cattolica nei confronti dell’attuazione del Vaticano II, individuando nel tentativo wojtyliano e ratzingeriano di recupero dei lefebvriani una chiara espressione della tendenza conservatrice dei due pontificati<sup>176</sup>. Nel suo volume Miccoli evidenzia anche come i dubbi e i tormenti dei tradizionalisti nei confronti del cambiamento portato dal Concilio non fossero solo dubbi e tormenti di chi scelse di staccarsi dalla Chiesa cattolica, ma fossero condivisi anche da grossi settori conservatori del mondo ecclesiale che rimase fedele a Roma<sup>177</sup>.

In questo paragrafo vedremo come fasce conservatrici fossero presenti anche nella chiesa veneziana, e ci soffermeremo su un episodio, la contestazione del patriarca nel 1978 da parte dei circoli di *Una vox*, considerandolo l’iceberg<sup>178</sup> emerso di tendenze tradizionaliste, anche se non sedevacantiste<sup>179</sup>, diffuse fra i fedeli e il clero del patriarcato. Vedremo come Luciani, che pure per

---

<sup>172</sup> Paolo Zolli, *Don Siro Cisilino (1903-1987) a la messa "tridentina" a Venezia*, «Una Voce Notiziario», 79-80(1987), pp. 8-11. Cfr. <http://www.unavoceitalia.org/wordpress/2012/03/02/don-siro-cisilino-1903-1987-la-messa-tridentina-veneziana-di-paolo-zolli/>

<sup>173</sup> *Istruzioni per la graduale applicazione della Costituzione Apostolica «Missale Romanum»* (RDPV novembre-dicembre 1969, pp. 767-771); *Indicazioni CEI per “L’attuazione della riforma liturgica in Italia”* (RDPV novembre-dicembre 1969, pp. 793-795); *Terza istruzione per l’esatta applicazione della Costituzione liturgica, 5 settembre 1970, Sacra Congregazione per il Culto Divino* (RDPV novembre-dicembre 1970, pp. 510-520).

<sup>174</sup> Zolli 1987.

<sup>175</sup> Miccoli 2011. Si veda anche L. Perrin, *Il caso Lefebvre*. A cura di Daniele Menozzi. Genova: Marietti 1991.

<sup>176</sup> Sulla riproposizione ratzingeriana della visione intransigente ottocentesca del rapporto tra liturgia e società, che stabiliva un nesso tra il culto pubblico della Chiesa e la realizzazione di un ordine cristiano della società, si vedano G. Vian, *Benedetto XVI e i tradizionalisti cattolici*, «Italia contemporanea», 270(2013), pp. 104-117; e M. Paiano, *Liturgia e società nel tradizionalismo lefebvrino. Dal rapporto con Guéranger a quello con Benedetto XVI*, «Italia contemporanea», 270(2013), pp. 117-136.

<sup>177</sup> Ad esempio l’*entourage* della rivista «Renovatio», fondata dal card. Siri con l’appoggio del card. Ottaviani; il Maritain de *Le paysan de la Garonne*; quegli autori come Daniélou, de Lubac, von Balthasar, Ratzinger, che si staccarono dalla redazione di «Concilium», giudicato pericolosamente “progressista”, per dare vita, con l’appoggio di CL, alla rivista «Communio», impegnata in una lettura moderata del Vaticano II; parte consistente della curia romana. Cfr. Miccoli 2011 pp. 66-67, 71-72.

<sup>178</sup> Usa questa convincente metafora Niero 1990 p. 24, dicendo che il silenzioso movimento diocesano tradizionalista “turbò le coscienze degli anziani”.

<sup>179</sup> Le posizioni sedevacantiste, *simpliciter* o tesiste, sono una corrente radicale di quello che Menozzi (*Giudaica perfidia. Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*. Bologna: Il Mulino 2014, p. 212) chiama “l’articolato

formazione capiva i dilemmi interiori dei conservatori, abbracciò senza riserve la riforma liturgica guidando la diocesi in un'attuazione mediana, equilibrata, ma mai ambigua, della stessa. Mi pare che la reazione netta di Luciani di fronte alle proteste dei fedeli di *Una vox* dimostri come il patriarca avesse capito, sulla scia di Paolo VI<sup>180</sup>, che qualsiasi concessione fatta ai tradizionalisti in ambito liturgico, disciplinare o istituzionale – così come qualsiasi concessione fatta ai progressisti ad oltranza – avrebbe implicato l'accettazione della nozione di Chiesa e di Tradizione che essi portavano con sé<sup>181</sup>.

La chiesa veneziana si impegnò fin da subito con un'attenzione non scontata nell'adeguamento della liturgia ai nuovi orientamenti del Vaticano II: Urbani indisse un anno della liturgia nel 1963, prima ancora che i padri conciliari terminassero l'elaborazione della *Sacrosanctum Concilium*<sup>182</sup>. Istituí poi nel 1967 la Commissione liturgica diocesana, alla quale accorpò le precedenti Commissioni di Musica e Arte Sacra. Urbani intervenne più volte, anche in maniera pesante, di fronte a esagerazioni nelle sperimentazioni liturgiche, che quindi erano diffuse fra il clero veneziano fin dall'immediato post-concilio<sup>183</sup>.

Luciani si pose in continuità con il predecessore. La Rivista diocesana presentava in modo integrale tutte le indicazioni sull'attuazione della riforma liturgica che arrivavano da Roma, comprese quelle riguardanti il patrimonio artistico conservato nelle chiese<sup>184</sup>, e poi la Commissione liturgica diocesana e il patriarca le calavano nella realtà lagunare con i loro interventi, con un continuo richiamo al fatto che la riforma liturgica doveva essere non solo un cambiamento esteriore e

---

arcipelago tradizionalista". *Una vox*, ispirato a Roma da Cristina Campo, è un circolo tradizionalista rimasto in comunione con Roma nell'intento di ricondurla alla liturgia tridentina. Secondo le testimonianze raccolte mi sembra di poter dire che i protagonisti veneziani della contestazione a Luciani fossero sedeplenisti, anche se vicini a mons. Lefebvre (che consideravano "criptosedevacantista"); fra i fedeli di altre diocesi, invece, che frequentavano S. Simeone piccolo alcuni sostenevano la tesi sedevacantista. Si unirono al gruppo anche appartenenti al movimento *Instaurare Omnia in Christo*.

<sup>180</sup> E diversamente da Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.

<sup>181</sup> Miccoli 2011 pp. 5-6.

<sup>182</sup> Vian 2012a.

<sup>183</sup> Niero 1990 p. 23.

<sup>184</sup> Solo a titolo esemplificativo: *Indicazioni e norme per la Messa dei giovani*, RDPV giugno 1970, pp. 223-226, che approvano l'attenzione pastorale per i giovani ma pongono dei limiti alla spontaneità, al comunitarismo, e ai canti "sentimental-sociologici o solo vagamente religiosi, dottrinalmente incriminabili, che si perdono nel motivetto, nel ritmo concitato, nel chiassoso snobismo"; *Lettera circolare per la cura del patrimonio storico artistico della Chiesa*, RDPV 1971 pp. 313-315; RDPV LVI(1971), pp. 484-485, CEI, *Disposizioni circa il nuovo messale. Comunicato della Segreteria* (le messe con il popolo, feriali e festive, si devono celebrare in italiano; nelle messe senza il popolo il sacerdote può usare liberamente il latino o l'italiano); Il nuovo rito della cresima (RDPV 1972, pp. 46-69); RDPV 1972, p. 124 con un approfondimento sulla Terza Istruzione per la esatta applicazione della Costituzione Liturgica del 5 settembre 1970; sulla messa vespertina valida per assolvere il precetto festivo, RDPV 1971 pp. 69 e 115. In esecuzione del Rescritto della Sacra Congregazione dei Sacramenti del 12 dicembre 1972 n. 996/72, Luciani in data 27 dicembre 1972 (quindi senza esitazioni) concede a Superiori e Superiori delle comunità religiose e ai laici designati dall'ordinario di portare la comunione agli ammalati, di distribuire la comunione in chiesa, di comunicarsi da sé (RDPV 1972, pp. 794-795).



formale, ma anche un cambiamento interiore del modo di vivere la propria fede<sup>185</sup>. A volte il patriarca anticipa e rende obbligatorie persino decisioni che sono allo studio a Roma e sulle quali la curia romana si esprime in seguito<sup>186</sup>.

L'atteggiamento sia di Luciani che della Commissione liturgica pare decisamente pastorale: ci si propone infatti, "più che di sopprimere gli abusi nelle varie sperimentazioni", di sollecitare ciò che è opportuno conseguire" proponendo libri di canti approvati dalla CET, scambio di esperienze fra parroci, un adattamento dello stile liturgico al tipo di assemblea, specialmente per i giovani<sup>187</sup> ma senza esagerazioni, sulla scia del volume di Max Thurian di Taizé *Creatività e spontaneità nella liturgia*<sup>188</sup>. Di solito, non si prendono posizioni verso singole esperienze diocesane, ma se si vogliono porre in cattiva luce gli abusi<sup>189</sup> si usano esempi di fatti accaduti in altre diocesi e in altre nazioni<sup>190</sup>. L'unica presa di posizione ufficiale di Luciani verso un caso contingente di abuso nella sperimentazione liturgica riguarda la riprovazione al parroco di Torre di Fine in seguito a modifiche illecite nella celebrazione di un rito matrimoniale in diocesi di Concordia<sup>191</sup>.

Viene spesso esplicitato il problema della realizzazione del Vaticano II all'interno di una dinamica dialettica fra progressisti e conservatori, sia da parte del patriarca che della Commissione liturgica diocesana:

Noi esigiamo – situati a destra – che la Chiesa conservi oggi, in un mondo profondamente cambiato, tali e quali gli atteggiamenti e i riti, che andavano bene nel Medioevo. Il latino, il modo di eleggere il Papa, il modo di esercitare il potere sacro e cento altre cose furono introdotte da questo o quel papa, in vista di questa o quella esigenza. Ciò che un papa decretò perché un altro papa non potrà «sdecretare», se i gusti e i bisogni dei fedeli sono cambiati? Un

---

<sup>185</sup> Perché "non basta una chitarra per ingiovanire la liturgia", RDPV, LIX (1974), pp. 514-517.

<sup>186</sup> Ad esempio, le assoluzioni collettive vengono vietate prima dalla curia patriarcale (RDPV 1972 p. 202) sulla base di scelte simili fatte da episcopati stranieri, e poi dalla Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede (16 giugno 1972, RDPV 1972 pp. 466-470).

<sup>187</sup> RDPV LIX(1974) pp. 73.74.

<sup>188</sup> Roma: CAL 1973 (RDPV LIX(1974) pp. 149-150).

<sup>189</sup> Gli abusi che Luciani e la Commissione condannano sono: comunione in mano senza permesso dell'Ordinario, sunzione eucaristica da parte dei fedeli nella pisside sopra l'altare, canone recitato da tutti i fedeli, fedeli che commentano il testo del vangelo nella celebrazione della messa, celebrante che officia con la sola stola sopra la talare o senza stola, messe private, "collettivismo liturgico" nelle assoluzioni collettive o nell'accettare che la comunità tutta fosse padrina/madrina dei cresimandi, sostituzione dei brani biblici con pensieri di filosofi, cantanti, teologi, politici.

<sup>190</sup> Luciani ad esempio disapprova in modo scandalizzato l'abitudine di alcuni gruppi francesi e americani della "chiesa sotterranea" di far consacrare il pane e il vino da semplici fedeli battezzati (RDPV giugno 1970 pp. 239-241). In un caso (RDPV 1972, p. 719) si risponde a un giovane prete anonimo che chiede se sia lecito suonare l'organo durante il canone come accettato dal parroco, e si risponde in senso negativo.

<sup>191</sup> RDPV 1974, p. 509; Kummer 1988, pp. 462-463. Avanzo l'ipotesi che forse, se la messa di matrimonio incriminata si fosse celebrata in diocesi di Venezia, Luciani non sarebbe intervenuto.

pastore non è un pastore, se non è continuamente attento ai bisogni e ai gusti legittimi delle sue pecore<sup>192</sup>.

Vanno diminuendo o invece prendono sempre più consistenza i due blocchi, sia tra i preti che tra i laici, dei conservatori ad oltranza del passato stile liturgico e dall'altra dei riformisti a tutto spiano?<sup>193</sup>

Dell'omiletica del patriarca sull'argomento colpiscono altri due aspetti.

In primo luogo, soprattutto in preparazione al Convegno eucaristico di Udine del 1972, ma anche dopo, facendo una ricostruzione della storia del movimento liturgico nazionale e internazionale Luciani tende a proporre un'interpretazione della riforma liturgica come continuità con il magistero del Novecento, in particolare di Pio X e Pio XII. Non credo con intento normalizzante, bensì con l'obiettivo di mantenere l'unità e non rompere con i settori tradizionalisti<sup>194</sup>. Questa attenzione di Luciani è dimostrata anche da Aldo Visentin che, come direttore dell'Ufficio Liturgico, spiega nel 1973 i ripetuti interventi sui ministri straordinari della Comunione con l'intenzione del patriarca di attuare quelle iniziative nuove che dovrebbero condurre alla giusta educazione liturgica del popolo, ma, allo stesso tempo, di non turbare "certe comunità di fedeli non ancora preparate a simili novità<sup>195</sup>".

In secondo luogo, nella seconda metà degli anni Settanta succede spesso che quando il patriarca affronta il delicato tema della revisione del Concordato<sup>196</sup> egli parli dei seguaci di mons. Lefebvre, con una sovrapposizione del problema ecclesiologico (la reazione dei tradizionalisti al Vaticano II) e quello politico (il rapporto fra Stato e Chiesa) il cui nesso risulta di difficile comprensione per il lettore di oggi. Se in qualche discorso la citazione di mons. Lefebvre risulta nel contesto del discorso solo legata a motivazioni contingenti (ad esempio nel 1976 la sospensione *a divinis* del vescovo scismatico<sup>197</sup>), in altri discorsi il riferimento è invece legato alla considerazione che

---

<sup>192</sup> RDPV LVIII (1973), pp. 423-426: omelia di Luciani il 29 giugno 1973 in S. Marco in occasione della tradizionale Festa del Papa.

<sup>193</sup> RDPV, LIX (1974), pp. 69-72.

<sup>194</sup> Cfr. 1 settembre 1972, RDPV LVIII (1973), pp. 55-60, *Vivere la Chiesa, come nei primi tempi, in preparazione al congresso eucaristico di Udine*; RDPV LVIII (1973), pp. 51-54, 1 settembre 1972, *I congressi eucaristici nel loro secolo di vita* (poi pubblicato su «l'Osservatore Romano» del 10 febbraio 1973).

<sup>195</sup> RDPV 1973 pp. 628-630.

<sup>196</sup> Per una disamina del pensiero di Luciani sulla questione, in vista di una revisione del Concordato nella quale si evitasse la concessione di privilegi alla Chiesa cattolica – concessione contestata dai movimenti postconciliari - si veda P. Luciani, *Un filo invisibile*, op. cit. La posizione di Luciani non era scontata fra i vescovi del periodo: le carte della CET registrano una discussione accesa fra i vescovi del Triveneto già nel 1971, durante la quale alla necessità di abolire i privilegi della Chiesa cattolica e di garantire delle tutele anche alle altre religioni, sostenuta da Luciani, Muccin e altri sostennero che non era né opportuno né necessario mettere delle garanzie per le altre religioni, dal momento che "lo Stato ha l'obbligo di tener presenti la coscienza religiosa dei cittadini... quindi andiamo piano prima di parlare di privilegi". Cfr. ASCET busta 1972(1).

<sup>197</sup> RDPV 1976 pp. 542-543.

esistono nella Chiesa una “destra” conservatrice e una “sinistra” progressista che interpretano in modo diametralmente opposto il decreto conciliare sulla libertà religiosa. La sinistra la interpreterebbe come “indifferentismo, ossia libertà di abbracciare qualunque religione”, e dunque si aspetta un Concordato che tuteli tutte le religioni o, nelle sue elaborazioni più radicali, la fine del regime concordatario; la destra si orienta al contrario verso il mantenimento del rapporto privilegiato fra Stato e Chiesa cattolica, e si scandalizza del cambiamento portato dal Vaticano II. Luciani racconta – o immagina – di aver incontrato in treno un lefebvriano e di aver discusso con lui di questi argomenti. Nel tentativo di convincere il fedele tradizionalista che il Concilio non ha cambiato rotta rispetto al passato, perché la Chiesa non avrebbe mai sostenuto che si devono costringere gli uomini ad abbracciare la fede, Luciani offre un’interpretazione forse minimalista del Concilio, ma certamente mediana<sup>198</sup>:

Il concilio non s’è mai sognato di dire che siamo liberi davanti a Dio; tutti siamo infatti tenuti a cercare la libertà, ad abbracciarla appena conosciuta, a rispondere a Dio ed anche alla sua chiesa, se di questa abbiamo accettato di far parte. Il concilio ha inteso parlare solo della libertà in cose religiose davanti allo stato. Il titolo del documento conciliare, infatti, parla di ‘libertà sociale e civile in materia religiosa’. E’ il potere politico, cattolico e non, che – secondo il concilio – né può costringere ad abbracciare a professare una fede religiosa che non piace, né può impedire dall’abbracciare e professare una fede che piace.

Il patriarca continua, questa volta rivolgendosi evidentemente alla sinistra e polemizzando con “La Valle, Alberigo e gli altri di Bologna”, spiegando che nella testa di molti il Concilio avrebbe messo uno spartiacque tra un prima e un poi, mentre lo stesso Yves Congar, uno dei più prestigiosi teologi conciliari, ha spiegato che “quasi nulla di ciò che si fa dire oggi al concilio è stato detto al concilio”. Sulla questione dei rapporti fra Stato e Chiesa, il Concilio secondo Luciani non ha negato la possibilità di uno speciale riconoscimento civile della Chiesa, così come ha messo in guardia dai privilegi che potrebbero far dubitare della sua testimonianza<sup>199</sup>. Gli stessi comunisti, che nel 1929

---

<sup>198</sup> O.O. vol. 8, pp. 51-71, *Verso un concordato modificato*; RDPV, LXII (1977), pp. 80-91, conferenza tenuta a Belluno e a Oderzo il 18 marzo 1977; «Gente Veneta», 5 febbraio 1977, p. 9. «Il Regno. Attualità» (aprile 1977, p. 52) aveva reso pubblica la bozza di revisione del concordato e spiegato le ragioni per cui tale revisione doveva realizzarsi. In un discorso precedente la “destra” che guarda ai Concordati come un pericolo per i diritti della Chiesa non è formata da lefebvriani, ma da Ottaviani, Ollivier, Labis (RDPV 1976 pp. 533-537, articolo poi pubblicato su «Il Gazzettino» con il titolo *Concordato: un trattato che difende la libertà*).

<sup>199</sup> “Il Concilio non ha portato avanti il sogno di Cavour ‘libera Chiesa in libero Stato’, né la Chiesa separata dallo Stato di Lacordaire. Il Concilio ha sottolineato che la chiesa non si confonde con la comunità politica e non è legata a nessun sistema politico, che non pone la sua speranza nei privilegi offerti dall’autorità civile, che rinuncerà a diritti anche legittimamente acquisiti se constatasse che ‘il loro uso potrebbe far dubitare della sincerità della sua testimonianza’ (GS, 76). Lo stesso Concilio ha detto che è diritto della chiesa servirsi delle cose temporali per la propria missione, predicare la propria fede e dare il suo giudizio morale anche su cose che riguardano l’ordine politico quando ciò sia

avevano disapprovato la conciliazione, erano ora guidati da Togliatti che – encomiabilmente, riconosceva il patriarca – aveva formato un gruppo di lavoro sul tema del rapporto tra Stato e Chiesa e riconosceva come utopistica la separazione tra le due istituzioni. Il patriarca conclude che in ogni caso è meglio guardarsi dal fare del Concordato il pretesto per nuove zuffe e risse, visto che “di spaccature, in Italia, ce n’è già abbastanza”.

Questa tipologia di intervento, oltre che esplicitare la stretta commistione fra elemento religioso ed elemento politico nell’Italia degli anni Settanta, e il tentativo di realizzazione mediana – e se vogliamo normalizzante – del Concilio, dimostra anche come Luciani avesse consapevolezza che il problema con i movimenti tradizionalisti non riguardava solo la riforma liturgica, ma andava al cuore del Vaticano II<sup>200</sup>.

Tuttavia, l’episodio più conclamato di resistenza al Concilio a Venezia da parte di un gruppo di tradizionalisti che celebrava la liturgia secondo la struttura liturgica calendariale, rubricale e musicale preconciare pare riconducibile a una questione prettamente liturgica<sup>201</sup>.

Il patriarca aveva già avuto nel 1976-77 un primo incontro con le polemiche sollevate dal neonato movimento *Una vox* romano: l’associazione per la salvaguardia della liturgia latino-gregoriana aveva infatti inviato a Paolo VI e a tutti i cardinali e vescovi d’Italia, i parroci, i direttori dei seminari, i superiori delle congregazioni religiose una lettera allarmata “di fronte a una crisi di una profondità e gravità senza precedenti”. La lettera mirava a dimostrare come nella Chiesa fossero “ormai diffusi, e praticamente tollerati, gli atteggiamenti e gli insegnamenti più stravaganti ed eterodossi” e contestava il fatto “singolare che una Chiesa così tragicamente permissiva dia prova di ingiustificata severità e prontezza solo nel colpire quanti si mantengono fedeli alle forme tradizionali del Culto divino<sup>202</sup>”. Alla lettera erano allegati vari brani tratti da *Les Fumées de Satan*<sup>203</sup>, un libro che raccoglieva “una vastissima e tristissima documentazione in ordine a fatti e tesi aberranti, avvenuti e predicati in Francia nel solo anno 1976, circa la Fede, i Sacramenti, la

---

richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime. (GS 76) Proprio nel decreto sulla libertà il Concilio non esclude che ‘considerate le circostanze peculiari dei popoli – nell’ordine giuridico di una società – venga attribuita ad una comunità religiosa uno speciale riconoscimento civile’. Queste circostanze peculiari si verificano nel caso dell’Italia, della Santa Sede e del concordato”.

<sup>200</sup> Secondo Miccoli 2011 (pp. 154 e segg.) i due pontificati successivi a quello montiniano “mistificarono” invece la questione, limitando il problema a una questione liturgica e rimuovendo le differenze dottrinali e teologiche di cui la Messa era solo il simbolo.

<sup>201</sup> E presentò dinamiche molto diverse rispetto all’occupazione da parte di un gruppo di seguaci di Lefebvre, nel febbraio 1977, della chiesa di Saint-Nicholas-du-Chardonnet, con conseguente cacciata violenta dei preti che vi officiavano con il nuovo rito (Miccoli 2011 p. 125).

<sup>202</sup> Conservata in ASCET busta 1976(2), 1977(1).

<sup>203</sup> A cura dell’Associazione Credo, Edizioni de La Table Ronde, 1976.

Liturgia e la Morale”. Gli esempi spaziavano da enunciazioni dottrinali erronee<sup>204</sup> a fatti che avevano profanato la liturgia<sup>205</sup> o scandalizzato i fedeli<sup>206</sup>.

Da metà 1976 a metà 1977 don Siro Cisilino, un prete che “intendeva rimanere fedele all’antica liturgia ed era divenuto per questo oggetto di indebite pressioni e persecuzioni<sup>207</sup>” fin dal 1965, aveva celebrato la messa in rito latino, “fuori orario”, in una cappella dei Morti sull’isola di S. Giorgio, grazie all’ospitalità “discreta e cortese” dei benedettini. Un’ospitalità della quale, immagino, la curia veneziana non potesse non essere a conoscenza. Attorno al sacerdote avevano cominciato a radunarsi per la liturgia i tradizionalisti veneziani, che avevano stretto relazioni tra loro due anni prima combattendo “la santa battaglia” contro la legge sul divorzio<sup>208</sup>. Il gruppo per motivi di comodità si spostò nel 1977 a S. Simeone piccolo, di fronte alla stazione ferroviaria di Venezia, una chiesa chiusa al culto che il maestro veneziano Carlo Durighello, fedele del gruppo di don Cisilino, aveva avuto in concessione dalla Curia per esecuzioni musicali. La prima messa secondo il rito di S. Pio V nella nuova sede fu celebrata il 20 novembre 1977, in concomitanza con la riunione annuale del Consiglio nazionale dell’associazione *Una Voce* e la fondazione della sezione locale di *Una Voce*<sup>209</sup>. Il gruppo, arricchito dalla presenza di fedeli di altre diocesi, cominciò poi a trovarsi a S. Simeone anche per la celebrazione dei vesperi.

Secondo la ricostruzione di Carlo Belli, presidente nazionale di *Una voce*, la Curia veneziana, “appena avuta notizia dell’entusiasmante adesione al Rito tridentino da parte di una folla di aderenti”, mobilitò un “apparato allarmistico fatto di pettegolezzi e di dispetti<sup>210</sup>”, finché il patriarca Luciani il 20 febbraio 1978 intervenne realizzando un “poco edificante sopruso” e un “nuovo episodio di intolleranza miope e meschina”.

---

<sup>204</sup> “Un religioso (è stato Provinciale del suo ordine) dichiara davanti ad alcuni confratelli: Un uomo del 1975, normalmente costituito non può ragionevolmente credere quello che finora ci hanno insegnato sull’Eucarestia”; “Una suora che ha seguito un corso di teologia all’institut catholique di Parigi dice alle novizie: Non avete il diritto di dire che Gesù è presente nell’Ostia”; “Il canonico... espone davanti a diversi vescovi una sua tesi favorevole all’aborto, per motivi pastorali”; “Lo Spirito Santo è stato a lungo imprigionato nella Chiesa. E’ finalmente liberato”; “La Chiesa cattolica non ha il monopolio della verità. La fede non è una certezza, bensì una ricerca”.

<sup>205</sup> “Terminata la messa, il parroco vuota il ciborio in una scatola di cartone dove stanno le ostie di riserva, dicendo: All’infuori dell’azione eucaristica non vi è presenza reale”; “Il giorno della Prima Comunione, il parroco chiede ai bambini più bravi al catechismo di portare un dolce, agli altri pane per sandwich, ai meno bravi di tutti del pane comune. I pezzi di dolce, di pane per sandwich e di pane comune sono stati tutti consacrati”; “comunione data a cattolici e protestanti durante una messa di requiem”.

<sup>206</sup> “Il piccolo... spedito tre volte in chiesa dalla madre perché si confessi ritorna dicendo che il Sacerdote non lo vuol confessare”; “Una donna sposata civilmente con un divorziato fa la Comunione ogni domenica; i sacerdoti la conoscono ma non dicono niente”; “Il nostro parroco ha annunciato in chiesa, con tanta gioia, il suo matrimonio con la donna che ama da tanti anni”; “In numerosi casi i sacerdoti consigliano il concubinato: Vivete assieme e fra tre o quattro anni, se avrete fatto una buona riuscita vi potrete sposare”.

<sup>207</sup> Zolli 1987.

<sup>208</sup> *Ibidem*.

<sup>209</sup> Cfr. «Una Voce Notiziario» n° 40-41, 1977, pp. 22-23; F. Marino, *Paolo Zolli e la liturgia*, «Instaurare», maggio-agosto 1999, pp. 6-11:6.

<sup>210</sup> Carlo Belli, *L’inutile persecuzione*, «Una Voce Notiziario», 42-43 (1978), pp. 14-19, poi in C. Belli, *Altare deserto. Breve storia di un grande sfacelo*, Roma: Volpe, 1983, pp. 75-88. Lo scambio epistolare utilizzato da qui in avanti è tratto da queste due fonti.

Questa lettera di Luciani, resasi necessaria forse in seguito all'espandersi dell'esperienza al di fuori dei confine diocesani, fu in realtà l'unica, perché il lungo contatto epistolare che ne seguì fu portato avanti da Paolo Zolli<sup>211</sup>, segretario della sezione veneziana di *Una Voce*, e dal vicario generale mons. Bosa. Ma il bersaglio polemico dei tradizionalisti fu sempre il patriarca.

Luciani dopo aver constatato che le celebrazioni erano continuate nonostante i ripetuti avvertimenti, e che si era anche organizzata una sorta di propaganda alla Messa tradizionale, proibiva a qualsiasi titolo la celebrazione della Messa *more antiquo*, nella chiesa di San Simeone Piccolo<sup>212</sup> come in tutto il territorio della Diocesi. Lo faceva tuttavia in forma officiosa, senza un decreto formale, e concedendo a Don Cisilino di celebrare la S. Messa *more antiquo* in casa propria.

La risposta di Zolli del 26 febbraio si dilungava inizialmente su cavilli canonici: la bolla *Quo primum* del 14 luglio 1570, che promulgava la messa tridentina di Pio V, non era in realtà mai stata abrogata esplicitamente, e questo rendeva ancora lecita la celebrazione della messa tridentina. Lo stupore e la perplessità del Movimento nascevano però soprattutto dalla constatazione che il patriarca tollerava molti abusi liturgici in diocesi, e si dimostrava intollerante solo con i tradizionalisti:

Ancor maggior stupore e perplessità desta il divieto alla celebrazione della Messa tridentina (come abbiamo detto *mai abrogata*), da parte della Eminenza Vostra, se si considera che la Eminenza Vostra dimostra larghissima tolleranza di fronte alla celebrazione nella diocesi di riti irregolari (che in qualche caso possono sconfinare nel sacrilegio o almeno nella irreverenza), di fronte alle continue violazioni delle norme del diritto canonico per quanto riguarda l'abito ecclesiastico da parte di moltissimi sacerdoti della diocesi, di fronte alla mancata ottemperanza da parte di quasi tutti i sacerdoti con cura d'anime, del secondo comma dell'art. 54 della costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*; irregolarità e violazioni di cui la E. V. è senz'altro a conoscenza e che ci riserviamo eventualmente di comunicare alla E. V., se richiesti, e di rendere di pubblico dominio, se necessario.

La lettera si chiudeva con il ribadimento della “adesione incondizionata, *usque ad effusionem sanguinis*, alla Chiesa Cattolica Apostolica Romana, fuori della quale non c'è salvezza”, e della propria fedeltà al magistero del Romano Pontefice, e con la richiesta umile ma ferma di poter continuare ad assistere alla Messa tradizionale. Ricordava inoltre al patriarca che lui stesso, con Santi, Martiri e infiniti vescovi e sacerdoti, aveva celebrato con fede sicura e commozione profonda al rito millenario della Messa di San Pio V.

---

<sup>211211</sup> Per alcune riflessioni sulla biografia di Zolli, docente di linguistica presso l'Ateneo veneziano, si veda: «Instaurare omnia in Christo», maggio-agosto 1999.

<sup>212</sup> Si veda anche RDPV aprile-maggio 1978, p. 167.

Due giorni dopo anche il maestro Durighello inviava una lettera al Patriarca dello stesso tenore, nel quale giudicava “miserabile orchestrazione scandalistica” le accuse dei “piccoli sagrestanelli della parrocchia, latranti cagnolini a difesa del nuovo corso” e chiedeva che l’esperienza di San Simeone venisse almeno tollerata:

Supplico l’E.V. di non negare ai fedeli che lo desiderano la gioia di poter assistere alla Messa di sempre: essi, figli devoti di Santa Madre Chiesa, Le saranno infinitamente grati; qualora invece si volesse infierire contro di essi, si potrebbero provocare pericolose lacerazioni al tessuto della Chiesa che oggi sta attraversando tempi calamitosi. Non penso di chiedere molto: almeno di essere tollerati alla stregua di quelle comunità cosiddette “spontanee”, alle quali nessuna Autorità inibisce di celebrare i riti più strani coi calendari più diversi nelle Chiese della nostra Diocesi, o alla stregua di quei preti che celebrano nelle case private le cosiddette “Cene eucaristiche” sacrilegamente, nel nostro Patriarcato e nessuno pubblicamente li condanna. Noi siamo angosciati nel vedere tutte queste profanazioni impuniti.

Luciani non volle evidentemente più intervenire sulla questione, e affidò completamente il contatto epistolare a mons. Bosa, che conosceva bene Paolo Zolli: la prima lettera di Bosa, infatti, del 5 marzo 1978 scusava il patriarca, impossibilitato a rispondere perché assente da Venezia per motivi pastorali, ma la corrispondenza fu portata avanti da Bosa anche dopo il ritorno del patriarca.

Bosa specificò che il provvedimento del patriarca non riguardava la celebrazione della messa *more antiquo* in forma privata, ma che si era reso necessario a causa della presenza di molti fedeli, mentre il maestro Durighello e don Cisilino avevano assicurato che le messe sarebbero avvenute a porte chiuse e senza la partecipazione di fedeli; si era resa necessaria dunque una presa di posizione per evitare divisioni tra i fedeli. Per quanto riguardava la presunta tolleranza del patriarca verso forme irregolari di celebrazione,

mi permetto dirLe che non risponde a verità: il Patriarca è sempre intervenuto con fermezza a reprimere abusi e deviazioni, sia in forma privata che pubblica e mediante lettere ed articoli sulla Rivista diocesana, e sempre chiamando e rimproverando i trasgressori.

Bosa chiudeva prendendo atto della dichiarazione di fedeltà al Magistero e alla Chiesa, conoscendo la rettitudine di coscienza di Zolli.

Il segretario di *Una voce* rispose a Bosa a stretto giro di posta, il 7 marzo 1978. I toni dello scambio epistolare si fecero più duri, sarcastici, e Zolli usò ora una terminologia molto forte per descrivere gli abusi che, secondo i tradizionalisti, la curia permetteva a livello diocesano: sembra chiaro che un

acuto e dotto linguista come Zolli<sup>213</sup> non solo non possa essersi lasciato sfuggire un doppio senso, ma che abbia proprio voluto e cercato la volgarità dell'espressione:

I fedeli che assistevano alla Messa desideravano unicamente seguire un rito "canonizzato" da un Papa santo e *mai abrogato*, che essi ritenevano e ritengono più consono alla propria spiritualità delle Messe orgiastiche accompagnate da suoni di chitarra e berciamenti vari, in cui femmine montano sull'altare e annunziano (si fa per dire) la parola di Dio. Le divisioni tra fedeli vengono eventualmente attuate da gruppi iniziatici ("neocatecumeni"), al cui comportamento e al cui rispetto per il calendario liturgico sarebbe bene che S.E. il cardinale Patriarca prestasse un po' di attenzione.

La lettera riportava poi un breve ma puntuale elenco di "gravi irregolarità liturgiche e canoniche" che si verificavano nella diocesi (particolarmente distribuita sulle mani dei fedeli, sacerdoti che vestivano abiti civili durante l'insegnamento nelle scuole), corredato di nomi di sacerdoti e parrocchie dove si sarebbero verificate le irregolarità. Se lo scandalo non fosse stato fermato, Zolli minacciava di rivolgersi alle competenti congregazioni romane. Il segretario faceva anche presente che l'ordinanza del patriarca era inoltre contraria alla prassi adottata dai vescovi italiani in situazioni analoghe:

Infatti, la S. Messa di San Pio V si è celebrata con pubblico fino a poco tempo fa (cioè fino a quando il celebrante non si ammalò) a Padova, senza trovare opposizione da parte di S.E. mons. G. Bortignon; la celebrazione della Messa suddetta fu sempre permessa, esplicitamente o implicitamente, dal card. Michele Pellegrino che spero nessuno vorrà accusare di lefebrismo o di reazionismo; la stessa Messa si celebra in Roma e pare ne sia addirittura prevista esplicitamente la celebrazione nella Basilica di San Pietro.

L'8 marzo scriveva al Patriarca anche Carlo Belli, come presidente di Una Voce Italia, con contenuti simili sul turbamento dell' "unica parte di Cattolicità rimasta a guardia della Santa Tradizione" che si vedeva perseguitata al posto delle "inaudite dissacrazioni" che invece rimanevano impunte.

L'intervento finale di mons. Bosa, del 14 marzo per rispondere a Zolli e del 31 marzo per rispondere a Belli, vuole invece decisamente abbassare i toni e, facendo leva su un rapporto di conoscenza nel caso di Zolli, usa i toni confidenziali di un padre, o di un direttore spirituale, spiegando le motivazioni che hanno indotto la Chiesa al cambiamento della liturgia e il patriarca

---

<sup>213</sup> Il gioco sottile con le parole e la riflessione sul loro uso e sul cambiamento di mentalità nascosto dietro al loro cambiamento, era tipico di molti interventi di Zolli.



alla presa di posizione. La lettera a Zolli<sup>214</sup> manifesta inoltre comprensione e stima per la sincera sofferenza a motivo della fede e, ammettendo alcuni abusi, chiede a sua volta comprensione per i sacerdoti che non obbediscono:

rispondo alla Sua [...] e lo faccio ben volentieri perché sento che Lei è una persona retta e si trova nella sofferenza a motivo della fede vissuta intensamente e che le pare di non poter conciliare con i riti della attuale liturgia. La Messa precedente è stata modificata nella sua formulazione rituale dal Concilio per tutto il mondo cattolico, per renderla più comprensibile [...], e per ottenere una partecipazione più attiva e consapevole da parte dei fedeli. Lasciando da parte alcune deviazioni dovute all'imprudenza di alcuni e che sono sempre state rimproverate, non si può negare che il rito attuale sia tale da impegnare maggiormente il popolo che si sente compartecipe dell'azione sacra. La Messa precedente non è stata abrogata, ma è tollerata solo per i sacerdoti ultrasessantenni che celebrino in forma del tutto privata. Quello che avveniva a San Simeone non era certamente *forma privata* [...] È questo che il Patriarca non permette e che giustifica il provvedimento preso. Era inoltre del tutto inopportuno che in una chiesa si tenessero delle celebrazioni liturgiche contemporaneamente a celebrazioni parrocchiali e che di esse non fosse informato il parroco. Lei accusa alcuni sacerdoti di non seguire nel modo di vestire le norme disciplinari della Chiesa: è una dolorosa verità che fa molto dispiacere anche a noi. Non sono mancati severi richiami, ma Lei sa che viviamo in tempi difficili e che anche per la Chiesa non è facile ottenere obbedienza come una volta: fanno male e danno il cattivo esempio, siamo d'accordo! Però Lei sa che non è cosa buona cercare giustificazione delle proprie mancanze nelle mancanze altrui! Lo sbaglio degli altri non mi dà diritto di sbagliare! Ciascuno deve assumere le sue responsabilità senza guardare agli altri il cui malo esempio non può essere preso a scusante.

Nello scambio epistolare veneziano, dunque, i problemi paiono unicamente legati ad una questione rituale<sup>215</sup> e la richiesta fondamentale del gruppo di S. Simeone, al di là degli attacchi polemici strumentali ai movimenti postconciliari e alle sperimentazioni liturgiche, sembra il "lasciateci fare l'esperienza della Tradizione" che Lefebvre, in maniera molto più ambigua<sup>216</sup>, portò avanti negli anni Settanta nei confronti di Roma.

---

<sup>214</sup> E sulla falsariga quella a Belli.

<sup>215</sup> La pubblicazione del confronto epistolare da parte di Belli, nel 1983, apriva invece sulla base delle lettere una polemica più ampia dal punto di vista dottrinale, politico ed ecclesiologico, imputando al Vaticano II la crisi della fede; non pare però che le lettere possano giustificare tale interpretazione.

<sup>216</sup> Miccoli 2011 pp. 97, 102, 117.

Don Cisilino<sup>217</sup> riprese a celebrare a S. Giorgio e nei mesi successivi le alterne vicende dovute alla vacanza sia della sede di Roma che di quella di Venezia permisero di fatto che si riprendesse la celebrazione a S. Simone in modo regolare, anche se con continui interventi anche molto duri da parte della curia. Il fatto di maggior rilievo negli anni immediatamente successivi fu la celebrazione in S. Simon piccolo di mons. Lefebvre, il 7 aprile 1980. Ma questa è una storia che non riguardava già più il patriarca Luciani.

---

<sup>217</sup> Nell'autunno 1984 Don Siro Cisilino tornò in Friuli, nel suo paese d'origine a Pantianicco, dove si spegneva il 4 marzo 1987; mons. Alfredo Battisti non concesse per le esequie il rito tradizionale.

## V.IV Il mondo della politica

Il 3 settembre 1978 Giovanni Paolo I ricevette in udienza i fedeli e cittadini di Venezia: fra essi, spiccava la fascia tricolore del sindaco socialista Mario Rigo, con il quale il papa scambiò due parole a proposito della regata storica, che si teneva a Venezia proprio quel giorno e alla quale Luciani aveva promesso di accompagnare il card. Freeman. Il sindaco era in compagnia del vicesindaco comunista Gianni Pellicani, coordinatore nazionale del PCI, e di molti politici democristiani.

L'immagine è emblematica di una città nella quale dal 1975 governava una giunta di sinistra, dopo ventisette anni di ininterrotta amministrazione democristiana; di una DC fortemente radicata nell'AC<sup>218</sup> che in quei ventisette anni aveva politicamente sempre anticipato i tempi, sia con l'apertura ai socialisti sul finire degli anni Cinquanta<sup>219</sup> sia con la collaborazione con i comunisti nel 1974; l'incontro cordiale e personale del papa con gli amministratori della città è emblematica infine di un rapporto di reciproco rispetto fra il potere politico e il potere religioso, rispetto dei ruoli che caratterizzò la gestione lucianea della cattedra di S. Marco.

L'obiettivo di questo paragrafo è approfondire il rapporto del patriarca Luciani con il mondo della politica, e in particolare con la DC e le associazioni collaterali al partito<sup>220</sup>. Mi sembra si possano ipotizzare e dimostrare una presa di distanza da parte di Luciani dalle questioni prettamente amministrative e una sua consapevolezza della necessità della fine del collateralismo, almeno ufficiale, fra la Chiesa e la DC; non si registrano infatti interventi autoritari o direttivi sui politici veneziani né sulle scelte del partito cattolico, né una qualsivoglia partecipazione o benedizione del

---

<sup>218</sup> Sul passaggio diretto e naturale dei giovani di Azione Cattolica alla DC, si vedano le testimonianze di Miraglia (Appendice p. 212) e di Cortese (p. 95). Cortese racconta: “Mi sono trasferito dalla parrocchia alla sezione della democrazia cristiana, o meglio mi hanno trasferito. Mi hanno avvertito che mi avevano iscritto al partito quando avevo 17 anni, ma non mi avevano avvertito prima e io non mi sono offeso per questo, come sarebbe naturale oggi. L'ho considerata una sorta di iniziazione all'età adulta: finalmente anch'io, che avevo sempre portato volantini, manifesti ecc, potevo intervenire, parlare, votare. Mi hanno detto che mi avevano iscritto al partito e non ho chiesto “Quale partito?”. Era un mondo compatto, nel quale siamo nati e cresciuti, e che ci ha insegnato molte cose”.

<sup>219</sup> Sull'apertura a sinistra sotto l'episcopato roncalliano, sancita nel 1961 dalla prima giunta di centro-sinistra, ma in realtà preparata dalla “formula Venezia” di Wladimiro Dorigo fin dal 1955 con l'astensione concordata del PSI, si vedano: Brunetta 1986 pp. 205-209; Pattaro 1984 pp. 9-17, che considera la questione all'interno di un paragrafo intitolato significativamente *Gli anni della prima contestazione*; Pietragnoli e Reberschak, *Dalla ricostruzione al 'problema' di Venezia*, in Mario Isnenghi (a cura di), *Storia di Venezia, L'Ottocento e il Novecento, Il Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2002, pp. 2225-2277; Niero 1988 pp. 138-139; Vian 2007 pp. 53-64. Sul percorso simile a quello veneziano fatto dalla Giunta Ferrari a Milano dal 1956, fino ad approdare alla amministrazione di centrosinistra del 1961 con il sindaco socialdemocratico Cassinis, cfr. *Positio Pauli VI* pp. 1077-1078, 1139; Potestà 1988. Sulla reazione dei vescovi italiani all'apertura a sinistra nella seconda metà degli anni Cinquanta, cfr. Sportelli 1994 pp. 81-206 e p. 38 per la questione dell'articolo di Carlo Colombo del 1953 che parlava della possibilità di una apertura a sinistra; G. Tamburrano. *Storia e cronaca del centro-sinistra*, Milano: Rizzoli 1990; A. D'Angelo. *Moro, i vescovi e l'apertura a sinistra*. Roma: Studium 2005.

<sup>220</sup> Per una storia della DC rimando a Agostino Giovagnoli, *Il partito italiano. La democrazia cristiana dal 1942 al 1994*. Roma-Bari: Laterza 1996. Sui cattolici democratici a Venezia: Leopoldo Pietragnoli, *I cattolici democratici a Venezia (1943-1975)*, «La voce dei Popolari» aprile 2006, pp. 1-4.

patriarca alle attività dello stesso. Sarebbe necessario riuscire a capire le motivazioni di tali scelte: la documentazione reperita, molto eterogenea, non pare spiegare definitivamente se la presa di distanza dagli organismi del partito a livello veneziano fosse dettata da una precisa volontà di non intromettersi in campo politico, nella complessa temperie sociale e politica post-Sessantotto, o semplicemente dalla diffidenza di Luciani nei confronti di una DC veneziana decisamente spostata a sinistra<sup>221</sup> e autonoma dall'ordinario diocesano<sup>222</sup>; o se la distanza nascesse dal mondo democristiano stesso, pienamente laico, oltre che diviso<sup>223</sup> al proprio interno fra correnti che avrebbero ancora accettato il legame direttivo con la gerarchia e correnti che quel legame l'avevano reciso da tempo. Certamente in questo modo Luciani seguiva la linea sulla quale Montini stava guidando, con fatica, la CEI.

Sembra tuttavia che la paura del comunismo e del marxismo fosse così radicata nella formazione del presule bellunese da non permettere l'accettazione della fine dell'unità politica dei cattolici; e il suo appoggio alla DC, e alle ACLI prima della scelta socialista, fu sempre chiaro e indubitabile. Anche in CEI, il patriarca si schierò con i vertici della Chiesa italiana a fianco della DC, nonostante si possa individuare la valutazione negativa che Luciani dava della figura e dell'operato di Fanfani e la riprovazione di fronte alle divisioni interne<sup>224</sup> e all'affarismo<sup>225</sup> della DC degli anni Settanta.

Fatte queste considerazioni, va evidenziato come Luciani non esitò a intervenire apertamente anche in questioni politiche quando esse toccavano temi etici che riteneva non negoziabili o aprivano

---

<sup>221</sup> La relazione tenuta dal Segretario provinciale nella seduta del Comitato provinciale del 29 luglio 1971 sostiene, dandola quasi per scontata, la linea del centro-sinistra e, seppur polemicamente verso «Il Gazzettino», voce ufficiosa della DC veneta eppure critico verso la DC veneziana, si chiede se sia necessario l'accordo con il PCI per avere una giunta comunale stabile a Venezia: «è necessaria una emarginazione indiscutibile della destra, e di contrappeso una sempre più attenta posizione all'interno del centro-sinistra con la cura di svolgere veramente quell'incontro tra cattolici e socialisti che è alle origini del centro-sinistra e che non sempre ha saputo dare i frutti che avevamo sperato [...] Si pensa, forse, che per avere una Giunta comunale stabile a Venezia sia necessario l'accordo con il P.C.I.? Se è questo che si vuole, preferiamo ci venga detto a chiare note, senza menare il can per l'aia, anche per assumerci tutti, secondo le qualifiche, le giuste responsabilità, compresi quelli, e sono personaggi politici, che stanno dietro il giornale», cfr. ASDCV.

<sup>222</sup> Secondo un'espressione usata da Angelo Montanaro, «il partito non andava a confessarsi dal vescovo, insomma [...] erano strade che non si incrociavano, che non si sono mai incrociate. Non c'è stato il problema di spiegare le linee del partito al patriarca» (*Appendice* p. 210).

<sup>223</sup> All'inizio del 1970 il materiale conservato in ASDCV parla di 5 correnti: Base (Granelli e Mazzotta), Sinistra Unita (morotei), Amici di Andreotti-Forlani (sostenitori della linea di centro con accordo coi liberali), Unità del Partito, Forza Nuova con Donat Cattin. All'interno dell'Unità di Partito però nel 1973, in polemica con il troppo potere che era stato dato al MIP (Movimento di Iniziativa Popolare) si sganciò una nuova lista «Per una sola DC più autonoma e forte». La documentazione conservata in ASDCV dimostra il confronto particolarmente dialettico fra le varie correnti, confronto nel quale si distinguono anche le posizioni di antifascismo nette del Movimento Giovanile della DC di Venezia, secondo il quale «troppi democristiani credono che il fascismo nonostante tutto facesse arrivare i treni in orario».

<sup>224</sup> Secondo Cortese (*Appendice* pp. 94-95) Luciani «non capiva le correnti, confondeva gli uni con gli altri». Secondo Goisis (*Appendice* p. 132) era rimasto fedele a un'idea di DC degasperiana, e quindi in contrapposizione con Dossetti.

<sup>225</sup> All'omelia di Pasqua del 1975 affermò: «Quanto a quelli che hanno responsabilità di governo, specialmente se si richiamano a principi cristiani, mai come in questo momento essi hanno sopra di sé gli occhi di tutti: essi hanno bisogno di fare un severo esame di coscienza, proponendosi di ricaricarsi di principi ideali, di agire secondo tali principii e secondo le promesse che hanno fatto agli elettori, a servizio del bene comune e non ci interessi personali o di corrente o di partito» (RDPV, LX (1975), pp. 99-102).

discussioni sui valori della società: quando cioè “la politica gli toccava l’altare”, come ha ben riassunto Marino Cortese, attuale presidente della Fondazione Querini Stampalia, senatore della DC dal 1987 al 1992, fra il 1975 e il 1977 segretario provinciale della DC di Venezia<sup>226</sup>.

Il rapporto di Luciani con il mondo della politica risulta quindi complesso e non facilmente decifrabile: il presente paragrafo, quindi, forse aprirà più piste di ricerca di quelle che riuscirà a chiudere.

Per quanto riguarda la divisione fra Stato e Chiesa, nel rispetto dei rispettivi ruoli, Luciani raccolse l’eredità di Roncalli<sup>227</sup> sulla cattedra veneziana e segnò una discontinuità che mi pare netta con Urbani il quale, sulla linea del collateralismo fra Chiesa e DC, soprattutto nei primi anni di episcopato veneziano era intervenuto invece in modo marcato nelle vicende politiche. La storiografia<sup>228</sup> ha dimostrato in più sedi la posizione di Urbani, sintetizzata in modo chiaro e vivace da Mons. Sergio Sambin, cancelliere vescovile di Roncalli prima e di Urbani poi:

Con Roncalli, mi pare che di politica lui [Roncalli] non s’interessasse. Urbani invece era a capofitto nella politica. Ha fatto me assistente dei Comitati Civici. Mamma mia! Che è una macchia, una delle tante macchie sul mio onore! [ride] Fatto si è che io sono andato a nome suo da parroci non della diocesi – perché la provincia comprende per esempio Noale, Martellago, San Donà di Piave, parrocchie non diocesane – e mi presentavo - d’accordo coi vescovi, vero?! – perché il patriarca Urbani diceva: “Tanti voti a Tizio e tanti voti a Caio” Mi capisce? Proprio così. In conclusione, il suo candidato, per cento voti mi pare, non è andato... e lui mi diceva “*Ti xe ‘na s-ciapa!*”[...] Gli era rimasta qua la sconfitta. [indicando la gola] Quando chiamava i politici, *ciò, el ghe sigava!*<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> Cfr. Cortese in *Appendice* p. 97. Per indicazioni bibliografiche più approfondite su Cortese rimando a Omar Favaro e Giuseppe Saccà (a cura), *Dizionario biografico dei politici veneziani. Profili di amministratori, 1946-1993*, Mestre: Fondazione Gianni Pellicani Editore 2011, pp. 51-52. Il volume contiene, oltre alle biografie dei protagonisti della politica veneziana dal secondo dopoguerra al 1993, anche la cronologia, la composizione e le linee operative dei consigli e giunte comunali, provinciali e regionali che si susseguirono.

<sup>227</sup> Cfr. Vian Giovanni, *Annuncio del Vangelo, obbedienza al Papa e mitezza nel governo pastorale. Il patriarca Roncalli attraverso le sue agende veneziane*. «Rivista di storia e letteratura religiosa», XLI (2009), n. 2, pp. 369-394: 385. Sul fatto che Roncalli non intese fare dell’anticomunismo un tratto marcante della propria pastorale come stavano facendo i vescovi del triveneto di fronte all’apertura a sinistra, e che avrebbe desiderato non dover intervenire sui fautori della formula Venezia, cfr. Galavotti 2012 pp. 47-48 (Roncalli scrisse sul diario: “Vedo bene che il mio temperamento spirituale non si accorda con quello di qualcun altro dei miei confratelli [...] su questo punto del modo di dire le cose più gravi e difficili, così da non irritare, e da far riflettere”).

<sup>228</sup> Cfr. Niero 1988, pp. 129-150; G. Vian 2007; G. Battelli, R. Cona, A. Niero, L. Osbat, G. Vian 2003. Bertoli (1997 p. 134) sintetizza così: “Nei rapporti con la DC il patriarca sostenne un chiaro collateralismo fra AC e DC. Si servì dei Comitati Civici per condizionare la linea del partito, ma la cosa non risultò sempre facile vista la relativa autonomia acquisita dal partito sotto la guida a Venezia di Roncalli”.

<sup>229</sup> Intervista a Sergio Sambin in *Appendice* p.

Come continua anche mons. Sambin nella sua testimonianza, l'atteggiamento di Luciani fu invece molto diverso<sup>230</sup>. Pur riconoscendo nella DC il partito dei cattolici<sup>231</sup>, come tutti i vescovi italiani formati nel preconcilio, Luciani sentì la necessità di porsi ufficialmente al di sopra dei partiti, rompendo quindi, almeno dal punto di vista formale, il collateralismo Chiesa-DC.

Enrico Galavotti spiega che “le indagini sinora svolte non chiariscono completamente il livello del coinvolgimento di Luciani, almeno a livello locale, nel dibattito politico, pur essendo in ogni caso evidente una sua ritrosia di fondo a fare di questo l'asse portante del suo ministero<sup>232</sup>”. Marco Roncalli, evidenziando anche la novità nel panorama triveneto dell'episcopato lucianeo, per quanto riguarda il rapporto con la politica, giunge alla conclusione che Luciani avesse la consapevolezza che dopo il Vaticano II essere vescovi significava non comprometersi con la politica,

trasformare la Chiesa-castello in una Chiesa-missione, dentro un Veneto in cui la tentazione del fare politica e del pretendere la vecchia “leadership” culturale non ha perduto tutta la sua suggestione fra i preti [...] Detto questo, tra i vescovi che stanno alla larga dal potere politico non si faticerebbe a mettere ai primi posti proprio Luciani<sup>233</sup>”.

La risposta all'indirizzo di saluto del sindaco il giorno dell'ingresso di Luciani in San Marco offre in questo senso, in un brevissimo passaggio, un'idea chiara della posizione di Luciani:

---

<sup>230</sup> Cfr. anche Kummer 2009<sup>2</sup>, p. 527. Lo evidenziò anche Germano Pattaro: “Il card. Albino Luciani non ha praticato rapporti privilegiati con le istituzioni civili” (cfr. Minuta di discorso in occasione dell'elezione a papa di Luciani, archivio personale Pattaro, Cecchetto-Barausse 2011 doc. 97 p. 273). Secondo Cortese (*Appendice*, pp. 97-99): “Le giunte le liste, le allenaze politiche... mai visto. Mai intromesso. [...] Non ha mai raccomandato nessuno, in vista delle elezioni politiche o nelle liste del comune, non ha mai raccomandato un candidato. Proprio totalmente estraneo a queste cose, che invece succedevano. Non solo nei periodi precedenti, ma anche in quel periodo [...] a vicenza le liste della DC si facevano nell'ufficio del vescovo. [...] ma lui proprio.. non voleva neanche saperne.”

<sup>231</sup> Anche «La Voce di S. Marco» nei primi anni settanta mantenne una posizione di fedeltà alla concezione del partito cattolico (e anche del voto unitario dei cattolici), e per questo scontentò qualche lettore, pur non risparmiando critiche alla DC per le inadeguatezze della sua gestione, l'affarismo, la crisi ideologica (Vian 2007 p. 116). Tuttavia, «Gente Veneta», voluta da Luciani, “non considerava la DC come il proprio partito, a differenza delle altre diocesi” (cfr. Rivi in *Appendice* p. 212). Inoltre sulle vicende politiche italiane il gruppo redazionale del settimanale diocesano a partire dal 1970 mantenne immutato il giudizio di massima (favore verso centro-sinistra, chiusura verso PCI, apprezzamento dell'opera di Moro, biasimo crescente per l'involuzione conservatrice imposta alla DC dai dorotei), ma fin dalle amministrative del 7-8 giugno assunse una linea meno direttamente impegnata rispetto alle scadenze elettorali svoltesi nei decenni precedenti” e, senza nascondere la posizione ufficiale della Chiesa cattolica italiana a favore della DC, lasciò spazio ai lettori (cfr. Vian 2007 pp. 97-98).

<sup>232</sup> In Vian 2010 p. 187. Lo storico evidenzia più avanti (pp. 217-218) che “il patriarca di Venezia aveva capito che era meglio guardarsi da un eccessivo protagonismo politico da parte dei vescovi”.

<sup>233</sup> Cfr. Roberto Russo, *Papa Luciani 'politico'. Ne parliamo con il biografo, Marco Roncalli*, «Polisblog. Il magazine di politica di BLOGo», 26 agosto 2012, <http://www.polisblog.it/post/18959/papa-luciani-politico-ne-parliamo-con-il-biografo-marco-roncalli> La distanza dalla politica spicciola è confermata anche da un fine osservatore della realtà veneziana come Leopoldo Pietragnoli (*I patriarchi veneziani del Novecento*, articolo conservato in ALP): “Intanto, anche grazie al proprio comportamento personale, ha svincolato la Chiesa veneziana da ogni compromesso con le forze politiche, comprese quelle ideologicamente vicine, additando piuttosto il terreno del personale impegno quotidiano, nell'attenzione privilegiata ai più piccoli.”

La mia disposizione d'animo è questa: prego Dio che mi faccia molto amare la città, i suoi problemi religiosi; che mi aiuti a mettere a disposizione di tutti quel poco che ho e che sono, concorrendo con Lei, signor Sindaco, con tutte le altre Autorità, con i sacerdoti e i cittadini miei fratelli al bene comune in un clima di reciproca, deferente intesa, entro i limiti della mia competenza e sempre rispettoso dei compiti altrui<sup>234</sup>.

Il patriarca Luciani non presenziò mai alle riunioni, alle conferenze, agli eventi organizzati dalla DC locale. Mi pare inoltre particolarmente significativo che il 10 marzo 1972, in occasione della campagna elettorale, attraverso il Vicario Generale mons. Bosa<sup>235</sup> egli negasse l'utilizzo delle sale di parrocchie, patronati, istituti religiosi ecc...a tutti i partiti politici, di qualsiasi colore:

Nella occasione delle prossime consultazioni elettorali da più parti giungono richieste di usare delle sale parrocchiali o di Istituti religiosi per riunioni di carattere politico o sindacale. Si ritiene opportuno, per un criterio d'equanimità, di non concedere a nessun partito, a nessuna organizzazione sindacale, o a movimenti parapolitici, senza distinzione di colore, l'uso delle nostre sale. [...]<sup>236</sup>

Il provvedimento pare rivolto più alla DC che agli altri partiti, che già probabilmente non utilizzavano i locali parrocchiali per i loro incontri.

Non sappiamo se il divieto sia poi stato ripetuto negli anni successivi: certamente però le riunioni, i comizi, i convegni della DC in tutti gli anni Settanta a Venezia sono avvenuti al di fuori delle strutture ecclesiastiche. Questa è una particolarità del governo di Luciani: nelle diocesi vicine del Veneto bianco le riunioni della DC si sono tenute in sale parrocchiali fino agli anni Ottanta.

Lo stesso anno ci fu un intervento in campo sindacale, ma è da ascrivere all'Ufficio diocesano per la pastorale del mondo del lavoro: l'ufficio prese posizione contro l'unità sindacale fra CGIL, CISL UIL perché nonostante ci fossero aspetti pratici che potevano rivelarsi positivi, si consideravano i tre sindacati forze troppo diverse per tradizione e punti di riferimento culturali e politici (l'unità avrebbe ventilato lo schieramento in una precisa area apolitica<sup>237</sup>).

Nel 1973 Luciani dovette bussare alle porte della politica per una questione pesante che non riguardava la diocesi: sulla questione della vendita da parte dello IOR delle quote azionarie della

---

<sup>234</sup> RDPV gennaio 1970, p. 20.

<sup>235</sup> Monsignor Bosa era stato secondo i testimoni molto vicino alla sinistra democristiana negli anni Cinquanta-Sessanta: cfr. *Appendice*, Cortese p. 95 e Pietragnoli p. 203.

<sup>236</sup> Archivi Contemporanei di Storia Politica, Fondazione Cassamarca, fondo *DC Castello VE*, busta *1972 elezioni*, fascicolo *Campagna elettorale 1972, materiale da portare in sezione*, fondo da riordinare.

<sup>237</sup> RDPV 1972 pp. 112-115.

Banca Cattolica del Veneto il patriarca, dopo aver incontrato Mons. Marcinkus, si recò anche a palazzo Chigi<sup>238</sup>. Lo fece, pare, con grande riluttanza, gravato dalla responsabilità a livello regionale.

Altro esempio di questa consapevolezza di Luciani della fine del collateralismo fra Chiesa e DC è ciò che accadde nel 1974: la giunta democristiana si trovò di fronte alla possibilità, con l'appoggio del PCI, di approvare i piani particolareggiati del piano regolatore per il centro storico, una questione che si trascinava ormai da anni. Di fronte al sindaco democristiano Longo che nel dicembre 1974 gli chiedeva udienza, quasi volendo un suo *placet*, il patriarca rispose che gli avrebbe dato udienza, ma che, trattandosi di un tema strettamente politico, esso interessava esclusivamente la Democrazia Cristiana e i suoi elettori. Facessero quindi le loro scelte in autonomia, secondo gli interessi della città<sup>239</sup>.

Era un voto amministrativo, non era un'allenza politica, però era un voto che concludeva tutto un percorso... quindi aveva un senso forte, forse anticipatore di ulteriori cose... si sperava. Ma Luciani non ci mise neanche il becco, neanche una parola. Quindi avvenivano cose ardite, soprattutto agli occhi di una personalità conservatrice come lui. Ma assolutamente, nella politica dei politici... niente. Non entrò<sup>240</sup>.”

Ciò che traspare dai documenti che abbiamo e dalle testimonianze orali è il massimo rispetto da parte del patriarca della netta separazione fra l'autorità civile e quella ecclesiastica. Fu vicino dal punto di vista personale ai politici democristiani<sup>241</sup>, ma non entrò mai nel merito delle loro decisioni politico-amministrative.

Inoltre, egli non si dimostrò mai ostile nei confronti delle Amministrazioni cittadine di sinistra che amministrarono Venezia dopo il 1975, con i cui *leader* ebbe anche rapporti personali. Tuttavia non gradiva comparire in pubblico con essi perché temeva che questo potesse “provocare confusione nella gente” e alla richiesta del segretario del partito comunista di rafforzare i rapporti tra la curia e il PCI locale nominando un sacerdote che curasse tale collegamento rispose bruscamente, negando la possibilità di tale nomina<sup>242</sup>.

---

<sup>238</sup> Roncalli 2012 “. 343-346; secondo Andreotti i commessi non riconobbero il patriarca di Venezia, che si era presentato vestito come un semplice prete (Falasca 2003 p. 11).

<sup>239</sup> Valentini-Bacchiani 1978, pp. 32-33. Sulla questione cfr. anche *Appendice*, Rivi pp. 206-207.

<sup>240</sup> Cortese in *Appendice* pp. 97-99.

<sup>241</sup> Come dimostra l'intervista a Cortese (*Appendice*) e il fatto che egli presiedette la concelebrazione eucaristica in ricordo di Gagliardi a dieci anni dalla morte, il 2 giugno 1978.

<sup>242</sup> Valentini-Bacchiani 1978 pp. 32-33; Ornella Ripa, *Questo papa piace a tutti*, cit; D'Orazi p. 100; Fusco, *Vi racconto il mio papa Luciani segreto*, cit.



Fa da contraltare a questa apertura di Luciani la sua presa di posizione prima e dopo le elezioni amministrative del 1975, che segnarono una netta avanzata dei comunisti e dei socialisti, sull'inconciliabilità fra marxismo e cristianesimo.

Luciani pare però in questo caso costretto al rituale intervento preelettorale dalle prese di posizione dei vescovi della CEI: non concordo dunque con Vian<sup>243</sup>, secondo il quale l'intervento d'autorità del 1975 fu un risveglio della mentalità di collateralismo.

La presa di posizione di Luciani seguì tre comunicazioni nette della CEI<sup>244</sup>: il patriarca di Venezia fu quindi certamente forzato ad intervenire, se anche non direttamente dall'episcopato italiano, per lo meno dalla sua presa di posizione collegiale. Luciani prima delle elezioni, il 6 maggio 1975, riaffermò pubblicamente l'impossibilità per i cattolici di votare i partiti della sinistra<sup>245</sup> e dopo le elezioni il patriarca si dolse dell'avanzata delle sinistre. Va sottolineato che intervenne non presso gli esponenti politici democristiani: rimanendo rigorosamente nel suo ambito, se la prese con il clero veneziano, al quale inviò una lettera riservata piuttosto dura, rimproverando aspramente la "disobbedienza clericale", che aveva contribuito in maniera determinante all'avanzata delle sinistre.

Cari confratelli sacerdoti, mosso da sincero amore e per non venir meno al mio dovere di pastore, devo esprimere dispiacere e deplorazione per quelli tra voi, che – anche parroci e superiori di comunità religiose – pubblicamente hanno dichiarato lecito (o addirittura doveroso) per i cattolici il voto alle sinistre, indicando esplicitamente Pci, Psi e Pdup nelle recenti elezioni. L'episcopato italiano si era espresso chiaramente in senso contrario [...] Vedendo dei sacerdoti opporvisi pubblicamente, hanno ricevuto alcuni costernato stupore, altri scandalo, altri esultanza per l'inaspettato aiuto apportato dalla disobbedienza clericale all'attacco, che già stavano effettuando. Uno di questi sacerdoti, da me fraternamente ammonito, ribatteva che l'episcopato italiano con i citati documenti si era mostrato pre e anticonciliare. [...] Non possiamo tuttavia nasconderci che un grave pericolo oggi incombe sulla libertà del nostro paese. Che il Signore ci aiuti tutti.<sup>246</sup>

---

<sup>243</sup> 2012 a p. 189.

<sup>244</sup> *La libertà nella vita sociale: Nota del Consiglio permanente*, 11 aprile 1975, e *Il XXX anniversario della liberazione. Messaggio del Consiglio permanente*, 24 aprile 1975, entrambi in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana, II, 1973-1979*, Bologna 1985, num. 1999-2016 e num. 2058-62; *Comunicato della XII assemblea generale della CEI*, 9 giugno 1975, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana, II, 1973-1979*, num. 2074-90:2089

<sup>245</sup> *In vista delle elezioni amministrative*, 6 maggio 1975, RDPV LX (1975), pp. 172-175, pubblicato poi con un titolo più eloquente: *Un impegno di coscienza (La situazione oggi è molto più grave che nel 1956. Occorre perciò parlar chiaro, anche a costo di critiche. Non è cambiata la verità)*, su «La Voce di San Marco» il 10 maggio 1975 e su «Il Gazzettino» l'8 maggio 1975. Luciani si richiamava a Roncalli, ma evidentemente in un contesto socio-politico ed ecclesiale decisamente diverso.

<sup>246</sup> *Lettera al presbiterio di venezia dopo le elezioni del 15 giugno*, 18 giugno 1975, RDPV LX (1975), pp. 253-254. *Nell'omissis*, Luciani in realtà non smonta l'accusa: motiva la presa di posizione dei vescovi con le difficoltà e la gravità del tempo presente.

Non credo che questo intervento del patriarca debba stupire: dal punto di vista dell'omiletica abbiamo visto come il problema dell'inconciliabilità fra marxismo e cristianesimo sia stato negli anni Settanta<sup>247</sup> al centro di molti interventi di Luciani, non solo preelettorali come in questo caso. La preoccupazione principale di questi interventi sembra di solito dottrinale<sup>248</sup>, e solo in secondo momento politica. Inoltre, in questo frangente la discussione si sposta su un piano ancora diverso: il problema pare non tanto ciò che votano o pensano i fedeli, ma il fatto che non obbediscono all'episcopato, scandalizzando così la fede di molti.

Infine, il patriarca fermo sulla inconciliabilità fra marxismo e cristianesimo è tuttavia anche lo stesso che sostiene le iniziative di dialogo con i comunisti di un uomo come padre Sorge<sup>249</sup>, tacciato sul finire del papato montiniano di "cattocomunismo", e che da Papa segue in televisione i dibattiti del gesuita con politici della sinistra.

Per concludere, vorrei soffermarmi brevemente sul problema dei sindacati, e in particolare delle ACLI<sup>250</sup>.

Nell'omelia di fine anno del 1971<sup>251</sup> Luciani, sulla scia di Paolo VI, evidenziava la funzione importante dei sindacati, ma anche e soprattutto la "tentazione dei sindacati" di approfittare di una posizione di forza per "imporre, segnatamente con lo sciopero<sup>252</sup>, condizioni troppo pesanti per l'insieme dell'economia o del corpo sociale, o per voler rendere efficaci rivendicazioni di ordine strettamente politico (OA 14)".

Le rivendicazioni di tipo politico erano chiare, ed erano ciò che preoccupava anche Luciani, oltre che i vescovi della CEI. Le ACLI veneziane, fondate da Pio Pietragnoli nel 1945 assieme a mons.

---

<sup>247</sup> Anche da prima degli anni Settanta: nel 1962, di fronte all'apertura a sinistra, aveva spiegato che, a chi diceva che "era stata fatta la pace col socialismo" e che "era finita la scomunica", "a questa gente noi sacerdoti, con più pena di prima, dobbiamo dire: il Socialismo è rimasto marxista come prima, è proibito come prima! Anche se c'è speranza che stia avvicinandosi un po' più di prima" (BEVV marzo 1962 pp. 136-138).

<sup>248</sup> Tanto che nel discorso *Ma quale liberazione?*, che i compilatori dell'*Opera Omnia* hanno titolato *Lettera sull'interpretazione politica del Vangelo*, dopo aver confutato l'opinione diffusa fra i cattolici critici che "non si attua il Vangelo se non ci si impegna a cambiare radicalmente le strutture dello Stato, ove occorra, anche con la violenza; si è falsi cattolici, se non si dà mano a coinvolgere tutta la Chiesa in questa azione rivoluzionaria", il patriarca aggiunge: "Miei fratelli! Non ho intenzione di occuparmi di politica, ma non mi stancherò mai di richiamare la vostra attenzione sul vero significato della missione di Gesù" (RDPV 1973 pp. 43-44).

<sup>249</sup> Sorge nel 1978 scrisse un editoriale su «La Civiltà Cattolica» che parlava del passaggio dei cattolici fra le file della DC: chiaramente non la considerava una scelta opportuna, ma non si poneva neppure nella logica dei vescovi e del papa, che ponevano la questione dell'adesione politica come strettamente legata all'adesione religiosa, all'interno di un'ottica di partito cattolico. Si poneva dunque sulla linea del dialogo e della legittimità del pluralismo politico anche fra cattolici.

<sup>250</sup> Sulle ACLI e il loro rapporto con la CEI negli anni Settanta, cfr. Sportelli 1994 pp. 116-117, 272-290; De Marco 1994 pp. 289-309.

<sup>251</sup> RDPV 1972 pp. 33-36.

<sup>252</sup> A Natale del 1975, parlando della giustizia da non confondere con l'uguaglianza, Luciani affermò che al concilio aveva sottoscritto con entusiasmo la frase "sciopero mezzo necessario" in certi casi, però oggi era costretto a constatare con tristezza che spesso era diventato "mezzo divinizzato a cui offrono quotidiano incenso non solo gli operai, ma anche gli studenti, e perfino gli alunni delle scuole elementari". Non trovava giusto, in momenti di grave crisi economica, perdere milioni di lire in scioperi non strettamente necessari (RDPV, LX (1975), pp. 630-633).

D'Este<sup>253</sup>, avevano iniziato a prendere le distanze dalla DC già negli anni Cinquanta; negli anni Sessanta i giovani dirigenti mestrini di Gioventù Aclista (GA) erano stati particolarmente affascinati dalle idee della sinistra democristiana portate avanti da Labor, presidente nazionale delle ACLI dal 1961 al 1969, autore con il Movimento politico dei lavoratori dell'unico tentativo maturato in ambito cattolico di creare un'alternativa politica all'impegno unitario nella DC. Mentre negli anni Sessanta, però, le ACLI veneziane ebbero rapporti tesi con il partito e sereni con il patriarca, negli anni Settanta i giovani di GA, divenuti dirigenti delle ACLI veneziane (con la presidenza Morandina), rafforzarono la tendenza del vertice alla rottura con la gerarchia e alla scelta di classe, socialista, ma soprattutto antidemocratica<sup>254</sup>.

Fin dall'assemblea provinciale del 1971 apparve chiara la distanza fra gli aclisti di base orientati sulla linea tradizionale e la dirigenza, orientata decisamente in senso socialista, tanto che come abbiamo visto Luciani parlando con mons. Pellegrino disse che a Venezia la base era "sana, il vertice no"<sup>255</sup>. Molti insoddisfatti lasciarono le ACLI, iscrivendosi alle Libere Acli o al MOCLI (Movimento Cristiano lavoratori italiani). In quattro anni, dal 1971 al 1974, le ACLI veneziane passarono da 3.800 iscritti a 1676<sup>256</sup>. Nel 1974 le ACLI veneziane non imposero nessun obbligo di voto agli aclisti e non impegnarono le strutture del Movimento sul piano organizzativo per la campagna referendaria. Nel 1975 la presidenza De Marco inaugurò una linea più cauta: non cambiò posizione politica, ma evitò di essere presente in situazioni in cui si sarebbe potuto creare qualche fraintendimento e fu più attenta alle minoranze.

Quali furono i rapporti con Luciani e con il partito? Negli anni Settanta la DC locale ignorò le ACLI e il patriarca ne prese chiaramente le distanze ritirando ufficialmente gli assistenti; sappiamo però che volle che gli assistenti rimanessero vicini alle sezioni acliste, in via informale, e la cosa è confermata dagli aclisti e dagli assistenti stessi<sup>257</sup>. Avrebbe inoltre sempre preferito che i cattolici si iscrivessero alla CISL<sup>258</sup> e alle ACLI, piuttosto che ad altri sindacati<sup>259</sup>.

---

<sup>253</sup> Leopoldo Pietragnoli, *Tra memoria e biografia: Pio Pietragnoli (1906-1970)* in Francesca Cavazzana Romanelli, Maria Leonardi e Stefania Rossi Minutelli (a cura di), *Cose nuove e cose antiche. Scritti per Monsignor Niero e Don Bruno Bertoli*, Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia 2006, pp. 369-402; Id., *Pio Pietragnoli e le origini delle Acli veneziane*. In Anna Meneghel, Leopoldo Pietragnoli. *Le Acli veneziane, una storia*. Venezia/Mestre: Acli Provinciali di Venezia 2012, pp. 23-64.

<sup>254</sup> Meneghel, Anna. *Le Acli veneziane dagli anni del Concilio ad oggi*. In Anna Meneghel, Leopoldo Pietragnoli. *Le Acli veneziane, una storia*. Venezia/Mestre: Acli Provinciali di Venezia 2012, pp. 65-106.

<sup>255</sup> ASCET 1971.

<sup>256</sup> Meneghel 2012 pp. 94-96.

<sup>257</sup> Meneghel 2012; Stecca in *Appendice*.

<sup>258</sup> Sulla CISL mestrina sono interessanti i ricordi di Sergio Barizza (*Appendice* p. 14-15): "A Mestre c'era un movimento sindacale, soprattutto della CISL, non mi piaceva perché mi ricordava... mio padre, che era un operaio dell'ILVA qua a Marghera... La CISL mio papà la chiamava sempre "il sindacato bianco dei paroni". Ai mie amici io dicevo: se avete deciso di fare il sindacato, fatelo davvero, mettendovi dalla parte... fatelo con la CGIL. *Inutile che andè là co sti qua, che po i serca de mediare, de fare no se sa cossa...* come adesso, no?!? E c'erano parecchi nella CISL, però erano molto bravi. Erano nella CISL, ma erano extraparlamentari, questa era la contraddizione della gente che vien fuori dal mondo cattolico: alle volte scavalca la sinistra tradizionale e va a finire da un'altra parte. Tanto è vero

## Secondo Manziega

Lui... quando mi chiese perché mi fossi iscritto alla CGIL, mi disse: “Ma c’è la CISL, che è il sindacato cattolico!” Dopo non è che sia proprio così, ma insomma... Gli risposi: “Ma lei sa cos’è la FILCEA? E’ il settore del sindacato che a Marghera si interessa dei coibenti. Tutti gli operai della mia fabbrica che sono iscritti a un sindacato sono iscritti alla FILCEA. Certamente io non vado a iscrivermi a un altro sindacato per dividermi dagli altri”. E lui tacque e accettò. Però per lui la CGIL erano i comunisti”.

---

che una grossa fetta di quelli che sono poi finiti nel terrorismo era venuta fuori dal mondo cattolico. Non è una cosa da niente”.

<sup>259</sup> Cfr. Manziega in Appendice p. 164.

## 5.V Il referendum sul divorzio

In questo paragrafo le vicende legate al referendum abrogativo della legge sul divorzio<sup>260</sup> saranno usate come esempio della chiusura e del turbamento di Luciani di fronte a ciò che abbiamo chiamato “modernità”, di fronte cioè a quelle scelte che presupponevano l’autonomia del singolo dall’autorità del magistero.

Come abbiamo già visto, negli scritti il vescovo Luciani si mostra consapevole che i tempi della *societas christiana* di pacelliana memoria erano finiti; dal punto di vista pratico, però, appoggia e contribuisce a guidare la CEI nella campagna referendaria del ’74 usando toni da guerra di civiltà. Sulla carta il patriarca giustifica e capisce i giovani che protestano, che prendono strade non tradizionali, e vedremo come auspichi che, fatta salva la posizione di preminenza del matrimonio, si trovi il modo di dare un qualche riconoscimento anche alle coppie di fatto; si fa perfino comprensivo verso i motivi che possono portare al divorzio. Nella pratica, però, chiude ogni contatto con i suoi fucini che votano contro l’abrogazione della legge sul divorzio. Ciò che vorrei tentare di dimostrare è che ciò che Luciani contestava ai fucini e ai preti che si espressero contro l’abolizione della Fortuna-Baslini non era tanto la posizione divorzista di fronte al referendum, quanto l’espressione pubblica di posizioni non in linea con il magistero.

Luciani aveva espresso in vari scritti una posizione chiaramente contraria al divorzio<sup>261</sup>, però anche una posizione di comprensione delle difficoltà della famiglia, un tentativo di mediare, di trovare soluzioni, di usare “misericordia”. In questi scritti usava parole e toni decisamente non usuali.

Fra gennaio e marzo del ’69, ad esempio, aveva pubblicato sulla rivista diocesana di Vittorio Veneto alcuni “Pensieri sulla famiglia” nei quali prendeva posizione favorevole alla riforma del diritto di famiglia. Riteneva importante che la donna non fosse più esclusa dalla piena partecipazione al governo della famiglia (con una legge che negava alla donna il diritto di scegliere la residenza e che puniva per «abbandono del tetto coniugale» solo la moglie); inoltre, riteneva che la patria potestà avrebbe dovuto essere esercitata da entrambi i genitori e non solo dal padre. Riteneva ingiusta e illegale anche la legge che regolava l’adulterio, sfavorevole alla donna.

---

<sup>260</sup> Per una ricostruzione si vedano Luigi Sandri, *1974: quel benedetto referendum sul divorzio*. «Confronti» maggio 2014; De Marco 1994 pp. 223-257; Giambattista Sciré, *Buona (Legge) Fortuna*. «Adista Notizie» 17 maggio 2014, p. 2; Id. *Il divorzio in Italia. Partiti, Chiesa, società civile dalla legge al referendum (1965-1974)*. Milano: Bruno Mondadori 2007.

<sup>261</sup> I primi scritti in questo senso sono addirittura del 1945 per «L’Amico del Popolo», settimanale della diocesi di Belluno-Feltre; curiosamente, anche l’espedito retorico scelto è sempre lo stesso. Nel 1945 Luciani aveva infatti immaginato uno scambio epistolare fra una signora contraria al divorzio e un politico che, per ricostruire la patria, voleva svecchiare la famiglia e inserire il divorzio in Italia («L’Amico del Popolo», 9 e 16 giugno 1945); a Vittorio Veneto il vescovo immaginò di scrivere a Penelope, sposa fedele, parlando dello stesso tema.

Chiedeva poi che si cercasse una qualche soluzione, diversa dal divorzio, ai problemi della famiglia, e che si tutelassero in qualche modo anche le coppie di fatto, in particolare a beneficio dei figli:

Ho accennato sopra a lacune della progettata riforma. Una mi sembra importante. E infatti: ci sono, innegabili, le situazioni patologiche della famiglia, i casi dolorosi. A rimedio, alcuni propongono il divorzio, che, viceversa, aggraverebbe i mali. Ma qualche rimedio fuori del divorzio, non si può proprio trovare? Tutelata una volta la famiglia legittima e fatto ad essa un posto d'onore, non sarà possibile riconoscere – con tutte le tutele del caso – qualche «effetto civile» alle «unioni di fatto»? Non si potrà, per esempio, migliorare con la legge la situazione dei figli nati fuori del matrimonio? O regolare alcuni interessi patrimoniali? Sono unioni illegittime – si obietta – è un rischio legalizzarle, sia pure parzialmente: rischio per il torto che si farebbe alle famiglie legittime e per un certo incoraggiamento che si darebbe a nuove «unioni di fatto». Ma se, insieme, questa parziale legalizzazione impedisse la legge molto peggiore sul divorzio e rimediassero ad altri innegabili e gravi disagi? Non sono io solo a pensarlo. E non sono solo a pensare che su questo terreno i «cattolici» e altre forze politiche potrebbero trovare un accordo, evitando gli scogli insidiosi del divorzio<sup>262</sup>.

Sul finire degli anni Sessanta, dunque, Luciani non era affatto un vescovo che mostrava di volersi battere a tutti i costi per il referendum contro il divorzio, o sordo alle difficoltà della famiglia moderna.

Come abbiamo visto, però, i vescovi della CET, di cui Luciani si trovò d'un tratto Presidente, si erano mossi fin dalla fine degli anni Sessanta per sostenere il movimento cattolico antidivorzista: durante la riunione del 14-15 maggio 1970, i vescovi della CET sembrarono infatti non avere già più alcun dubbio sulla necessità di indire il referendum abrogativo. Abbiamo ricostruito le vicende che portarono al referendum, come anche alla Notificazione dei vescovi della CEI, nel capitolo III. Qui ricordo solo che l'assemblea della CEI si era espressa a favore del referendum nel 1971, e nell'autunno 1973 il Comitato Permanente, compreso Luciani<sup>263</sup>, senza aver risentito sull'argomento l'assemblea CEI, spinse decisamente Paolo VI verso la consultazione referendaria.

---

<sup>262</sup> *Pensieri sulla famiglia*, O.O. vol IV, pp. 325-327.

<sup>263</sup> Cfr. E. Galavotti in Vian 2010b pp. 209-211. Resterebbe da spiegare la discrepanza fra le fonti orali e le fonti scritte riguardo all'atteggiamento di Luciani nei confronti del referendum: le fonti orali infatti sono concordi nel descrivere Luciani sfavorevole al referendum (ad es. in Tornielli-Zangrando 2003 p. 86), convinto che sarebbe stata un'esperienza fallimentare e insoddisfatto del pronunciamento dei vescovi, scritto e approvato in fretta senza la necessaria unanimità e tranquillità; Galavotti, in base ai documenti della CEI, indica invece Luciani fra i più convinti sostenitori della necessità del referendum. Forse, senza immaginare uno sdoppiamento di Luciani fra sfera istituzionale e sfera privata (sdoppiamento che tuttavia non sarebbe incomprensibile), si può ipotizzare che, dopo un primo approccio favorevole al referendum, o per lo meno schierato in maniera convinta sulle posizioni della presidenza CEI, Luciani si sia ricreduto, di fronte alla linea fanfaniana e alla piega divisiva presa dal dibattito referendario in seno alla società italiana, alla Dc, al mondo ecclesiale

Il referendum era previsto per il 12 maggio 1974. I vescovi della CEI emanarono una notificazione il 21 febbraio<sup>264</sup> e chiesero a tutte le conferenze episcopali regionali di allinearsi con essa. Anche i vescovi della CET, dopo una lunga discussione, si espressero il 26 marzo con una breve comunicazione nella quale si allineavano con il pronunciamento dell'episcopato nazionale<sup>265</sup>. In entrambe le note della CEI e della CET, comunque, pur auspicando che la consultazione si svolgesse “in un clima di rispetto, di concordia e di civile confronto<sup>266</sup>”, si diceva chiaramente che un cattolico in quanto cattolico avrebbe dovuto votare l'abrogazione della legge. Il 9 maggio, di fronte a “accenni ingiustificati ed inqualificabili ad un poccibile divario di opinioni tra il Santo Padre e l'Episcopato italiano”, anche Paolo VI aveva aderito alla Notificazione della CEI<sup>267</sup>.

La presa di posizione dei vescovi in una materia che si riteneva sociale e politica e non religiosa sollevò polemiche e dissensi all'interno del mondo cattolico<sup>268</sup>. A Venezia Luciani si ritrovò di fronte una dura e variegata contestazione<sup>269</sup>.

Un foglio a stampa di quattro facciate dal titolo *Di fronte al referendum. Contributo alla informazione, al dialogo, alla discussione* pubblicato “a cura di un gruppo di cattolici di Venezia e Mestre” sostenne che la Notificazione non era un documento infallibile, ma si tratta “di un orientamento dottrinale e di una direttiva pastorale” che non obbligava in coscienza<sup>270</sup>.

Vennero organizzati vari incontri per dibattere sulla Fortuna-Baslini, sia a favore che contrari alla legge. In diocesi arrivarono, come abbiamo visto, personalità del dissenso ecclesiale: don Gerardo

---

<sup>264</sup> *Di fronte al referendum. Notificazione del Consiglio permanente del 21 febbraio 1974, Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana* [...] 2, 341-342. (RDPV 1974 pp. 106-107).

<sup>265</sup> Cfr. ASCET, busta 1974 (1); RDPV 1974 p. 121.

<sup>266</sup> *Una scelta meditata. Documento dei vescovi triveneti sulla notificazione della Cei per il referendum*, «Avvenire», 27 marzo 1974, p. 7.

<sup>267</sup> RDPV 1974 pp. 225-229.

<sup>268</sup> Lo riconosce lo stesso Consiglio permanente, RDPV 1974 pp. 230-231.

<sup>269</sup> Le prime avvisaglie si erano già verificate nel 1971, quando la curia, di fronte alle proteste degli antidivorzisti, aveva dovuto precisare che il patriarca era allineato con l'intero episcopato italiano e aveva raccomandato che “i laici impegnati nella campagna filodivorzista[...] perfino sacerdoti [...] nutrano alti sensi responsabili senza provocare azioni di disturbo o favorire con espressioni imprudenti divisioni e confusioni in questo campo e momento tanto delicato” (RDPV 1971 p. 177). «La Voce di San Marco», che adottò una linea di crescente impegno abrogazionista ma caratterizzato da un approccio moderato, attento alle coppie di fatto e a evitare giudizi e moralismi, registra il serrato dibattito che animò sulla questione il mondo cattolico veneziano (in particolare, dal 1971 al 1974, si veda Vian 2007 pp. 95-113). ASDCV registra la divisione anche all'interno della DC veneziana, sia nelle singole sezioni che fra correnti e gruppi (il Movimento femminile provinciale, ad esempio, si lanciò nella campagna abrogazionista; il gruppo di minoranza del Movimento Giovanile, schierato per il SI' all'abrogazione, accusava il delegato provinciale del MG e la maggioranza, divorzisti, di dialogare di più con le federazioni giovanili socialista e comunista che non con la minoranza).

<sup>270</sup> Il foglietto sosteneva inoltre la notificazione non era stata emanata da tutti i vescovi italiani, ma soltanto dal Consiglio permanente (una trentina di vescovi) e per di più senza un reale ed efficace contatto con il popolo di Dio (“non è credibile il documento quando parla di “quotidiano contatto” dei vescovi con le loro popolazioni: tutti sanno che non è vero”). Le conclusioni erano che la Notificazione aveva “soltanto il valore di un'indicazione che deve essere valutata e criticata dalla comunità e da ogni singolo credente” (Bernardi 2012 pp. 377-378)

Lutte, il 18 febbraio, per un dibattito sul Concordato<sup>271</sup>; il 27 febbraio Ernesto Balducci, invitato a parlare di “Conversione cristiana e liberazione dell’uomo”; l’8 marzo don Giovanni Franzoni, “per conoscere la realtà e le esigenze degli operai di Marghera” e per portare “la testimonianza sua e della sua comunità come esperienza di cristiani impegnati nella fedeltà al vangelo e nella lotta di classe”. I “Gruppi Cristiani della Diocesi di Venezia” distribuirono un “messaggio di Pasqua” alle porte delle Chiese del Lido nel quale si prendeva posizione verso la Notificazione della CEI, che non convinceva né nei contenuti né nei modi<sup>272</sup>.

Uno dei documenti che ebbero un impatto più forte sull’opinione pubblica fu la lettera dei quarantaquattro preti della diocesi che definivano la propria scelta di votare NO come una scelta antifascista<sup>273</sup>, lettera di cui abbiamo già parlato.

L’8 aprile 1974 la curia, dopo “aver ricevuto proteste e lamenti di alcuni fedeli per non essere intervenuta disciplinarmente verso quei sacerdoti che hanno pubblicamente manifestato una posizione diversa dai vescovi sul referendum”, assicurava che il richiamo era stato fatto, esprimeva profondo rammarico per il comportamento di questi sacerdoti e invitava i fedeli ad aderire alla Notificazione dell’episcopato<sup>274</sup>. La settimana successiva minacciò anche delle sospensioni *a divinis*, minaccia che si risolse nell’accettazione del rimprovero in seguito a colloqui personali fra il cancelliere e i sacerdoti in questione.

Che proprio dei sacerdoti avessero preso pubblica posizione contraria al Magistero, seguiti anche da religiosi e religiose, Luciani non poteva proprio comprenderlo nè tollerarlo:

I vescovi italiani hanno fatto una Notificazione sul referendum. Parlare, era per essi un dovere [...] E’ doloroso: ci sono stati dei preti che in pubblico hanno manifestato il dissenso, firmando proteste, partecipando a dibattiti e favore del divorzio, affermando che non si deve badare a quello che dicono i vescovi. [...] Si dice: ‘I vescovi non sono infallibili!’. Giusto, ma toccherà proprio ai preti, toccherà alla suore andarlo a gridare ai quattro venti? Avessero sbagliato i vescovi – il che è tutt’altro che dimostrato – la pietà verso la Chiesa, l’umiltà cristiana, la prudenza, che evita ogni divisione, non consiglieranno almeno l’*obsequiosum silentium*? E chi

---

<sup>271</sup> Il volantino di propaganda è firmato da “I gruppi cristiani: comunità studentesca di S. Trovaso – gruppo evangelico (fgei) di Venezia – Mov. 7 novembre di Venezia e Mestre – gruppi cristiani di lettura biblica – gruppi cristiani di Carpenedo – gruppo ecumenico giovanile – gruppi cristiani di Mestre”. Cfr. Bernardi 2012 p. 378.

<sup>272</sup> Gli estensori del volantino sostengono che a loro parere la legge va salvata per opportunità sociale e politica, non religiosa; la legge non porta a immoralità, pornografia e droga, che dipendono invece da gravi ragioni presenti nella società; il divorzio riconosce semplicemente che una famiglia è stata distrutta, da tutte quelle condizioni nelle quali le famiglie sono costrette a vivere (disoccupazioni, ritmi massacranti di lavoro, emigrazione, sfruttamento della donna...), non dal divorzio stesso. La conclusione è interessante: “di conseguenza a noi pare che chi ha voluto il referendum non lo ha fatto per difendere la famiglia, ma per bloccare l’avanzata del movimento dei lavoratori, per bloccare la costruzione di una società meno ingiusta, per imporre al paese uno stato sempre più autoritario”. Bernardi 2012 p. 379.

<sup>273</sup> Dall’archivio privato di don Gianni Manziega, che ringrazio.

<sup>274</sup> RDPV, LIX (1974), p. 180.



garantisce che l'infallibilità sia dalla parte dei vari religiosi divorzisti, fatti venire dal di fuori? Alcune suore sono andate a sentire Franzoni. Niente di male in sé, ma potrebbe essere interpretato come adesione, potrebbe diventare collaborazione indiretta o cattivo esempio, essendo impegnate in maniera speciale all'obbedienza verso il Papa ed i vescovi<sup>275</sup>.

Il secondo documento fu invece un fascicoletto scritto dai giovani della FUCI veneziana; in esso vi si ritrovavano una serie di riflessioni teologiche sul matrimonio, ma anche socio-politiche sul referendum e sul contesto socio-politico nel quale si svolgeva<sup>276</sup>. I giovani non prendevano posizione a favore del divorzio, ma solo a favore della laicità dello stato in queste questioni. Il linguaggio utilizzato, soprattutto nella prima parte di analisi storico-sociale della realtà italiana, si presenta fortemente politicizzato e antigerarchico; va però evidenziato che nei contenuti esso assomiglia in alcuni punti alla bozza di Notificazione che Bartoletti aveva sottoposto, assieme ad alcuni gesuiti de «La Civiltà Cattolica», ai vescovi della CEI, e che i vescovi avevano bocciato<sup>277</sup>. Concludeva auspicando un “obbediente dialogo” con la gerarchia, espressione che come ha fatto notare Erika Lorenzon “doveva mostrare una tensione ossimorica insostenibile per le autorità ecclesiastiche non soltanto locali<sup>278</sup>”. Decisero di inviare il loro libretto ai vescovi del Triveneto e certamente alle più importanti sedi vescovili italiane, se non a tutte, e lo portarono anche in patriarcato, il 18 aprile 1974, per presentarlo a Luciani.

La posizione del patriarca di Venezia fu molto dura: il giorno successivo, 19 aprile 1974<sup>279</sup>, chiuse la Comunità Studentesca di S. Trovaso e ritirò l'assistente ecclesiastico alla FUCI. Due giorni dopo scrisse una lettera ai parroci nella quale parlava della confusione che le due prese di posizione avevano causato nel popolo di Dio:

la presa di posizione a favore del divorzio ‘italiano’ da parte di alcuni nostri sacerdoti e quella clamorosa della FUCI veneziana hanno in parte rivelato ed in parte ingenerato nei fedeli una forte confusione riguardo specialmente al magistero dei vescovi. Non è solo un fenomeno veneziano, se vedo le dichiarazioni recentissime dei Card. Poletti, del Vice Segretario della CEI Bonicelli e il documento ultimo – qui allegato – del Card. Pellegrino.

---

<sup>275</sup> RDPV, LIX (1974), pp. 183-187. *Discorso alla festa dell'annunciazione per il giubileo delle religiose.*

<sup>276</sup> Il testo risente probabilmente della mano di Alberto Gallas e don Barbato (Cfr. Brotto in *Appendice*), ma fu poi rielaborato collettivamente (cfr. Cortella in *Appendice*). La paternità di Gallas è stata confermata pubblicamente dal prof. F. Ferrario, in base ad un'affermazione di Gallas stesso, durante il seminario *Settant'anni dopo. Attualità di Dietrich Bonhoeffer* del 6 maggio 2015 presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

<sup>277</sup> Faggioli 2001 p. 262.

<sup>278</sup> Lorenzon 2014 p. 139.

<sup>279</sup> Cfr. ASCET busta 1974 (2).

Poiché la stampa aveva criticato la *Notificazione* dei vescovi, ma aveva anche evitato di pubblicarla integralmente, Luciani prescrisse che domenica 28 aprile la *Notificazione* venisse letta senza alcun commento in tutte le chiese.

Pastore, ho il dovere di fare arrivare possibilmente a tutti i fedeli il pensiero genuino dei pastori italiani, i quali, in materia, sono tutti unanimi, nonostante si sia tentato di far credere il contrario. E unanimi nell'annunciare spero siano i parroci. Avessi il dolore di constatare che alcuni di essi ' fanno le veci del vescovo' (LG 42/74) a rovescio, mi resterebbe almeno il conforto di non aver mancato per debolezza io stesso davanti al Signore e davanti al mio popolo<sup>280</sup>.

A seguito di questa lettera Luciani pubblicava sulla rivista diocesana la Nota pastorale del card. Pellegrino sul referendum, di un mese prima. Il confronto fra gli interventi di Luciani e dei vescovi<sup>281</sup>, e la Nota dell'arcivescovo di Torino è illuminante. Pellegrino usava infatti toni molto diversi, non distinguendo in maniera manichea fra divorzisti cattivi e antidivorzisti buoni. La lettera di Pellegrino problematizza, analizza, propone, non giudica in base al criterio dell'obbedienza. Come gli interventi dei confratelli, sosteneva che era dovere dei vescovi pronunciarsi, per formare le coscienze. Ma molto diversamente dagli altri Pellegrino affermava che nella diocesi era anche presente chi,

pur riconoscendo la dottrina dell'indissolubilità e operando attivamente a servizio e sostegno di questo fondamentale valore, non sente di collocarsi tra coloro che vogliono l'abrogazione della legge in questione e questo per motivi di libertà di coscienza, di pace sociale e di valutazioni politiche contingenti”.

Chiedeva quindi ai cattolici di approcciarsi al problema in modo serio, senza faciloneria, senza lasciarsi influenzare da slogan e correnti o fattori emotivi, e di confrontarsi in modo serio anche col documento della CEI. Sottolineava che avrebbe dovuto essere un confronto civile e che i risultati non si sarebbero dovuti interpretare come 'conta dei cattolici' dal momento che si trattava di valori condivisi anche da coloro che avevano diverso orientamento. Le differenze di visione all'interno dei fedeli non derivavano infatti secondo Pellegrino dal rifiuto dell'indissolubilità, ma da motivi di

---

<sup>280</sup> RDPV, LIX (1974), p. 177. *Lettera ai parroci per il referendum, 21 aprile 1974.*

<sup>281</sup> E, se vogliamo, anche il confronto con alcuni interventi del Papa, però successivi al referendum (es. RDPV 1974 p. 214, *Udienza del 15 maggio 1974 agli sposi novelli*; RDPV 1974 pp. 221-223, RDPV, LIX (1974), pp. 221-223. Paterno appello di Paolo VI ad essere uniti nella Chiesa. Omelia durante la celebrazione presieduta sabato 8 giugno 1974 nella Cappella Sistina a conclusione dell'Assemblea generale della CEI).

ordine storico, e non si doveva quindi permettere a queste differenze non sostanziali di dividere o lacerare la comunità cristiana, che doveva rimanere unita. Chiedeva infine che i sacerdoti facessero conoscere il documento della CEI e che le istituzioni di chiesa non prendessero nessuna responsabilità diretta nella gestione del referendum.

Particolare attenzione sia riservata alle coppie in crisi, ai ‘separati’ ed ai divorziati [...] come cittadini italiani, prendiamo parte a tutte le iniziative che contribuiscono ad una più corretta politica familiare nel settore della casa, della scuola, della salute, nella fabbrica, ecc., chiedendo anche, con fermezza e urgenza, che la riforma del diritto di famiglia venga celermente condotta in porto<sup>282</sup>’.

La rivista diocesana riporta anche le successive precisazioni del card. Pellegrino<sup>283</sup>, dopo che il suo discorso era stato distorto e interpretato in modo arbitrario dalla stampa; tuttavia, anche le precisazioni, pur ribadendo i concetti in modo più netto, rimanevano decisamente di un altro spessore e tono rispetto alle prese di posizione di Luciani e dei confratelli.

Ci furono poi tentativi di contatti fra patriarca e fucini, incomprensioni, accuse reciproche ricostruite dalla Comunità Studentesca in un fascicolo intitolato *Non possiamo tacere* e inviato ai parroci veneziani e certamente anche a Bortignon, che lo ha archiviato nei faldoni dell’ASCET<sup>284</sup>; da questa documentazione si evince come i punti di attrito fra patriarca/curia e giovani fossero molti, e non solo legati al referendum (una delle cose che avevano maggiormente irritato il patriarca, ad esempio, erano le conferenze di Franzoni e Lutte, che si erano tenute nonostante il patriarca avesse caldamente invitato alla cancellazione).

Domenica 5 maggio un *Documento sottoscritto da oltre 1000 cattolici veneziani* denunciava come “assai gravi” i contenuti dei provvedimenti della curia e del patriarca, perché contrari al fondamentale diritto di formarsi un’opinione e di manifestarla<sup>285</sup>”. I parroci fedeli a Luciani ebbero

---

<sup>282</sup> RDPV, LIX (1974), pp. 189-191. La nota pastorale del card. Pellegrino sul referendum era stata presa da «Avvenire» del 13 marzo 1974, p. 2.

<sup>283</sup> RDPV, LIX (1974), pp. 192-193. *Quello che ho detto e quello che non ho detto. Precisazioni del Card. Pellegrino*, 18 aprile 1974.

<sup>284</sup> Il fascicolo è composto da vari documenti: la lettera dei giovani nel quale si lamenta la delazione, la paura del nuovo e l’autoritarismo della Chiesa a fronte invece della necessità sempre più forte di dialogo, la cronistoria per la lettura della documentazione, la dichiarazione letta all’ultima omelia dal parroco don Bagagiolo il 2 giugno 1974, una lettera con la richiesta di spiegazioni al patriarca firmata da alcuni giovani fucini ed ex-fucini (Cambruzzi, Menegazzo, Damiani, Cecchetto), la risposta del patriarca, la lettera dei giovani ai membri del Consiglio Pastorale diocesano e del Consiglio Presbiterale diocesano (che tuttavia non discussero mai la questione), le prese di posizione della curia patriarcale, un articolo del settimanale diocesano di Treviso che riassumeva i contenuti della conferenza di don Lutte, la ricostruzione della vicenda da parte della curia.

<sup>285</sup> Bernardi 2012 p. 383.

difficoltà a contenere le proteste dei propri fedeli<sup>286</sup>. Un gruppo di genitori scrisse al patriarca invitandolo a retrocedere dalle proprie decisioni<sup>287</sup>.

Il 12 maggio, dopo giorni in cui Luciani celebrava la messa “Pro populo<sup>288</sup>”, votò l’88% della popolazione e vinse con una percentuale netta - e per molti vescovi inaspettata - il No all’abrogazione con il 59,3%. Tanto che il Card. Poletti commentò: “Credevo che piovesse ma non che diluviasse<sup>289</sup>”. Al centro-nord vinsero i divorzisti, a parte il Trentino ed il Veneto; al sud vinsero invece gli antidivorzisti, tranne che in Sicilia. In Veneto vinse chi voleva l’abolizione della legge, rinfocolando così gli stereotipi sul Veneto bianco, anzi bianchissimo: il risultato però anche in Veneto fu risicatissimo (50,7% per l’abolizione contro il 49,3% a favore della legge). A Vicenza, nella Vicenza di Mariano Rumor, trionfarono i sì, mentre nella disincantata Venezia vinsero i divorzisti<sup>290</sup>. Dagli appunti sui risultati del voto che i rappresentanti della DC presero ai seggi di Castello, si nota come in quel sestriere di Venezia vinse chi non voleva l’abolizione della legge con il 65,9%<sup>291</sup>, ma ci furono zone, come il comune di Mira, nelle quali la percentuale raggiunse anche il 69,93%.

La chiusura della FUCI provocò, o rese palese, una frattura profonda nella Chiesa veneziana, una frattura che forse in seguito per un lungo periodo non si è più sanata. Di fatto ciò che portò Luciani a una decisione così netta non fu una posizione pro-divorzio dei giovani della FUCI o dei quarantaquattro preti o di gruppi di cattolici del dissenso. Mi sembra che fu chiaramente un conflitto d’autorità.

Che il problema non fosse il divorzio in sé, ma un conflitto di autorità (oltre che un modello di società, cattolica o pluralista), lo aveva capito bene il pastore valdese Agostino Garufi, che ospitò i giovani della FUCI rimasti senza assistente ecclesiale nella sua chiesa e cercò di convincere Luciani a rivedere la sua posizione di netta chiusura:

Mi rendo conto che essi [i giovani della FUCI, NdA] avevano assunto atteggiamenti dissenzienti nei confronti delle direttive della gerarchia cattolica; ma, per quello che ho potuto capire, mi è sembrato che questi giovani credenti non avessero, e non abbiano, l’intenzione deliberata di opporsi per puro spirito di ribellione all’autorità ecclesiastica [...] i provvedimenti autoritari e drastici mi sembra che tronchino l’incontro, il dialogo, l’ascolto

---

<sup>286</sup> Si veda Bernardi 2012 p. 384.

<sup>287</sup> Brotto in Appendice p. 56.

<sup>288</sup> Cfr. registro delle messe, sul quale la data 12-5-1974 è sottolineata e messa in evidenza.

<sup>289</sup> Gian Franco Pompei 1994, p. 396.

<sup>290</sup> Cfr. Vittorio Filippi, *Così il divorzio cambiò il Veneto. Quarant’anni dopo il referendum*, «Corriere del Veneto - Vicenza», 14 maggio 2014, p. 1; G. Sciré, *Buona (Legge) Fortuna*, «Adista Notizie» 17 maggio 2014, p. 2; per una ricostruzione di tutta la vicenda referendaria, si veda G. Sciré, *Il divorzio in Italia. Partiti, Chiesa, società civile dalla legge al referendum (1965-1974)*, Milano: Bruno Mondadori 2007.

<sup>291</sup> Cfr. ASDCV, fondo DC Castello VE, busta 1974, fascicolo 12 maggio '74 REFERENDUM.

reciproco [...] Se Lei prende questi provvedimenti energici cogli stessi cattolici che dissentono in nome di una ricerca di autenticità cristiana e di una fedeltà evangelica, quali prospettive di dialogo ecumenico possiamo avere con la gerarchia cattolica noi “fratelli separati”?<sup>292</sup>

Luciani rispose laconicamente che:

La “cosa” di S. Trovaso è complessa e semplice nel medesimo tempo. Altra cosa è che dei cattolici discutano e dissentano pubblicamente coi loro vescovi ed altra cosa che lo possano fare, appellandosi a un decreto patriarcale, che Li ha eretti in ente morale (“Comunità”) o fregiandosi del titolo di “Azione Cattolica” = collaboratori diretti del Vescovo [...] Non è giusto – a mio giudizio – chiamare collaborazione quello che è invece dissenso clamorosamente manifestato<sup>293</sup>.

Che il problema fosse il senso dell’ autorità e della disciplina, lo disse anche mons. Tino Marchi nella sua lettera a Pietragnoli:

4) Circa il referendum sul divorzio e lo scioglimento della comunità di S. Trovaso, ella [Pietragnoli] termina il suo periodo “sulla fede, sull’ideologia non transige”.

Attenzione, la conclusione è più ampia delle premesse, e perciò il sillogismo cade. Capisco l’ intransigenza su un piano di fede, la capisco meno su un piano di disciplina. La comunità di S. Trovaso infatti ha sempre ritenuto che il matrimonio-sacramento sia indissolubile. I responsabili di allora: preti e laici, ne possono essere buoni testimoni. Ritenevano opportuno solo di votare no per l’abrogazione. A scanso di equivoci io sono di quelli che hanno votato sì.

Dopo la sconfitta referendaria la chiesa veneziana non si interrogò sui risultati. Gli unici passi in tal senso furono fatti dal centro sociale di Cannaregio e dai gruppi del dissenso che organizzarono una conferenza tenuta da Raniero La Valle il 18 maggio 1974 sul tema “Ed ora che facciamo per la famiglia e per la Chiesa?”. Il settimanale diocesano, mirando a superare il clima polemico della campagna referendaria, fece scomparire dalle sue pagine il dibattito sul divorzio, evitando così la necessaria riflessione critica sulla situazione emersa dal referendum<sup>294</sup>.

---

<sup>292</sup> Lettera di Garufi a Luciani del 22 aprile 1974, vd. M. Roncalli, *op. cit.*, 2012 p. 398.

<sup>293</sup> Lettera di Luciani ad Agostino Garufi del 24 aprile, *ibidem*, p. 399.

<sup>294</sup> Vian 2007 pp. 113-114.

Lo fece con fatica anche la Chiesa nazionale, che invece che problematizzare individuò le cause della sconfitta nella “crisi di comunione nella fede” e, come abbiamo visto, puntò il dito contro università pontificie, riviste e teologi<sup>295</sup>.

Che fosse mancata un’adeguata riflessione dopo il referendum lo dimostra il fatto che nel febbraio 1976 parte del consiglio permanente della CEI si mosse verso l’opzione referendaria anche di fronte al tema dell’aborto. Bartoletti scrisse nel suo diario il 5 febbraio 1976:

Luciani: DC non intende *combattere!* Meglio perdere dopo aver *combattuto*. Siri: *errore grave astenersi*. Far luce sulla legge. La legge umana non obbliga in *coscienza*<sup>296</sup>.

Così, guardando al referendum sull’aborto, i vescovi della CEI aprirono una nuova complessa pagina del difficile confronto della Chiesa cattolica con la modernità.

---

<sup>295</sup> RDPV 1974 pp. 232-237, comunicato finale dopo l’Assemblea generale dell’8 giugno 1974.

<sup>296</sup> Archivio Bartoletti, XVII.15, citato in Faggioli 2011 alla nota 84.

## V.6 Comunicare con i laici: un giornalista sulla cattedra di S. Marco

Per concludere il capitolo sul laicato, ci si soffermerà sui metodi scelti da Luciani per parlare con i suoi fedeli, considerando l'attenzione e la sensibilità per gli strumenti di comunicazione di massa come uno dei tratti caratterizzanti l'episcopato veneziano (e anche l'attività in CET, come abbiamo visto, di un presidente che avrebbe voluto un'emittente televisiva cattolica regionale). Questa attenzione è uno dei tratti che rivelano la volontà di modernizzazione della chiesa lucianea, che per parlare al mondo cerca di utilizzarne gli strumenti nella maniera il più professionale possibile; la considerazione esula, mi pare, da una valutazione sulla modernità dei risultati realmente ottenuti. Ci attende dunque un approfondimento sulla linea pastorale diocesana indicata da Luciani per quanto riguarda l'utilizzo dei mass-media, sul linguaggio e le scelte retoriche usati dal patriarca in base al destinatario che aveva in mente e infine su alcuni cambiamenti apportati agli strumenti di comunicazione diocesani quali la Rivista diocesana e il settimanale diocesano.

Il Concilio aveva individuato chiaramente l'importanza che i mezzi di comunicazione sociale rivestivano nell'evangelizzazione, incidendo profondamente nella mentalità e nel modo di vivere degli uomini. Li aveva considerati "dono di Dio" e aveva consacrato loro un apposito decreto, l'*Inter Mirifica*, licenziato nel 1964<sup>297</sup> e nel quale ci si riproponeva di tornare sull'argomento con una *Istruzione Pastorale*. La CEI, come abbiamo visto, si era posta il problema di creare un ufficio nazionale per la stampa e uno per lo spettacolo, e guidata da Paolo VI aveva investito energie e denaro nel progetto di *Avvenire*, un quotidiano nazionale cattolico che riuscisse ad influire sull'opinione pubblica come i quotidiani laici<sup>298</sup>. L'Istruzione pastorale *Communio et progressio* arrivò alle diocesi italiane il 23 maggio 1971<sup>299</sup>: vi si lodava la capacità dei mezzi di comunicazione di contribuire al progresso umano, di far comunicare, dialogare e collaborare le persone, scambiarsi conoscenze, farsi dono reciproco di sé, ma allo stesso tempo si metteva in guardia da un uso scorretto dei mezzi di comunicazione, un uso senza preparazione morale o intellettuale, che poteva causare maggiori incomprensioni e maggiori divisioni, il crollo delle norme morali. Sulle espressioni artistiche, i film, la pubblicità, si evidenziava che "l'ispirazione artistica non deve mai trovarsi in conflitto con il superiore impegno morale". Si concludeva con una riflessione sui "nessi vitali fra la dottrina cattolica e l'intima natura della comunicazione sociale", sull'importanza cioè dei mass media per l'efficace apostolato, per la diffusione del Vangelo ma anche per un maggior

---

<sup>297</sup> AAS VI(1964) pp. 145-157.

<sup>298</sup> Sportelli 1994 pp. 14-16.

<sup>299</sup> Pontificia Commissione per le comunicazioni sociali, *Communio et progressio. Istruzione pastorale sugli strumenti di comunicazione sociale*, RDPV LVI(1971), pp. 316-363.

dialogo all'interno della Chiesa, prendendo in considerazione l'iniziativa e l'impegno dei cattolici riguardo ai singoli strumenti quali stampa, cinema, radio e televisione, teatro. I vescovi della CEI, riflettendo poche settimane dopo la pubblicazione sull'*Istruzione pastorale*, avevano manifestato forse una valutazione maggiormente negativa dei mezzi di comunicazione sociali, che favorivano secondo l'assemblea "modelli di vita immorali"<sup>300</sup>; la cosa non stupisce, dal momento che la conferenza episcopale italiana ci ha ormai abituati, nei capitoli precedenti, ad una visione sempre leggermente più pessimistica della realtà sociale rispetto a quella del Papa<sup>301</sup> o di altri attori ecclesiali.

Alle indicazioni che arrivavano da Roma per organizzare la pastorale delle comunicazioni sociali corrisposero sempre le attività e le proposte di Luciani per un'attuazione pratica delle indicazioni in diocesi. Ad esempio, in applicazione all'*Istruzione pastorale Communio et progressio* del 23 maggio 1971, il 1 febbraio 1972 Luciani nominò i membri della Commissione diocesana per le comunicazioni sociali, formata da tre sacerdoti e sei laici (fra i quali Leopoldo Pietragnoli per la stampa e Camillo Bassotto per lo spettacolo), guidata da un presidente come Enzo Luparelli, direttore della sede RAI di Venezia<sup>302</sup>.

Oppure, appena giunsero da Roma le indicazioni circa l'organizzazione dei Circoli di Cultura Cinematografica e la programmazione dei film destinati ai dibattiti, Luciani preparò le disposizioni per la diocesi<sup>303</sup>.

Abbiamo già visto come Luciani fosse particolarmente e forse inusualmente interessato ai mezzi di comunicazione sociale fin dai tempi di Belluno; non a caso, uno dei santi da lui più citati e amati fu San Francesco di Sales, patrono dei giornalisti. Vescovo di Vittorio Veneto, in una "due giorni" di Conversazioni al clero sui problemi catechistici aveva utilizzato più della metà del tempo a disposizione per una riflessione sulla stampa, illustrando come è fatto un giornale, come lo si deve leggere, come lo si deve scrivere, fino ad arrivare a consigli pratici per il bollettino parrocchiale<sup>304</sup>.

---

<sup>300</sup> RDPV LVI(1971) pp. 367-369, *Comunicato conclusivo della VIII assemblea plenaria della CEI*, 19 giugno 1971.

<sup>301</sup> Paolo VI alla Pontificia Commissione per le Comunicazioni Sociali sabato 4 marzo 1972 aveva parlato con accenti positivi della "imprescindibile missione ecclesiale, pastorale e di apostolato" dell'operare nelle comunicazioni sociali (RDPV 1972, pp. 176-179). Tuttavia, anche il Papa l'anno dopo ai partecipanti al convegno nazionale promosso dalla CEI per i responsabili diocesani delle comunicazioni sociali parlò della crisi morale che attraversava il cinema e la stampa, e della necessità che l'informazione non si soffermasse sul sensazionale, sull'aneddotico, sullo scandalistico, ma trasmettesse il messaggio religioso in tutta la sua integrità e purezza (Paolo VI, 18 novembre 1973, RDPV LVIII(1973) pp. 670-673).

<sup>302</sup> RDPV 1972 pp. 106-107. L'inserimento di Luparelli e di don Attilio Costantini, rigido tomista, nell'organismo della diocesi che gestiva la libreria *Studium* potrebbe anch'essa forse essere significativa (cfr. intervista a Goisis in Appendice p. 131); non sono in grado però di approfondire l'ipotesi.

<sup>303</sup> RDPV 1972 p. 693.

<sup>304</sup> O.O. vol. II pp. 138-200, Vittorio Veneto, 26-28 settembre 1960.



Come membro della CEI e presidente della CET aveva avuto tante occasioni per approfondire l'argomento e affinare le proprie linee pastorali a riguardo<sup>305</sup>.

L'*Opera omnia* lucianea è ricca di discorsi per le giornate delle comunicazioni sociali<sup>306</sup>, di riflessioni sull'argomento, di interventi anche in occasione della mostra del cinema di Venezia<sup>307</sup> - che seguiva con interesse - , di esortazioni al clero perché leggesse buona stampa<sup>308</sup>, di discorsi alla radio, di omelie per le "messe dei giornalisti" che Luciani teneva nella piccola cappella del patriarcato in forma intima e privata.

Durante una di queste messe, dopo aver parlato dei diritti e dei doveri dei lettori, si soffermò sui doveri dei giornalisti, "il quarto potere dopo Parlamento, Governo e Magistratura", potere che non dovrebbe avere il culto della notizia e dovrebbe autocensurarsi quando i contenuti possano rivelarsi dannosi per la società<sup>309</sup>.

Se volessimo trarre alcune considerazioni generali sui contenuti della produzione omiletica riguardo ai mezzi di comunicazione sociale, dovremmo dire che l'approccio del patriarca Luciani a questi mezzi è sempre positivo e favorevole, oltre che aggiornato, deciso nel coglierne tutte le possibilità di evangelizzazione<sup>310</sup>; e questa sembra essere una consapevole applicazione del Vaticano II, oltre

---

<sup>305</sup> Durante l'assemblea generale della CEI del 4-7 aprile 1967, non a caso, dopo una relazione di Carlo Colombo sulla cultura teologica di clero e laicato, Luciani aveva fatto parte del gruppo di studio che si occupava dei problemi delle riviste e dell'editoria (Cfr. Zambarbieri in Vian 2010b pp. 336-338).

<sup>306</sup> E, se volessimo considerare anche l'arte e la musica come mezzi di comunicazione sociale, la produzione omiletica e pastorale si allargherebbe ancora di più. E' già stata affrontata da più autori, e in particolare da Posocco 2012, la sensibilità di Luciani verso tutte le forme dell'arte. Mi limito a rimandare solo alle *Norme per i concerti nelle chiese*, firmate da Luciani il 21 settembre 1973, nelle quali con parole significativamente delicate si riflette sulla capacità delle espressioni artistico-musicali di elevare gli animi a Dio e si stabilisce che, di norma, non venga esigito pagamento per i partecipanti ai concerti sacri (RDPV LVIII(1973) pp. 544-545).

<sup>307</sup> Molto conosciuta è la deplorazione per il film *I diavoli* presentato alla Mostra del Cinema del 30 agosto 1971 (RDPV LVI(1971), pp. 449-450), nella quale il patriarca ammette di sentirsi obbligato ad intervenire, seppur contro voglia, temendo che l'intervento possa essere controproducente, di fronte ad un film che si è spinto a eccessi sinora mai visti", avvicinandosi al sacro in maniera sacrilega. "Ne è venuto uno scandalo. La circostanza che lo scandalo parta da Venezia mi obbliga, mio malgrado, a deplorare questa inaspettata offesa alla moralità, alla religione e alla verità storica. Neanche a me piacciono le Cassandre, che vedono peccato dappertutto. Ma, mentre mezzo mondo trepida per i bronzi cavalli di Venezia minacciati dall'aria inquinata, sarà proibito al patriarca dire il suo dolore per quest'altro inquinamento, che insidia le anime redente dal Signore?. Non sono per le «crociate» [...] Sono d'accordo: segni religiosi, che risultino oggi veramente superati e controproducenti vanno lasciati - nei modi e nei tempi debiti - cadere. Ma nel film in questione è operante una vera sfida e un attacco clamorosamente denigratorio e blasfemo contro elementi non secondari della chiesa cattolica [...]".

<sup>308</sup> Perorando la causa del quotidiano cattolico *Avvenire*, che rischiava di non sopravvivere alla crisi editoriale, il patriarca chiese garbatamente se non fosse possibile per ogni parrocchia avere un abbonamento in più e autorizzò anche i sacerdoti a prelevare la somma necessaria dalla cassa della chiesa parrocchiale per abbonare "qualche negozio di barbiere o bar" (14 gennaio 1971, *Lettera ai sacerdoti per il quotidiano cattolico*, RDPV 1971 pp. 43-44).

<sup>309</sup> *Omelia alla Messa dei giornalisti*, 24 gennaio 1973, RDPV LVIII(1973) pp. 143-146.

<sup>310</sup> Ad esempio, il 25 aprile 1970 festa di S. Marco evangelista, nella lettera alla diocesi *Per la IV giornata mondiale degli strumenti della comunicazione sociale* che si sarebbe tenuta il seguente 10 maggio (RDPV 1970 pp. 236-238) Luciani parla di stampa, radio, cinema, televisione, rotocalchi, fumetti, tascabili, dischi, perfino di "cassette giapponesi". Invita a cercare, anche nel messaggio dei mass media che spesso sembra estraneo o contrario al cristianesimo, "il travaglio e la ricerca spirituale" che lo muovono, "le tracce possibili di un'influenza di Cristo". Solo in un secondo momento mette in guardia genitori ed educatori dai pericoli che l'uso esagerato e scorretto dei mass-media può nascondere, mostrando una visione disincantata e consapevole. nel discorso per l'inaugurazione della sede ANSA di Venezia del 1970 (RDPV agosto-settembre 1970, pp. 387-388), fra il rischio denunciato da Marcuse che le

che una riconciliazione pastorale con il mondo moderno, come dimostra un passaggio in cui Luciani fa la parafrasi dell'espressione conciliare forse più conosciuta:

La Chiesa cattolica è oggi – nei suoi personaggi e nei suoi avvenimenti – continuamente intervistata, fotografata, filmata, «televisionata» dall'esterno. E così «parla» anche quando non intende parlare. Sembra dunque necessario che i cattolici si abituino a «parlare» nel senso di trasmettere con la vita vissuta a osservatori e spettatori l'autentico messaggio del Vangelo, ed insieme, le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini del nostro tempo. «Parlar» bene anche preparando dicitori e presentatori, che «sappiano il mestiere» e riescano graditi alla sensibilità ormai raffinata del pubblico nel campo dei mass-media. Non si tratta – s'intende – di adattare la fede ai gusti degli uomini, ma di condurre gli uomini alla fede con i mezzi graditi agli uomini stessi<sup>311</sup>.

A questi accenti positivi corrisponde sempre, ma solo in un secondo momento, anche la messa in guardia dai rischi e pericoli connessi a un utilizzo sbagliato di questi mezzi, e questi appelli allarmistici si fanno più significativi con l'avanzare degli anni Settanta. In particolare, il mezzo di comunicazione sul quale il patriarca si sofferma con più frequenza è la stampa, e l'idea principale che vuole trasmettere, quando non si tratti di riflessioni sullo stile da utilizzare per parlare e scrivere nell'evangelizzazione di adulti o bambini, è che la fede va nutrita e difesa attraverso la buona stampa, se non la si vuole perdere. Un buon esempio di questo tipo di discorsi è la lettera per la giornata della stampa cattolica del 16 novembre 1975. Luciani parte dalla considerazione che in Germania un'indagine scientifica aveva rilevato il fatto che i partecipanti alla Messa erano calati nella stessa proporzione con la quale erano diminuiti i lettori della stampa cattolica, e il patriarca ne arguiva che

La fede va nutrita, altrimenti muore, e uno dei nutrimenti è la stampa consonante col papa, che va letta abitualmente. Specialmente oggi quando l'atra stampa lavora con mezzi potenti, rotta a ogni spregiudicatezza. Manovrata da avversari e da falsi amici, avanza come una macchina scavatrice: con bracci articolati, ruote scavanti e cucchiai a fondo apribile, essa rode, intacca, fa crollare, mira ad asportare pezzo per pezzo in terreno su cui poggia la chiesa.

---

collettività si riducano ad essere uomini ad una dimensione sotto l'influenza strapotente dei mezzi di informazione, e la possibilità che i mezzi d'informazione hanno di liberare gli uomini dai condizionamenti dell'ambiente troppo ristretto, Luciani propende chiaramente per la seconda visione. In questo discorso si sentono gli echi di parole che poi ripeterà nell'incontro da Papa coi giornalisti (ad es. la convinzione che S. Paolo oggi farebbe il giornalista e, ancora di più, il direttore della Reuter).

<sup>311</sup> 10 maggio 1970, *Per la IV giornata mondiale degli strumenti della comunicazione sociale* (RDPV 1970 pp. 236-238). Il 20 maggio 1972, alla partenza del Giro d'Italia da Venezia, disse che "Nulla di ciò che è umano è estraneo alla Chiesa. Ora, se tutto lo sport è umano, per noi italiani il Giro d'Italia è umanissimo", e continuò mostrandosi aggiornato in fatto di campioni vecchi e nuovi del Giro (RDPV 1972 pp. 389).

Alle macchine della distruzione andavano opposte quelle della costruzione, che si chiamavano *Avvenire* e, nuovo settimanale diocesano, *Gente Veneta*<sup>312</sup>.

L'attenzione del patriarca di Venezia per il mondo della carta stampata fu tale che pare adeguato parlare, oltre e più che di “un teologo sulla cattedra di San Marco<sup>313</sup>”, di un “giornalista sulla cattedra di San Marco”. L'operazione di cui abbiamo già parlato delle *Lettere ai grandi del passato*, scritte fra il 1971 e il 1974 per il *Messaggero di Sant'Antonio*, nelle quali Luciani sembra un consumato pubblicista, rende già da sola e in modo plastico l'idea<sup>314</sup>.

Quanto già detto in precedenza, nell'introduzione e nel terzo capitolo, sullo stile di linguaggio e le scelte retoriche di Luciani, va approfondito in quest'ottica di utilizzo della parola, scritta o orale, per arrivare ai fedeli.

Innanzitutto, il linguaggio di Luciani si fece semplice perché il fedele che Luciani immaginava di avere di fronte era il fedele “generico”, semplice, non dotto, che si sarebbe avvicinato alla carta stampata solo se la cosa non fosse stata troppo impegnativa, e che avrebbe seguito e introiettato l'omelia solo se pronunciata con parole quotidiane e immaginifiche. Che poi fosse quello il fedele che a Venezia leggeva *Il Gazzettino*, o *Il Messaggero di Sant'Antonio* o il settimanale diocesano, o lo ascoltava in San Marco... questo è un altro problema. L'idea di fedele che Luciani aveva era forse un retaggio delle esperienze pastorali precedenti, non sempre adatto alla realtà veneziana colta e raffinata che infatti contestò il linguaggio usato da Luciani. Il fedele che il patriarca aveva in mente non era insomma evidentemente il “cristiano critico”, lo studente universitario, il professionista, il sacerdote colto: anche quando si rivolge a queste tipologie di persone, l'attenzione stilistica è rivolta ad un'altra tipologia di fedele. Lo esprime bene, forse nel modo anche troppo enfatico che gli era proprio, don Germano Pattaro - non propriamente un estimatore di Luciani - dopo la morte di Giovanni Paolo I:

Si pensi al modo del suo parlare: forma e contenuto. Un parlare inusuale, perché il più usuale: quello di tutti i giorni sulla misura della povera gente, consumata da troppe cose e da troppe preoccupazioni per poter pensare e riflettere. Pensare e riflettere è una cosa essenziale: un bene che dà dignità. Ma la società stringe da ogni parte l'uomo della strada e glielo toglie: un lusso che non può prendersi. Giovanni Paolo I aveva fatto la sua scelta, quest'uomo era il suo

---

<sup>312</sup> RDPV, LX (1975), p. 444. 27 ottobre 1975, *Lettera per la giornata della stampa cattolica del 16 novembre 1975*. Cfr. anche RDPV 1973 pp. 617-618.

<sup>313</sup> Vian 2010b.

<sup>314</sup> Si veda anche Franca Zambonini, *Una gran passione per il giornalismo*, «Famiglia Cristiana», 10 settembre 1978, anno XLVIII, n. 36, pp. 14.

interlocutore. Con un realismo che ha confuso l'uomo della città, della scuola, del libro, delle decisioni. L'altro uomo, quello a cui parlava, abita la periferia immensa del mondo. L'ottanta per cento dell'umanità. Una scelta sulla sua misura che è rimasta tale, anche se prete, vescovo, papa. Una misura umile, pulita, non complicata. Senza finzioni raffinate o mediazioni sottili. E' venuto moralmente, cristianamente, intellettualmente, dalla parte del mondo: quella della terra avara, del pane sudato, dei soli fatti, dei sentimenti trattenuti<sup>315</sup>.

Questo destinatario spiega le scelte linguistiche di Luciani, la pedagogia pastorale e "immaginifica" che egli consigliava ai sacerdoti, ai catechisti, ma anche ai politici e agli educatori:

I mass-media parlano attraverso le immagini. E le immagini agiscono sì sull'intelligenza, ma anche sull'immaginazione, sulla sensibilità e perfino sul subcosciente, mettendo in moto tutto l'uomo e vaste masse di uomini. Di qui un monito ai politici, agli educatori, agli evangelizzatori: «Collocati, come siete, nel bel mezzo della "Civiltà delle immagini", rinnovate lo stile del vostro scrivere, del vostro parlare! Siate più concreti, più facili, più "immaginifici", prendete gli uomini anche per il cuore e per la fantasia, orientatevi verso una didattica, un'eloquenza, una teologia dell'immagine<sup>316</sup>!»

Si sente in queste parole tutto il sapore delle pagine più belle della *Catechetica in briciole*, scritta tuttavia in altri tempi e per altri destinatari.

In secondo luogo, il linguaggio semplice del patriarca fu una scelta a mio avviso voluta, e non obbligata. L'esperienza veneziana è ricca di situazioni nelle quali Luciani, di fronte a un uditorio colto e preparato, seppe infatti usare un linguaggio molto diverso, forbito, composto da periodi più articolati<sup>317</sup>, e soprattutto da un lessico elevato e specifico. Hanno questo registro decisamente più alto i discorsi pronunciati a convegni<sup>318</sup>, a concelebrazioni di vescovi<sup>319</sup>, a riunioni del Rotary Club<sup>320</sup> o davanti a professionisti o docenti cattolici universitari.

---

<sup>315</sup> Don Germano Pattaro, *Una contestazione di Dio sulla nostra vita*, «Appunti di teologia. Notiziario del Centro Pattaro di Venezia», n. 3(2013) pp. 1-2; l'articolo era stato in origine pubblicato da «L'Osservatore Romano» del 5 ottobre 1978 e da «Gente Veneta» 7 ottobre (n.38).

<sup>316</sup> *Per la IV giornata mondiale degli strumenti della comunicazione sociale*, 10 maggio 1970 (RDPV 1970 pp. 236-238). Solo a titolo esemplificativo, all'omelia alla *Missa Chrismatis* del 19 aprile 1973, sul linguaggio che deve usare un sacerdote, disse: «Avremo il doveroso riguardo ai nostri uditori, se somministreremo loro ciò di cui hanno bisogno, adattando il nostro linguaggio e modo di parlare alle loro condizioni. [...] L'alta erudizione, la retorica, i voli pindarici non hanno mai giovato alla parola di Dio» (RDPV LVIII (1973), pp.217-221). Il consiglio di usare termini diffusi, comuni, e che colpiscano chi ascolta si trova anche in RDPV 1973 pp. 178-189, *Omelia nella chiesa del seminario di Belluno* del 12 marzo 1973.

<sup>317</sup> Anche se la preferenza va sempre verso proposizioni coordinate o subordinate semplici e non sulle subordinate complesse.

<sup>318</sup> Cfr. RDPV 1972, pp. 624-645, Castello d'Urto (Como), convegno "Per una pastorale della vita quotidiana"; RDPV, LVIII (1973), pp. 556-568, *Discorso "Contributo della Chiesa a una educazione universalistica" a Recoaro*

In ambito accademico<sup>321</sup>, ad esempio, S. Nicola può trovarsi, dopo aver aiutato un contadino, “con la clàmide stracciata e impillaccherata”, espressione che Luciani non avrebbe mai usato in un discorso al popolo; e si possono trovare nel suo periodare citazioni latine o termini come “dossologia”, “ipertrofiche preghiere”, “precedenti” che non troverebbero spazio nelle omelie.

Il linguaggio usato alla Scuola di Cultura Cattolica di Vicenza<sup>322</sup> rimane “immaginifico”, ma si complessifica sia nella forma che nei contenuti: sulla scia di continue citazioni non banali dai padri della Chiesa, dai teologi contemporanei (Küng, Schillebeeck, Martina, Rahner, Tillich, Pannikar, Bultmann), da opere letterarie (Papini, Manzoni, Galilei, Dante), dalla Bibbia, da filosofi (Pascal), dal Concilio (Dei Verbum), dai santi (Francesco di Sales, Agostino), Luciani riflette sul Concilio che non deve “demissionizzare” la Chiesa, e sull’integrismo che è “fede patologica, elefantiasi di fede, che, da una parte, attribuisce troppe cose o cose caricaturali alla Bibbia, a Dio, alla Chiesa e dall’altra, rimpicciolisce troppo l’uomo e le realtà terrene”. Il discorso passa poi sulla distinzione fra una secolarizzazione o “demitizzazione” buona, che è un “dimagrimento della fede”, “la reazione al carnevale della fede che è stato l’integrismo”, e una secolarizzazione o demitizzazione patologica che “buttato giù il verticale, dichiara sacro l’orizzontale: Cristo è solo l’uomo sociale, con e per gli altri”, mentre “la secolarizzazione più felice nei risultati è quella che riguarda la rivalorizzazione dell’uomo e delle realtà terrestri”. Si passa poi alla “demitizzazione biblica” accettabile e a quella non accettabile. Si tratta di un registro decisamente molto diverso da quello che Luciani usa nelle omelie o negli scritti che hanno come destinatario il semplice fedele.

L’analisi del linguaggio e, in particolare, delle scelte retoriche e contenutistiche porta anche a ipotizzare che l’autore di una rubrica nuova inserita nella Rivista Diocesana dal 1972 possa essere il patriarca stesso. La rubrica si intitola “Asterischi” (o “Flash” dal 1977 quando si tratta di interventi più brevi) e non è presente in tutti i numeri, come se colui che se ne occupava si sentisse libero di intervenire solo quando lo riteneva necessario, quando aveva del materiale adatto, o quando ne aveva il tempo. A volte “asterischi” presenta un breve scritto, senza firma, caratterizzato da un linguaggio semplice, accattivante e diretto, simile all’oralità; a volte è invece la riproposizione di

---

*Terme il 16 settembre 1973 in conclusione al 6° convegno sui problemi internazionali su “Prospettive internazionali per la scuola di domani” promosso dal Centro N. Rezzara.*

<sup>319</sup> RDPV LVI(1971), pp. 506-509, *Omelia alla concelebrazione dei vescovi del Triveneto in preparazione al Congresso Eucaristico nazionale.*

<sup>320</sup> *La problematica socio-religiosa dei giovani*, Discorso del Patriarca al Rotary Club di Venezia, 20 aprile 1971, RDPV LVI(1971), pp. 264-270.

<sup>321</sup> Cfr. *Ciò che il Concilio domanda ai laici. Conferenza del Patriarca a Padova ai docenti cattolici universitari*, 16 febbraio 1971, RDPV 1971 pp. 128-146.

<sup>322</sup> RDPV LVI (1971), pp. 77-99: *Conversazione “Fede cattolica oggi” letta dal patriarca il 23 gennaio 1971 alla “Scuola di Cultura Cattolica” di Vicenza.*

interventi di qualcun altro, di preferenza vescovi triveneti, italiani o stranieri, con una breve introduzione anonima.

Ciò che caratterizza questa rubrica, che tratta argomenti di scottante attualità, è in primo luogo il carattere “graffiante”, combattivo, arguto... polemico ma con humor: uno stile, insomma, che ricorda da vicino il Luciani pubblicitista.

In secondo luogo, essa fa ricorso a un modello retorico usato molto spesso da Luciani negli scritti degli anni Settanta, un espediente che poco ha a che vedere con gli autori stessi di volta in volta citati, ma che ha a che fare piuttosto con coloro ai quali la riflessione è rivolta. Ad esempio, per sostenere le proprie argomentazioni in favore di un’interpretazione equilibrata del Vaticano II, Luciani, rivolgendosi evidentemente agli innovatori troppo radicali, cita il vescovo Pellegrino trasformandolo in un campione della difesa della Tradizione, scegliendo i suoi interventi meno controversi, più conservatori, oppure estrapolando la citazione dal suo contesto. Nel 1973, ad esempio, asterischi riporta i consigli del card. Pellegrino ai preti giovani, nei quali il vescovo di Torino spiega che l’importante è pregare, perché “sarebbe sciocco riempirsi la bocca di parole come pneumatologia e carismi e poi trascurare la cura del proprio spirito, della propria vita interiore” e poi insegna ad accettare i limiti dell’istituzione, impegnandosi a migliorarla ma senza critiche sterili e acide<sup>323</sup>. Oppure nel 1974 si riporta parte del discorso del cardinal Pellegrino *Non tollera dubbi la condanna dell’aborto*<sup>324</sup>. Quest’uso strumentale degli autori considerati più “progressisti” o aperti è tipico di molti passaggi dell’omiletica lucianea<sup>325</sup>, e caratterizza anche molti “asterischi”. A volte l’espediente retorico è usato in senso contrario: ad esempio alcuni brani di *Italia Fragile* di Giuseppe Prezzolini sul primato e l’infalibilità papali vengono usati per dimostrare ai “cattolici disobbedienti” come perfino un “vecchio intellettuale non credente” ritenga legittimi e importanti tali assunti di base della fede cattolica<sup>326</sup>.

In almeno un caso l’uso strumentale mira invece a delegittimare un certo autore agli occhi del lettore: di fronte al Manifesto dei 33 teologi, ad esempio, “Asterischi” spiega che Stefano Pfuertner, uno dei firmatari, teologo domenicano professore alla Facoltà Teologica di Friburgo, era incappato, ancora prima di firmare il manifesto, nella condanna delle sue idee sulla morale sessuale da parte

---

<sup>323</sup> RDPV 1973 p. 50. Si vedano anche RDPV 1973 pp. 437-496, asterischi con discorsi del card. Pellegrino sull’attualità della confessione e dello stesso e del card. Garrone sui seminari. Oppure RDPV 1973 pp. 722-732: in questo caso asterischi riporta norme per la messa dei giovani e la messa domestica diffuse dalla Commissione liturgica della diocesi di Brescia e riflessioni del card. Garrone e del card. Gonzalez Martin di Toledo sui seminari.

<sup>324</sup> RDPV LIX(1974) pp. 434-435.

<sup>325</sup> Il riferimento nel 1975, per condannare il voto al partito comunista, al discorso pronunciato da Roncalli quasi vent’anni prima, in una situazione molto diversa, mi pare particolarmente esemplificativo di questo ricorso strumentale che Luciani fa ad autori e personalità considerati “moderni” e “progressisti”. Un altro esempio molto chiaro si trova in RDPV 1973 pp. 310-311: contro i film pornografici Luciani cita Mosca, “uno dei più brillanti scrittori del Corriere della Sera”.

<sup>326</sup> RDPV LIX(1974) p. 369.

del vescovo di Friburgo, della conferenza episcopale svizzera e della Congregazione per la Dottrina della Fede<sup>327</sup>.

In terzo luogo, come abbiamo visto Luciani era uso conservare scritti o esempi, appuntarsi citazioni e aneddoti, schedare interventi altrui, che sarebbero potuti tornar utili nella predicazione; e anche a questo scopo sembra essere rivolta una rubrica come “asterischi” quando riporta spezzoni pungenti di vari autori<sup>328</sup>. E’ il caso ad esempio di un discorso del papa sugli equivoci del pluralismo e contro i gruppi che “si attestano col nome di comunione ma diffondono disagio, pessimismo e disfattismo<sup>329</sup>”.

Per concludere vorrei soffermarmi sulla questione del settimanale diocesano «La Voce di San Marco». La rivista aveva una storia antica: era nata col nome «La Difesa» già nel 1867; dopo una pausa di alcuni anni, fra 1917 e 1925, era rinata, chiamandosi «La Settimana Religiosa»; nel 1948 si era approdati infine a «La Voce di San Marco», la rivista che Luciani si trovò fra le mani al suo arrivo a Venezia. Ad ogni cambiamento di nome era corrisposto un cambiamento nella linea pastorale sulla quale si basava e delle persone che se ne occupavano, ma il problema di fondo, cioè la scarsa diffusione, era rimasto sempre lo stesso e, anzi, dopo il massimo di 6.500 copie raggiunto nel 1958 sotto la direzione Pietragnoli, si era fatto più grave con il passare degli anni<sup>330</sup>. Dal 1969 si era tentato un profondo rilancio del giornale come strumento di dialogo fra le varie componenti del cattolicesimo veneziano, obiettivo che si era tradotto nell’apertura di spazi ai lettori; gli abbonamenti però non erano incrementati, bensì diminuiti<sup>331</sup>. Nei cinque anni fra l’arrivo di Luciani e la chiusura del settimanale, cioè dal 1970 al 1975, si tentò di calibrare ulteriormente il settimanale attraverso una denominazione delle varie sezioni che lo componevano più rispondente alla riflessione del Vaticano II; Luciani inaugurò l’uso di pubblicarvi alcuni articoli (impegno trasferito poi su Il Gazzettino e Il Messaggero di Sant’Antonio); e per la seconda volta nella sua storia il

---

<sup>327</sup> RDPV 1972 pp. 619-620.

<sup>328</sup> RDPV 1972 pp. 315-316 riporta pensieri tratti dalla lettera per la quaresima di mons. Onisto vescovo di Vicenza; RDPV 1972 p. 718 riporta alcune frasi del vescovo di Strasburgo mons. Elchinger, nelle quali si dice che le strutture della Chiesa sono imperfette e sempre resteranno imperfette, ma che è ora di smetterla di calunniare sempre la Chiesa, perché si deve riconoscere che negli ultimi dieci anni ha subito una evoluzione maggiore che nei tre secoli passati, che nessun’altra società ha fatto altrettanto, che se si è potuto rimproverare alla gerarchia un certo autoritarismo si deve constatare che adesso esso è stato sostituito dall’autoritarismo di base, ancora più esclusivo. Pensieri di autori che possono andare bene ai tradizionalisti sono quelli di De Lubac e Elia Dalla Costa riportati in RDPV 1972 pp. 829-831. Altri esempi si trovano in RDPV 1973 pp. 325-328 con la citazione del card. Marty.

<sup>329</sup> RDPV 1975 p. 58.

<sup>330</sup> I motivi di tale scarsità di diffusione sono stati già indagati da Mario Isnenghi (*Introduzione*) e Giovanni Vian in Vian 2007. Per la storia de «La Voce di San Marco» dal 1948 al 1975 rimando al volume di Vian; per il periodo 1953-1962, direzione di Pietragnoli, rimando anche a Leopoldo Pietragnoli, *A Dio e agli uomini. Pio Pietragnoli e «La Voce di San Marco»*, Mestre: Edizioni CID 2014.

<sup>331</sup> Nel 1969 il settimanale veneziano risultava avere la percentuale di diffusione più bassa rispetto alle altre diocesi del Veneto: il 4,3% mentre tutti gli altri settimanali diocesani superavano il 10%, con punte del 25,6% a Belluno-Feltre e del 26,6% a Vittorio Veneto, cfr. ASCET busta 1970(1).

settimanale ebbe un direttore laico (nella persona di Francesco Dorigo, condirettore, che ne prese la guida nel 1972 dopo le dimissioni per motivi di salute del direttore don Carlo Corrao)<sup>332</sup>.

Nel 1972, preso atto dell'aumento dei costi della rivista, si era studiata la possibilità di un abbinamento con altre riviste della diocesi<sup>333</sup>, o di un inserto comune alle riviste diocesane di tutte le diocesi del Triveneto<sup>334</sup>; ma la cosa non aveva avuto seguito. Furono numerosi gli interventi nei quali Luciani chiedeva aiuto ai parroci: un aiuto sia economico, per incrementare la diffusione del settimanale, sia di collaborazione<sup>335</sup>.

Di fronte alle crescenti tensioni interne alla chiesa veneziana il giornale “scelse di schierarsi su una posizione favorevole al dialogo, anche vivace e franco, ma nel rispetto reciproco degli interlocutori e nel ribadimento dei diversi ruoli nella comunità ecclesiale<sup>336</sup>”, cosa che rendeva dunque di fatto complessa la realizzazione di un vero dialogo.

L'uscita del settimanale ebbe spesso difficoltà e ritardi e periodi di non pubblicazione, anche a causa di vertenze sindacali che vedevano coinvolti i poligrafici legati all'editoriale S. Marco; nel 1974 la rivista non uscì per tutto il mese di agosto, e poi tacque da metà dicembre 1974 fino a metà gennaio 1975. Sul finire del 1975 si rendeva necessario un cambiamento radicale.

Nell'ottobre 1975, dopo le dimissioni di Dorigo, Luciani affidò temporaneamente la direzione a don Niero, docente del seminario patriarcale, con il supporto di Titta Bianchini, redattore della locale pagina di cronaca de «L'Avvenire». Al contempo però annunciò l'imminente uscita di un nuovo periodico, il cui lancio pubblicitario iniziò nel novembre 1975.

Luciani spiegò che il problema della stampa era urgente poiché si sentiva la necessità di avere una visione globale e sintetica degli avvenimenti, e letti con sensibilità cristiana. Poiché però la grande stampa spesso travisava gli avvenimenti, e attaccava la chiesa rompendo la sua unità. Si era cercata quindi “una soluzione più idonea ai tempi, più vivamente pastorale, più corrispondente ai problemi della chiesa veneziana”. La cosa era stata discussa da tempo e più volte in consiglio pastorale e coi

---

<sup>332</sup> Vian 2007 pp. 99-106. Le lettere del patriarca a Corrao e Dorigo si trovano in RDPV 1972 pp. 790-791.

<sup>333</sup> RDPV 1971 p. 75.

<sup>334</sup> ASCET 1972.

<sup>335</sup> Ad esempio, il 20 agosto 1970 Luciani scrisse ai parroci che la tiratura del settimanale dei cattolici veneziani era ridotta ai minimi termini e necessitava di un aiuto. Riteneva che tutti fossero d'accordo con la necessità di un giornale cattolico locale, soprattutto nel mondo moderno, guidato non a colpi di spada ma a colpi di penna; La Voce di S. Marco, oltretutto, aveva un forte valore identitario per la diocesi di Venezia. Luciani parlò quindi del giornale così come lo immaginava, “un organo nel quale difendere la fede senz'essere «integrismi», evitare il laicismo senz'essere «clericali», rispettare Papa e Vescovi senza rinunciare all'autonomia in tutto ciò che è campo di loro [dei cattolici veneziani, NdA] competenza [...] deve tendere ad essere popolare e locale [...] D'accordo che il giornale cattolico deve portare idee robuste, ma, per quanto possibile, idee abilmente dissimulate sotto la notizia interessante, stimolante e vivace”. Per questo chiedeva alle parrocchie che trovassero ognuna un “corrispondente volenteroso, umile, paziente”, che prendesse l'impegno di mandare articoli, e accettasse senza critiche e con umiltà il vaglio della redazione. A tutti chiese poi di interrogarsi sulle motivazioni della propria scarsa partecipazione alla vita del “valoroso settimanale”. Invitava infine i preti a partecipare ad un incontro previsto per settembre a Conegliano nel quale si sarebbe parlato del problema. (RDPV agosto-settembre 1970, pp. 379-380). Si veda anche RDPV 1975 pp. 403-410.

<sup>336</sup> *Ibidem* p. 106.



vicari foranei e si era deciso infine di chiudere il settimanale dei cattolici veneziani «La voce di San Marco». Ringraziando tutti quelli che vi avevano collaborato, si annunciava con entusiasmo il lancio con due numeri zero di un nuovo settimanale.

Non so ancora come sarà. Vi posso solo dire che uscirà in ‘formato internazionale’, con copertina a colori. Proprio per le sue nuove esigenze e caratteristiche pastorali, ho pensato che don Mario Senigaglia potrà essere un direttore pastoralmente sensibile, cessando così il suo lungo servizio di segretario accanto a due patriarchi [...] l’ho pregato di mettere ancora un po’ nel cassetto il suo sogno di parroco e di tentare con alcuni collaboratori e con tutti voi questo nuovo servizio pastorale.

Spiegava poi di aver usato la parola ‘tentare’ perché l’esperimento era garantito per un anno e tutta la chiesa veneziana avrebbe dovuto sentirlo come un obbligo di coscienza, mostrandosi unita in questo sforzo e disposta a sacrificarsi come “quelli che si trovano al di là della nostra sponda”, cioè con lo stesso impegno che i comunisti profondevano nel diffondere e sostenere la propria stampa<sup>337</sup>. A dicembre, mentre «La Voce di San Marco» salutava i suoi lettori definitivamente, usciva il primo numero di «Gente Veneta».

Il passaggio da «La Voce di San Marco» a «Gente Veneta» fu profondo sia dal punto di vista formale che dal punto di vista contenutistico. Luciani puntò su una redazione di professionisti del settore, tutti laici: guidati dal suo segretario personale Senigaglia, collaborarono alla nuova rivista Camillo Bassotto, Titta Bianchini, Adriano Favaro, Camillo Gnaccolini, Enzo Luparelli, Placido Manoli, Leopoldo Pietragnoli, segretario di redazione Donato Mendolia<sup>338</sup>. Il consiglio d’amministrazione venne presieduto da Giorgio Longo, che da poco aveva concluso il suo mandato quinquennale di sindaco di Venezia, e fu composto da esperti attivi nel settore bancario come Giudo Astolfo, Gianni Urbani, Carlo Vian<sup>339</sup>. Dal punto di vista formale, con l’aiuto professionale, oltre che tecnico e tecnologico per la stampa, della redazione del «Messaggero di Sant’Antonio», il nuovo settimanale uscì con veste grafica completamente rinnovata: formato internazionale, nuova composizione interna, copertine a colori curate da Camillo Bassotto. Fu un periodico considerato d’avanguardia nel suo genere<sup>340</sup>.

Ad alcuni collaboratori come Pietragnoli fu affidato il compito di fare da “pontiere” con il mondo dei cattolici critici, proponendo dunque articoli aperti alle novità nella Chiesa che forse avrebbero

---

<sup>337</sup> RDPV, LX (1975), pp. 439-440, *Un nuovo settimanale per la chiesa veneziana*. 4 ottobre 1975.

<sup>338</sup> *Ibidem* p. 121.

<sup>339</sup> Articolo di Leopoldo Pietragnoli *Per i trent’anni di Gente Veneta*, 2005, in ALP.

<sup>340</sup> Cattabiani 1979 pp. 36-37.

potuto irritare – e irritarono - un certo *establishment* curiale e laicale<sup>341</sup>. Il nome indicava la volontà e il progetto di diventare, in futuro, una rivista diffusa in tutte le diocesi del Veneto e non solo nella città di Venezia<sup>342</sup>.

La nuova rivista non sfondò, non ebbe un grande successo di pubblico, ma neppure morì. L'intera vicenda però forse dimostra come Luciani avesse chiara consapevolezza dello scarto che c'era fra l'idea di stampa pensata come “moderno” strumento dell'apostolato cattolico e la sua reale condizione, a Venezia come a livello nazionale<sup>343</sup>; al di là della fortuna o meno che ebbe l'esperimento, lanciando l'avventura di «Gente Veneta» cercò a suo modo e per la sua diocesi di colmare questo scarto.

---

<sup>341</sup> Pietragnoli in *Appendice* pp. 197-198.

<sup>342</sup> Cfr. Pietragnoli e Benzoni in *Appendice* pp. 197-198, 47-48; ma anche Leopoldo Pietragnoli, *Gente Veneta. In ricordo di Camillo Bassotto* articolo scritto nel 2003 e conservato in ALP.

<sup>343</sup> Nella lettera per la giornata del quotidiano e del settimanale cattolico del 28 ottobre 1973 dice che gli costa rivolgere una preghiera a favore del quotidiano e del settimanale cattolico: “Anche di recente mi son sentito dire da un cattolico impegnato che la battaglia per *Avvenire* e per *La Voce di San Marco* è pura battaglia perduta; che i detti giornali sono superati da altri più ben fatti, più ricchi di informazioni, più aggiornati eccetera. Non sono competente nel giudicare i pregi e i difetti dei giornali. Ammetto che i giornali cattolici non possono competere cogli altri in certi settori. Hanno, per esempio, poco foraggio, cioè pochi mezzi economici. Non possono soddisfare la sete del sensazionale [...] Il settimanale poi, per forza, può portare solo raramente delle notizie freschissime. E' su un altro terreno che cercherò di insistere. Oggi una fede, che non si difende, un po' alla volta si perde, tanto e da tante parti è insidiata. [...] Le obiezioni contro la fede si respirano con l'aria e, nella crisi postconciliare, anche leggendo certa stampa, che, con il pretesto di fare della teologia, esercita una critica corrosiva continua nei riguardi della Chiesa. Come rimediare? Leggendo la parola di Dio. Questa si trova nella Bibbia; viene spiegata con sicurezza nei documenti del Magistero; viene sminuzzata nella stampa genuinamente cattolica. Si tratta quindi di un dovere: leggere per conservare e difendere. [...]” Cfr. RDPV, LVIII (1973), pp. 617-618.

## **VI. L'ecumenismo**

L'ecumenismo, fin dal suo nascere, è stato un tema delicato all'interno della Chiesa di Roma, e le gerarchie cattoliche hanno sempre guardato con una certa diffidenza a chi se ne occupava. Il problema è presente ancora oggi, viste le resistenze che grossi settori della Chiesa stanno ponendo alle istanze decisamente ecumeniche – e non solo – del pontificato di papa Francesco.

Negli anni Settanta una delle questioni che giustificavano da parte della Chiesa una certa diffidenza era il fatto che l'ecumenismo fosse sostenuto e praticato dai gruppi del dissenso e della contestazione, o da laici – e teologi – spesso troppo autonomi rispetto alla gerarchia<sup>1</sup>. Il caso di Venezia non fa eccezione<sup>2</sup>, ed è significativo il fatto che i giovani della FUCI rimasti senza assistente ecclesiale nel 1974 furono ospitati per un paio d'anni per le loro riunioni dalla chiesa valdese a palazzo Cavagnis<sup>3</sup>.

Come abbiamo visto, esiste un confronto epistolare fra Luciani e il pastore Agostino Garufi il quale, ricordati gli incontri ecumenici condivisi con i gruppi cristiani di Venezia, entra nel merito della situazione della FUCI dopo lo scioglimento, cercando di convincere Luciani a rivedere la sua posizione di netta chiusura. Le parole di Garufi si fanno molto esplicite per quanto riguarda le implicazioni ecumeniche dell'atteggiamento di Luciani verso l'autorità:

Se Lei prende questi provvedimenti energici cogli stessi cattolici che dissentono in nome di una ricerca di autenticità cristiana e di una fedeltà evangelica, quali prospettive di dialogo ecumenico possiamo avere con la gerarchia cattolica noi “fratelli separati”, che ci troviamo nelle posizioni che Le sono certamente note, in nome di Cristo e per amore di essergli fedeli secondo il vangelo? Come può autorizzare ed incoraggiare l'incontro ecumenico coi “protestanti” di Venezia, e che senso ha per Lei questo lavoro ecumenico da Lei approvato coi fratelli strutturalmente fuori della Sua Chiesa, mentre chiude il dialogo con quelli di casa Sua?<sup>4</sup>

Dal punto di vista storiografico, gli studiosi italiani tendono a vedere nell'episcopato veneziano di Luciani (e in misura minore in quello del predecessore Urbani) un rallentamento del percorso

---

<sup>1</sup> La storia di Maria Vingiani e del Segretariato per le attività ecumeniche (SAE) mi pare emblematica in questo senso: si veda M. Vingiani 1988 e 2006.

<sup>2</sup> Per una testimonianza sulle istanze ecumeniche della FUCI e sul collegamento dell'associazione, tramite don Pattaro e gli assistenti, con le chiese protestanti veneziane, cfr. Fabio Brotto in *Appendice* pp. 61-65 (“C’era già dialogo. Perché c’era un forte ecumenismo allora. Don Germano Pattaro non aveva incarichi ufficiali alla FUCI però era molto amico e questo gruppo di preti si vedevano, si parlavano... Pattaro, Bruno Bertoli, Favero, Bonini, ma anche altri. [...] C’erano tanti contatti, c’era un gruppo ecumenico giovanile. All’interno della FUCI c’erano dei responsabili anche per l’ecumenismo. Si ragionava molto di ecumenismo, anche perché si leggevano tanti autori protestanti. In quell’epoca la teologia era molto... senza quegli autori protestanti lì... non c’era un pensiero teologico italiano”)

<sup>3</sup> Confermano la cosa – e il suo carattere strettamente caritativo, di accoglienza, non di dialogo ecumenico – anche Brotto, Cecchetto, Cortella in *Appendice* pp. 61-65, 73, 87. Cecchetto e Cortella confermano inoltre il passaggio successivo nella chiesetta di Sant’Angelo, presso la parrocchia di Santo Stefano, ospiti del parroco don Mario Senigaglia, ex segretario di Luciani.

<sup>4</sup> Roncalli 2012 p. 398.

ecumenico rispetto alla spinta propulsiva verso l'ecumenismo che aveva caratterizzato, anche grazie a vicende legate alla biografia personale, l'episcopato veneziano di Roncalli. O, per lo meno, notano una certa passività di Luciani rispetto all'argomento.

La letteratura inglese invece dipinge Luciani come un campione dell'ecumenismo, anche riportando le testimonianze di molti protagonisti del dialogo ecumenico appartenenti alle confessioni non cattoliche. Entrambe le posizioni sono argomentate ed entrambe pongono in primo piano la figura di don Germano Pattaro<sup>5</sup> e gli incontri ecumenici che si svolgevano in casa cardinal Piazza.

In questo capitolo, facendo riferimento anche alla breve esperienza sul soglio pontificio di Giovanni Paolo I – in netta controtendenza sul tema dell'ecumenismo rispetto all'esperienza veneziana – vorrei cercare di dare ragione delle due diverse interpretazioni storiografiche e cercare di definire la posizione del patriarca Luciani nei confronti dell'ecumenismo. I documenti che abbiamo a disposizione sono pochi per poter desumere delle linee interpretative definitive. Tuttavia, mi pare si possa evidenziare un'apertura di Luciani verso i contatti personali con i membri e le delegazioni delle altre chiese cristiane: apertura passiva, come evidenzia la letteratura, ma forse maggiore di quanto la letteratura italiana abbia fino ad ora dimostrato. Dal punto di vista dottrinale è invece innegabile a mio parere il ritardo di riflessione con il quale Luciani affrontò – o non affrontò, proprio come la Conferenza episcopale triveneta – il tema ecumenico a Venezia e l'orientamento quindi tradizionale, unionista, del suo pensiero<sup>6</sup>.

## *VI. 1 Un pontificato all'insegna dell'ecumenismo*

In un volume dedicato al tema dell'unità dei cristiani in Giovanni Battista Montini, Giordano Monzio Compagnoni propone una tabella con le ricorrenze del tema ecumenico nell'episcopato e poi nel pontificato montiniano, divise per anno e per tipologia di intervento<sup>7</sup>. Paradossalmente, una tabella simile che si occupasse degli interventi ecumenici di Luciani sarebbe decisamente sbilanciata sul pontificato, seppur così breve rispetto agli episcopati di Vittorio Veneto e di Venezia.

---

<sup>5</sup> Per la biografia e l'opera di Pattaro rimando a: Cecchetto 2011; all'articolo di Mario Gnocchi *Il contributo di don Germano Pattaro all'ecumenismo*. Venezia: Fondazione Querini Stampalia, 26 settembre 2006; Canzi Cappellari S. e Ciccolo Fabris F. (a cura di). *Sul confine. Gli ultimi anni di don Germano Pattaro*. Bologna: EDB 2001; W. Kasper, *Relazione introduttiva all'assemblea plenaria 2003 del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani*, «il regno-documenti» 21/2003, pp. 657 e segg.; G. Pattaro, *Corso di teologia dell'ecumenismo*. Brescia: Queriniana 1985.

<sup>6</sup> Come sostenuto anche da Vian 2008a e 2002.

<sup>7</sup> G.B. Montini-Paolo VI, *L'ottavario per l'unità dei cristiani. Documenti e discorsi (1955-1978)*. A cura di Giordano Monzio Compagnoni. Brescia: Istituto Paolo VI, Roma: Edizioni Studium 1998.

In maniera del tutto impreveduta infatti se si guardi all'episcopato veneziano, Giovanni Paolo I inserì l'ecumenismo fra i sei punti programmatici del suo episcopato, come aspetto fondamentale dell'attuazione del Concilio Vaticano II<sup>8</sup>.

Fra le varie udienze concesse nei trentatré giorni di pontificato, il 2 settembre nella biblioteca privata ricevette la delegazione dei cristiani non cattolici, guidati e presentati dal card. Willebrands, successore del card. Bea alla presidenza del *Segretariato per l'unione dei cristiani*<sup>9</sup>.

Tre giorni dopo Luciani, con uno strappo al protocollo che prevedeva invece solo le visite tradizionali di omaggio e congedo delle delegazioni al pontefice dopo l'intronizzazione, concesse un'udienza privata al metropolita di Leningrado e Novgorod Nikodim, il massimo esponente della Chiesa ortodossa russa dopo il Patriarca di Mosca, una delle personalità più illustri dell'ortodossia ma anche una delle figure più significative della storia dell'ecumenismo<sup>10</sup>; Nikodim era accompagnato dall'archimandrita Lev Tserpitsky. L'incontro fu quello che nel breve pontificato forse provò di più Albino Luciani dal punto di vista emotivo: Padre Miguel Arranz<sup>11</sup>, gesuita direttore del Russicum, che faceva da interprete, ha raccontato con dovizia di particolari la morte di Nikodim fra le braccia di Luciani e la reazione sconcertata del Papa<sup>12</sup>.

Secondo Arranz, dopo una notte disturbata a causa del caldo, il risveglio di Nikodim era stato agitato dal furto dell'auto che doveva servire per recarsi dal papa: la pressione alta lo aveva obbligato a prendere piccole pastiglie di nitroglicerina, quindi, fin dal mattino. Entrando all'udienza, presente anche il card. Willebrands<sup>13</sup>, Nikodim aveva affidato una fiala di nitroglicerina a padre Arranz chiedendogli di tenerla aperta perchè avrebbe potuto essere utile. Nella stanza si

---

<sup>8</sup> L'unità fra i cristiani è il quarto punto nel discorso del 27 agosto 1978 ai cardinali che avevano partecipato al Conclave e al mondo intero. Cfr. O.O. vol. IX pp. 17-24.

<sup>9</sup> «L'Osservatore Romano» 3 settembre 1978.

<sup>10</sup> Patriarca esarca per l'Europa occidentale, Nikodim era stato incaricato dal Santo Sinodo della chiesa ortodossa russa di guidare la sua delegazione al funerale di Paolo VI. 48 anni, di corporatura robusta, gravemente cardiopatico, aveva lavorato sempre per i rapporti con la Chiesa Cattolica, tanto che alla morte ci fu chi immaginò che avesse solo inscenato il decesso per poi convertirsi al cattolicesimo e rimanere a Roma sotto mentite spoglie. Durante il Concilio aveva giocato un ruolo di guida nelle negoziazioni per consentire la presenza di osservatori russi ortodossi, e aveva spesso guidato delegazioni ecumeniche da Mosca a Roma. E' significativo che la sua tesi di dottorato, completata nel 1970, fosse proprio su Giovanni XXIII "The Discomforting Optimist". Nel 1975 Nikodim era stato eletto Presidente del World Council of Churches e nel 1976 Paolo VI lo aveva autorizzato a celebrare la messa in rito russo sulla tomba di san Pietro.

Mentre era a Roma per i funerali di Paolo VI segnò la storia del cammino ecumenico con un gesto significativo: il 10 agosto recitò una *panikhida* – un servizio di preghiera ortodosso russo – davanti al corpo di Paolo VI. Alla cerimonia di inaugurazione del pontificato di Giovanni Paolo I Nikodim era nella prima fila della delegazione ecumenica. Cfr. «Civiltà Cattolica» anno 129 vol. IV del 7 ottobre 1978 pagg. 68 e 69.

<sup>11</sup> Nikodim si era recato in visita ufficiale a Venezia con una delegazione il 1 ottobre 1969, nel periodo di vacanza della sede patriarcale, e già in quell'occasione era accompagnato da padre Miguel Arranz. Cfr. RDPV novembre-dicembre 1969, p. 802. Su di lui scrisse anche Germano Pattaro, che conosceva bene Nikodim (*L'ecumenismo profetico di Nikodim*, «Gente Veneta» IV/39 del 14 ottobre 1978, p. 8).

<sup>12</sup> Sull'episodio si vedano: Spackman 2008 pp. 168-169; Vingiani 1988 e 2006; Stefania Falasca, *Mai avevo sentito cose così belle*, intervista a Miguel Arranz, «30giorni», 6(2006).

<sup>13</sup> Che poi accompagnò la salma a Leningrado presiedendo una delegazione cattolica.

trovavano Nikodim, il papa, Willebrands e Arranz. Dopo i saluti ufficiali<sup>14</sup>, secondo Arranz Nikodim e Luciani si sedettero per un colloquio riservato, di “totale fiducia”, di un quarto d’ora, al termine del quale fu invitato ad entrare l’archimandrita Lev, che avviò in italiano con il papa una conversazione sui suoi studi in gregoriana. Nikodim a un certo punto, senza dire niente, si era seduto e poi curvato in avanti, “in modo composto, elegante, come a fare un grande inchino”. Arranz se ne meravigliò, conoscendo il rispetto del protocollo del metropolita, salvo poi rendersi conto che quello che poteva essere sembrato all’inizio un gesto d’ossequio era invece un accasciarsi, colpito da infarto, ai piedi del papa. I presenti cercarono di sostenere, sia Nikodim che il papa, disorientato da quanto stava accadendo. Un’iniezione di cardiotonico non ebbe risultato e il papa, inginocchiato, impartì a Nikodim l’assoluzione.

[Il papa] era sconcertato... «Mio Dio, mio Dio, anche questo mi doveva capitare», ripeteva, e al momento rimase veramente smarrito, tanto che, arrivato il medico, mentre Nikodim si trovava disteso per terra, raccolse dal pavimento uno per uno i granuli di nitroglicerina che nel trambusto mi erano caduti a terra. [...] dopo che il corpo di Nikodim fu trasferito in un’altra aula, venni nuovamente chiamato a fare da interprete per il saluto della delegazione bulgara. Mi ritrovai così ancora una volta accanto a papa Luciani. Il vescovo bulgaro avrebbe dovuto subito presentare i suoi omaggi, ma l’anziano presule ortodosso e il Papa non riuscirono a dirsi niente. Cominciai allora a leggere il testo del discorso che ero stato incaricato di tradurre in italiano. E continuai a leggere. Mentre piangevano, in silenzio. Tutti e due. Senza dirsi una parola. Due giorni dopo, il 7 settembre, [...]scambiai qualche parola con monsignor Magee. Mi disse che erano due notti che il Santo Padre non dormiva, che era rimasto profondamente colpito da quella morte<sup>15</sup>.

Luciani stesso raccontò l’episodio durante l’udienza al clero di Roma, qualche giorno dopo, dicendosi stupito per l’amore alla Chiesa che era stato espresso da Nikodim durante l’udienza:

Vi assicuro che mai in vita mia avevo sentito parole così belle per la Chiesa come quelle da lui pronunciate; non posso ripeterle, resta un segreto. Veramente sono rimasto colpito. Ortodosso,

---

<sup>14</sup> Nikodim aveva portato al capo della Chiesa cattolica i cordiali saluti da parte del patriarca di Mosca, Pimen, del Sinodo e di tutta la Chiesa ortodossa russa, augurandogli molti anni di pontificato; aveva poi espresso la speranza che i rapporti fraterni fra le due Chiese, iniziati così bene nel tempo del pontificato di Giovanni XXIII e continuati con Paolo VI, potessero proseguire verso una sempre più profonda comprensione reciproca, per la comune opera delle due Chiese in favore della pace. Il Papa lo aveva ringraziato per i saluti, da ricambiare presso il patriarca Pimen, e poi aveva aggiunto che aveva sempre seguito con grande interesse la sua attività ecumenica e desiderava che questa opera venisse continuata.

<sup>15</sup> Arranz in Falasca 2006.

ma come ama la Chiesa! E credo abbia sofferto molto per la Chiesa, facendo moltissimo per l'unione<sup>16</sup>.

Probabilmente l'episodio, così forte, ebbe un suo peso nel rafforzare la volontà di Luciani di approfondire il cammino ecumenico, e nella sua chiamata di Pattaro a Roma. Ma al di là di ciò che Luciani fece o non fece in quei trentatré giorni, è importante evidenziare come l'opinione pubblica in generale e i fautori del cammino ecumenico in particolare intravvidero nel nuovo papa - realisticamente o meno, non importa - una marcata apertura ecumenica. Spackman<sup>17</sup> spiega come "Ecumenical reaction [all'elezione di Luciani] was also encouraging" riportando le impressioni positive del mondo anglicano e del patriarca ecumenico Demetrios; il prof. José Miguez-Bonino, argentino, metodista, teologo della liberazione, affermò inoltre che il nome scelto mostrava la volontà del nuovo pontefice di continuare il programma di riforma lanciato dal Concilio.

Molti responsabili delle chiese cristiane non cattoliche associarono lo stile dei brevi giorni di pontificato alle speranze ecumeniche, spesso - senza piena conoscenza dei reali rapporti fra i due - collegando strettamente l'ex patriarca di Venezia al teologo della città lagunare Pattaro, conosciutissimo nell'ambiente ecumenico. Ad esempio, l'11 settembre Per Erik Persson, che aveva lavorato con Pattaro nel gruppo di lavoro sul "Ministero" all'incontro ecumenico del giugno 1977 a Cret-Bérard, scrisse a don Germano riflessioni di questo tipo sulla recente elezione di Albino Luciani:

The reason for these lines is that I the other day came to realize that you at some occasion mentioned that you were in near contact with the patriarch of Venice - and that this now means that the new pope is a man that you know very well. It must mean a lot also for you that he was the one who was elected. And I would only tell you that I belong to them who pray for him and for all the responsibilities of this demanding ministry. During the conclave I was at the meeting of the Faith and Order Commission in Bangalore, India, and it was quite clear that the elction [sic] was a surprise for the catholic theologians present there. No one, with exception of father Duprey from the Unity Secretariate, know anything about him. Only a couple of days ago it suddenly hit me that you must belong to those who really know Johannes Paulus I. If this means that you will get some responsibility also around him you are also included in my prayers<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Bollettino della Sala stampa della Santa Sede, 7 settembre 1978.

<sup>17</sup> 2008 pp. 148-149.

<sup>18</sup> Archivio personale Pattaro, cfr. G. Cecchetto, M. Barausse (a cura di), *Le carte d'archivio di don Germano Pattaro. Contributi al profilo spirituale e teologico del sacerdote veneziano*. Crocetta del Montello: Edizioni Antilia 2011, doc. 80 p. 75.



Dopo la morte di Luciani Geiko Mueller-Fahrenheit, segretario esecutivo della Commissione *Faith and Order* del *Secretariatus ad Christianorum unitatem fovendam*, da Ginevra espresse a Pattaro il profondo rammarico per la morte di Giovanni Paolo I, oltre che le speranze ecumeniche che il pontificato aveva suscitato:

During the last five or six weeks our thoughts have turned to you very often. We were happy with you about the election of Cardinal Luciani as Pope; for we know that you have been working with him closely. I am sure that you must have placed high hopes in the pontificate of Pope John Paul I. So when we learned about the sudden death of the Pope we also thought about you and the sorrow which you must feel. You have lost more than most others. You must have lost a trusted friend and many expectations are now [sic] frustrated. However, you will be glad that the life of John Paul I has ended without seeming pain and that he has joined the clouds of witnesses which surround us in heaven. His smile and simplicity have warmed the hearts of many, far beyond the boundaries of the Catholic Church. He was something like the beam of the sun in a world covered with menacing clouds. Who knows, the threats and burdens of his high Office might soon have dispersed his smile and lightheartedness. Perhaps this, then, was the mission of this Pope, to witness to the light which is the sun of the world and which light all that believe in Christ. So, in this troubled time, we greet you [...]<sup>19</sup>.

Questo spirito di unità che, nella figura di Giovanni Paolo I, aveva secondo Mueller-Fahrenheit “riscaldato i cuori di molti ben oltre i confini della Chiesa cattolica”, venne riconosciuto anche al di fuori dell’ambito ecumenico, rispetto al dialogo con le altre confessioni religiose, e collegato con l’opera svolta da Luciani a Venezia. Alla morte di Luciani, infatti, i rabbini Saul I Teplitz e Henry Siegman del Consiglio delle sinagoghe d’America spedirono un telegramma al Vaticano nel quale, ricordando un incontro con il patriarca di Venezia del 1975, espressero la convinzione che Giovanni Paolo I avrebbe portato avanti il lavoro di mutua comprensione fra cattolici ed ebrei.

His passing is a loss to the Church and to mankind. In his all too brief ministry he symbolized a hope of reconciliation between people [...] We are particularly mindful of the Pope’s warmth for the Jewish people. His inspiring words in a meeting with Jewish leaders in Venice in 1975 gave us hope that he would carry forward the work of Catholic/Jewish understanding. We are moved too by the prayer he uttered for peace in the Middle East and his expressed recognition that Israel’s security was a necessary prerequisite for that peace<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Archivio personale Pattaro, cfr. Cecchetto-Barausse 2011, doc. 81 p. 76.

<sup>20</sup> *Acta Apostolicae Sedis*, LXX, 1978, p. 853.

Al di là di ciò che gli osservatori interconfessionali e interreligiosi immaginarono, mi pare che le intenzioni ecumeniche di Giovanni Paolo I, o per lo meno il suo essersi sentito impreparato in questo settore, siano chiaramente contenute nella richiesta di consulenza teologica fatta dal nuovo pontefice a don Germano Pattaro. La volontà di chiamare Pattaro a Roma come suo consulente ufficiale non è provata, ma paiono ormai assodati gli incontri in Vaticano con il teologo veneziano, voluti da Luciani, nel mese di settembre. La testimonianza di Gennari, *ex-post*, collega la stessa progettualità ecumenica di Giovanni Paolo I a Pattaro e all'episodio della morte di Nikodim:

Non ci eravamo più sentiti con Don Germano Pattaro, e pensavo che forse era un po' deluso... Ebbene, alla fine della prima settimana di settembre, tra il 5 e il 10, ricevo una telefonata da Don Germano che mi dice che l'indomani sarebbe venuto a Roma e mi chiede qualche informazione relativa. Sono ovviamente curioso e gli chiedo il motivo di questo viaggio, e lui mi racconta che Giovanni Paolo I gli aveva telefonato e gli aveva proposto di trasferirsi a Roma come suo 'consigliere ecumenico'. Sbalordito io, come forse lo era stato lui prima. E la spiegazione? Eccola: il 5 settembre tra le braccia di Luciani, nel corso di un'udienza concessa al Patriarcato di Mosca, era spirato il metropolita Nikodim, il numero due del Patriarcato. [...] Ebbene: quella sua morte, in un atto di fede estrema, con il nome di Gesù sulle labbra, era stata per Luciani così sorprendente, edificante e commovente – mi dice Pattaro – che il Papa si era sentito bisognoso di approfondire i temi della conoscenza e del futuro dell'ecumenismo nella sua nuova veste di vescovo di Roma: di qui l'esigenza di avere un consigliere ecumenico sperimentato... Di qui la chiamata di Pattaro a Roma<sup>21</sup>.

Confermano che Pattaro fosse stato chiamato a Roma dal nuovo pontefice anche varie altre testimonianze, fra cui quella autorevole di mons. Luigi Bettazzi<sup>22</sup>; tutte sottintendono i dissapori fra

---

<sup>21</sup> Gianni Gennari, *In morte di Paolo VI*, «Vatican Insider» 6/7 agosto 2013.

<sup>22</sup> Cfr. Testimonianza di Carlo Enzo e di Gabriella Cecchetto in *Appendice* pp. 93, 75-76; testimonianza resa al telefono all'Aurice il 30 aprile 2013 da Elsa Malfi, ex segretaria di Pattaro; Bassotto 1990 pp. 121-140 riportato anche in «Appunti di teologia. Notiziario del Centro Pattaro di Venezia», XXI, 4(2008), pp. 1-5 (secondo il quale Luciani durante il colloquio avrebbe riconosciuto a Pattaro, fra le altre cose, di essere stato un pioniere dell'ecumenismo insieme a mons. Luigi Sartori di Padova e di aver portato a Venezia il card. Agostino Bea nei primi anni '60 per una assise che ebbe risonanza in tutta Italia. Luciani avrebbe poi confidato a Pattaro di aver avuto perplessità su un teologo troppo aperto come Sartori, ma di aver poi riveduto le proprie posizioni). Per quanto riguarda mons. Bettazzi, egli ha confermato pubblicamente la chiamata di Pattaro a Roma al convegno *L'eredità del Concilio attraverso un suo testimone: don Germano Pattaro* che si è tenuto a Venezia al Centro Culturale San Vidal il 27 e 28 settembre 2013: Bettazzi incontrò Pattaro a Roma ai funerali di Luciani e, conoscendo il difficile rapporto che lo legava a Luciani, espresse celiando il proprio stupore di incontrarlo in tale circostanza. Pattaro rispose: "Tasi, Betassi, tasi, che'l me gh'aveva ciamà a Roma".

patriarca e teologo a Venezia e tutte evidenziano un repentino cambiamento di Luciani sul soglio pontificio<sup>23</sup>.

Inoltre, nei giorni che seguirono la morte del pontefice «L'Osservatore Romano» pubblicò l'articolo di Pattaro *Giovanni Paolo I. Un papa fuori schema*: come ben ha fatto notare il Comitato editoriale di «Appunti di teologia» la direzione del giornale vaticano doveva ritenere appropriata la testimonianza di Pattaro su Luciani e valutare quindi favorevolmente il rapporto fra i due<sup>24</sup>.

## VI. 2 Un episcopato “slegato” dall’ecumenismo

Mario Gnocchi, presidente nazionale del SAE fino al 2012, ha descritto il legame di Luciani con Pattaro con l'ossimoro “un legame slegato<sup>25</sup>”: mi pare che quanto detto fin'ora possa in parte spiegare l'appropriatezza della figura retorica, che spero risulterà ancora più chiara alla fine di questo paragrafo. Come il rapporto con Pattaro fu presente nell'esperienza veneziana di Luciani, ma non “legò” in modo sostanziale i due, così il tema ecumenico fu presente nell'episcopato veneziano ma non vincolò in modo significativo alcuna scelta del patriarca.

Eppure, l'ambito ecumenico è, insieme a quello liturgico e interreligioso, il settore nel quale il Vaticano II ha più profondamente e in modo evidente cambiato la Chiesa cattolica: a prescindere dall'ermeneutica conciliare che si voglia abbracciare, dalla *Mortalium animos* di Pio XI del 1928 (che vietava la partecipazione dei cattolici al cammino ecumenico con i “dissidenti”) e dalla *Ecclesia catholica* del Sant'Uffizio del 1949 (che riconosceva l'azione dello Spirito nel cammino ecumenico, ma auspicava il “ritorno” delle chiese seprate alla chiesa di Roma), alla *Unitatis Redintegratio* conciliare del 1964 (nella quale si guarda all'ecumenismo con atteggiamento positivo e non si usa più il termine “ritorno”), il cambiamento è innegabile<sup>26</sup>.

La chiesa di Venezia è stata protagonista precoce del cammino ecumenico fin dal secondo dopoguerra grazie all'opera di Maria Vingiani prima e del patriarca Roncalli poi<sup>27</sup>. Lo stesso predecessore di Luciani, seppur in maniera meno significativa del futuro Giovanni XXIII, sostenne

---

<sup>23</sup> Sia Spackman che Bassotto spiegano il cambiamento con la libertà di azione pastorale che Luciani acquisì nel diventare pontefice, a fronte della subordinazione alla CEI e alla Santa Sede durante l'episcopato veneziano.

<sup>24</sup> Don Germano Pattaro, *Una contestazione di Dio sulla nostra vita*, «Appunti di teologia. Notiziario del Centro Pattaro di Venezia», n. 3(2013) pp. 1-2.

<sup>25</sup> Colloquio con Gnocchi al convegno su don Germano Pattaro a Venezia del settembre 2013.

<sup>26</sup> Per una breve storia dell'ecumenismo si veda Vian 2008a. Per il confronto, rispetto al tema ecumenico e interreligioso, fra la chiesa preconciliare e la chiesa postconciliare rimando a Raffaella Perin, *Il Vaticano II, le prospettive ecumeniche e il dialogo interreligioso*, comunicazione presentata al convegno sul Concilio Vaticano II del 31 maggio 2013 presso l'Università Cà Foscari Venezia; si veda anche M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna: Il Mulino 1996. Per il tema ecumenico al Concilio rimando a O'Malley 2013, in particolare pp. 20, 197 e segg. Sulla fondazione da parte di Giovanni XXIII del Segretariato per l'unità dei cristiani nel 1959 e per il respiro ecumenico di Paolo VI che trovò attuazione nelle strutture della Curia, cfr. Riccardi 1993 pp. 188, 238-246.

<sup>27</sup> Cfr. Vingiani 1988 e 2006; Vian 2008a e 2002.

il cammino ecumenico: approvò già durante il Concilio le iniziative di Pattaro e Bertalot come conferenze per la conoscenza della dottrina e delle cause della separazione fra cattolici, ortodossi e protestanti e tavole rotonde con le tre confessioni religiose; partecipò agli appuntamenti annuali di preghiera comune per l'unità dei cristiani che si tenevano a turno nella chiesa valdese, in quella luterana e in S. Marco; nel 1962, appena un mese dopo l'apertura del Concilio, invitò a Venezia il card. Bea. Continuò insomma a mostrare quell'attenzione verso i cristiani delle altre confessioni che era stata di Roncalli, anche se in un'ottica ancora segnata dalla prospettiva del ritorno a Roma<sup>28</sup>. Gli storici hanno evidenziato nel suo episcopato una significativa evoluzione, dalle iniziali perplessità, confidate al diario conciliare, ad una sensibilità ecumenica più aperta, sostenuta dalle direttive del Vaticano II, del papa, ma anche dalla esperienza di dialogo ecumenico che avveniva a Venezia<sup>29</sup>.

L'atteggiamento di Luciani verso il movimento ecumenico fu più tiepido, molto simile a quello che caratterizzò, come abbiamo visto, la sua Conferenza episcopale regionale.

La prima cosa che colpisce il ricercatore è che nel *corpus* degli scritti di Luciani non compare mai nessuna citazione dell'*Unitatis redintegratio*. Il patriarca cita la *Gaudium et Spes*, la *Sacrosanctum concilium*, la *Lumen gentium*, la *Dei Verbum*, la *Dignitatis Humanae*, la *Nostra aetate*, la *Gravissimum educationis*, i decreti *Apostolicam Actuositatem*, *Ad gentes*, *Presbyterorum ordinis*, *Christus Dominus*, *Inter mirifica*, *Optatam totius...* ma non cita mai l'*Unitatis redintegratio*. Mai come in questo caso è significativa non una presenza, ma una assenza.

In secondo luogo, l'archivio personale di Pattaro non reca traccia di collaborazione tra Luciani e l'esperto diocesano di ecumenismo, mentre vari documenti dimostrano come sia Urbani che Cè facesero affidamento sulla competenza di Pattaro per preparare discorsi e interventi da tenere durante gli incontri ecumenici che avvenivano a Venezia: gli scambi epistolari presenti in archivio testimoniano come a volte i testi venissero scritti da Pattaro e poi rivisti da Urbani e Cè<sup>30</sup>, e a volte

---

<sup>28</sup> Vian 2008a p. 169.

<sup>29</sup> Cfr. Vian 2008a, 2002, 2012b. In un processo non lineare, a volte contraddittorio, Urbani modificò infatti il proprio linguaggio in senso maggiormente ecumenico, restituì le reliquie di S. Saba al Patriarcato greco-ortodosso di Gerusalemme nel 1965, di San Tito alla Chiesa ortodossa di Creta nel 1966, di sant'Isidoro alla Chiesa dell'isola di Chio nel 1967. Nel '68 confermò autorevolmente come patriarca e come presidente Cei la validità del lavoro svolto dal SAE.

<sup>30</sup> Cfr. lettera di saluto di Urbani agli "Egredi Signori e dilette in Cristo fratelli" riuniti a La Mendola, scritta da Pattaro a macchina e corretta da Urbani a mano (Cecchetto e Barausse 2011 p. 63, doc. 12); su un quaderno di appunti di Pattaro la riflessione del patriarca Urbani sulla ripresa del dialogo ecumenico con l'Oriente in occasione della restituzione delle reliquie di san Saba del 1965 (Cecchetto e Barausse 2011, doc. 30 p. 122); intervento di chiusura di Urbani alla VI sessione di Camaldoli dell'agosto 1968 e pubblicata su «Humanitas. Rivista mensile di cultura», n.s. XXIV/1-2 (gennaio-febbraio 1969), pp. 203-217; lettera di Cè del 10 settembre 1980 con due proposte di saluto, una ai partecipanti all'incontro ecumenico in casa Cardinal Piazza di pochi giorni dopo e la seconda a mons. Basil Meeking del Secretariat (Cecchetto e Barausse 2011, doc. 89 p. 77); indirizzo di salute di Cè in occasione della presenza di una commissione anglo-cattolica presso la casa Card. Piazza: "Ho la gioia di salutarvi [...] E' un primo incontro che spero possa ripetersi ancora. Una eredità che accolgo/eredito con cuore libero e convinto del mio predecessore Papa Giovanni Paolo I che è stato in mezzo a voi e che voi ricordate con memoria cara e cristiana. Sono il Vescovo di questa città e desidero che la realtà ecumenica che questa ospita e accompagna diventi un "segno" per la Chiesa di Venezia"

accadesse il contrario. In particolare, dalla documentazione conservata in questo archivio si nota come Urbani più di Cè abbia svolto un ruolo di supervisione e controllo sui testi di Pattaro<sup>31</sup>.

Non si trova traccia invece di una simile collaborazione fra Luciani e Pattaro, il che fa pensare che Luciani preparasse da sé i suoi interventi.

Eppure, rispetto all'esperienza di Vittorio Veneto, Venezia offrì a Luciani innumerevoli occasioni di incontrare personalmente membri delle altre chiese cristiane e rappresentanti di organismi ecumenici; vi si tennero inoltre negli anni Settanta, oltre che giornate di preghiera locali per l'unità dei cristiani, incontri ecumenici internazionali di vario genere, anche di alto profilo<sup>32</sup>.

Per quanto riguarda gli incontri personali, la documentazione che abbiamo a disposizione depone a favore di rapporti positivi e di stima reciproca con ecclesiastici di altre confessioni religiose cristiane o cattolici di rito orientale<sup>33</sup>.

---

(Cecchetto e Barausse 2011, doc. 37 p. 197); il 28 gennaio 1983 Pattaro scrive a Cè che, essendo in montagna “senza strumenti per la riflessione” e non potendo così rispondere subito alle richieste, si impegna a farlo in seguito (Cecchetto e Barausse 2011, doc. 33 p. 103). La collaborazione fra Pattaro e Urbani per altri motivi pastorali, comeo incontri di cultura e formazione per il clero, si vede anche in una lettera di Pattaro a Urbani nella quale si propongono delle lezioni per il clero (Cecchetto e Barausse 2011, doc. 4 p. 97).

<sup>31</sup> Cfr. Lettera di Urbani a Pattaro del 24 luglio 1964 (Cecchetto e Barausse 2011 p. 63, doc. 12): “Ti mando la lettera per la Mendola ritoccata qua e là, più che tutto nella forma. Spero che vada bene. Ti rimetto anche la nota SAI che tu mi hai dato con alcune note marginali. Le ho meditate e mi pare che, al di là della retta intenzione dell'estensore della nota – della quale non c'è da dubitare, alcune espressioni debbano essere ritoccate perché si prestano ad interpretazioni equivocate. Ho letto anche la prefazione al libro del dott. Bertalot e desidererei parlarne perché anche in quella alcuni ritocchi mi sembrano necessari, soprattutto ad evitare polemiche, che non fanno mai bene. Auguri per il soggiorno alla Mendola. In quei giorni la mia preghiera liturgica sarà molto indirizzata a voi e al vostro lavoro”.

<sup>32</sup> Attraverso l'archivio personale di Pattaro è possibile ricostruire molti degli incontri ecumenici nazionali e soprattutto internazionali che si tennero a Venezia negli anni Settanta: settembre 1970, *Second meeting of the Anglican/Roman Catholic International Commission* (ARCIC); 1973, gruppo misto di lavoro istituito dal Consiglio ecumenico delle Chiese e dalla Chiesa cattolica romana; 27 maggio-1 giugno 1974, riunione del *Joint Working Group* del *Consiglio Ecumenico delle Chiese* (CEC) organizzata dal *Secretariat ad Christianorum unitatem fovendam* (Segretariato per l'unità dei cristiani) alla quale partecipò anche l'*Union mondiale des organisations féminines catholiques*; 30 settembre-3 ottobre 1974, commissione mista Chiesa cattolica-Consiglio metodista mondiale; maggio 1975, riunione cattolico-pentecostale; 23-27 giugno 1975, incontro sui matrimoni misti tra anglicani e cattolici romani; 1975, incontro di presentazione della ricerca sul pentecostalismo *Survey on Scientific Literature on Tongue-Speaking – Fourt (Ecumenical Dialogue – on Pentecostalism*; Settembre 1976, la Commissione internazionale anglicana-cattolica romana (ARCIC) formula a Venezia la prima *Dichiarazione concordata sull'autorità nella Chiesa, la sua natura, il suo esercizio e le sue conseguenze*, pubblicata il 20 gennaio 1977; 6 ottobre 1976, commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo; novembre 1976 lezione su *L'Autorité dans l'Eglise* di C.J. Dumont O.P. all'interno di una *Analyse critique de la Déclaration de la Commission internationale anglicane/catholique-romaine*; aprile 1977, riunione della *Commission on Faith and Order del WCC= World Council of Churches*; 1977, tavola rotonda fra il pastore battista Glen Garfield Williams, segretario generale delle Conferenze delle Chiese Europee, e Pattaro; 20-23 aprile 1977, *Evangelical/Roman Catholic Dialogue on Mission (ERCDOM)*; 21 gennaio 1978, incontro del Segretariato per l'unità dei cristiani all'Isola di San Lazzaro degli Armeni; 12-16 giugno 1978 gruppo misto di lavoro CEC-Chiesa cattolica sul problema dell'unità nella fede e della professione della fede apostolica. Pattaro lavorò inoltre con il SAI (Segretariato Amicizia Intercontinentale) e il SAE (Segretariato Attività Ecumeniche), di cui fu assistente teologico.

<sup>33</sup> Ad esempio, cfr. telegramma del Katholikôs degli Armeni Vazken I che ringrazia e benedice in seguito ad una visita a Venezia alla quale Luciani presenziò tornando appositamente dagli esercizi spirituali di Torreglia (RDPV luglio 1970, p. 294, 343); il 26 settembre 1971 Luciani si recò a Follina per il cinquantesimo di incoronazione dell'effigie della Madonna di Follina accompagnato da Malissianos, archimandrita della chiesa ortodossa di Costantinopoli con sede in Venezia (O.O. vol. V, pp. 263-267); il 9 e il 10 agosto 1973 Luciani ricevette e poi accompagnò in visita ad alcuni monumenti veneziani l'arcivescovo maronita di Tripoli nel Libano mons. Antonio Abed (RDPV LVIII(1973), pp. 494-495); il 10 febbraio 1972 il patriarca ricevette la delegazione del patriarcato ortodosso di Mosca presieduta

Per quanto riguarda le giornate di preghiera e gli incontri ecumenici a livello locale, pare che Luciani non abbia quasi mai partecipato a questi incontri che si tenevano da alcuni anni e che avevano luogo nel corso del mese di gennaio, perché troppo impegnato con la visita pastorale<sup>34</sup>.

Unica eccezione: il 19 gennaio 1971 tenne una meditazione importante in san Marco, durante la settimana per la preghiera ecumenica, citando figure importanti del dialogo tra le Chiese e della riflessione teologica in campo ecumenico (Barth, Visser't Hoof, Thurian, von Allmen) e concluse leggendo una preghiera di Lutero<sup>35</sup>.

Per quanto concerne gli incontri ecumenici internazionali, come ebbero a dire Antonio Agostini e Germano Pattaro:

La Casa Card. Piazza è stata ed è luogo di incontri straordinari. Si pensi che i documenti di riconciliazione sulla "Eucarestia", sul "Magistero", sulla "Autorità nella Chiesa" tra la Chiesa Cattolica e la Comunione Anglicana sono stati stesi in casa nostra<sup>36</sup>.

Dalla documentazione non risulta una presenza attiva di Luciani agli stessi e, secondo Vian, il Patriarcato cattolico non fu "coinvolto in modo significativo, che andasse oltre il livello formale<sup>37</sup>". A volte Luciani fece il saluto iniziale ai partecipanti e aprì i lavori delle commissioni; curò poi le relazioni con i vescovi intervenuti<sup>38</sup>. Paul Spackman<sup>39</sup>, sulla scorta di Hebblethwaite<sup>40</sup>, sostiene però che Luciani sponsorizzò spesso questi incontri, e la cosa sarebbe testimoniata da mons. Philippe Delhaye che nel settembre 1970, dopo una cena in patriarcato per la prima commissione dei Delegati cattolici, scherzò sull'ottima cena che era stata loro offerta e sul fatto che si sarebbe dovuto far durare l'incontro il più a lungo possibile per beneficiare ancora dell'ospitalità del

---

dall'arcivescovo Filarete; domenica 2 luglio 1978 il patriarca fu particolarmente accogliente con un gruppo di pellegrini anglicani guidati dal Rural Dean of Shrewsbury, Reverend Ralph Lumley (cfr. Spackman 2008 pp. 115-116).

<sup>34</sup> Cfr. Vian 2008a p. 174. Sulla settimana universale di preghiera per l'unità dei cristiani del 1972, alla quale non risulta partecipare Luciani, si veda il resoconto del pastore Agostino Garufi («Notiziario della comunità valdese e metodista di Venezia, Mestre e diaspora», 1972, in archivio Pattaro, Cecchetto e Barausse 2011, doc. 18 p. 345).

<sup>35</sup> Cfr. *Meditazione per la preghiera ecumenica*, RDPV 1971, pp. 56-60.

<sup>36</sup> Antonio Agostini e G. Pattaro. *Ecumenismo: indicazione per un bilancio*. «Gente Veneta» 7/2, 17 gennaio 1981, pp. 15-16:16.

<sup>37</sup> Vian 2008a, p. 175.

<sup>38</sup> Ad esempio, il diario del patriarca dice che il 9 maggio 1974 presiedette il convegno ecumenico cattolici-luterani "promosso da parroci ed enti turistici del Garda"; lunedì 27 maggio "porge il saluto iniziale ai membri del Gruppo Misto adunati per studi sull'ecumenismo alla casa card. Piazza". Poi "riceve in patriarcato il card. Willebrands e il pastore Metodista Potter, capi del Gruppo Misto. Il 30 maggio si intrattiene ancora col card. Willebrands" (RDPV, LIX (1974), pp. 288-292, diario aprile-maggio). Sempre dal diario si evince che lunedì 26 maggio 1975 "alla Madonna dell'Orto presenza ai lavori del Gruppo Ecumenico sui Neopentecostali" (RDPV, LX (1975), p. 224-226).

<sup>39</sup> Spackman 2008 p. 75.

<sup>40</sup> Hebblethwaite 1978 p. 103.

patriarca. Mi pare che anche alcuni resoconti di spesa della casa cardinal Piazza o della diocesi confermino che, dal punto di vista economico, Luciani sostenne alcune iniziative ecumeniche<sup>41</sup>.

Cosa pensava Albino Luciani del cammino ecumenico? Certamente lo seguì nei suoi sviluppi “istituzionali”, dal momento che la Rivista diocesana riporta tutti i documenti sull’argomento emanati in quegli anni dal Segretariato per l’unione dei cristiani o dalle congregazioni romane o gli interventi di Paolo VI e di eminenti cardinali in proposito<sup>42</sup>. Spackman<sup>43</sup> ha fatto anche notare che alle origini della formazione di Luciani ci fu il rapporto con un pioniere dell’ecumenismo: il direttore di tesi di Luciani alla Gregoriana fu infatti padre Charles Boyer.

Tuttavia, i suoi interventi in materia furono sempre più radi e prudenti con l’avanzare degli anni Settanta, mostrano le preoccupazioni dottrinali di Luciani di fronte all’ecumenismo e, pur non usando mai la parola “ritorno”, sembrano considerare le chiese sorelle come chiese che non possono avere la pienezza di verità e di salvezza che è propria della chiesa di Roma. La preoccupazione più forte del patriarca negli anni Settanta sembra essere comunque che, dietro alle istanze ecumeniche espresse da ampi settori della chiesa - spesso i settori della contestazione -, si nascondano in realtà critiche al primato petrino e alle strutture della Chiesa cattolica.

Se si leggono gli interventi sull’ecumenismo fatti da Luciani durante il Concilio, e poi quelli degli anni Settanta, si nota comunque un cambiamento di toni fra l’episcopato cenedese e quello veneziano. Nel 1962 l’invito del concilio all’unione fra i cristiani portava il vescovo di Vittorio Veneto a parlare del desiderio di molte chiese anglicane e luterane di tornare all’unità con Roma; le confessioni religiose protestanti venivano chiamate “sette” e veniva dato per innegabile il loro “errore” e quello degli ortodossi, nonostante torti e difetti della chiesa di Roma “parvero allora legittimare la ribellione” e nonostante la separazione degli orientali “non sarebbe forse avvenuta se ci fosse stato più tatto e comprensione da parte di certi prelati nostri”. In questo 1962 Luciani

---

<sup>41</sup> Ad esempio, sul bilancio della Curia, *Partita Diocesi 1970*, nelle uscite si contano 66.200 lire di “Spese di tipografia per la Settimana per l’Unità dei Cristiani” (RDPV LVI (1971), p. 71); fra i servizi pastorali offerti dalla casa card. Piazza si trova spesso l’ospitalità offerta a delegazioni di altre confessioni cristiane, anche se non sappiamo chi pagò effettivamente le spese del soggiorno (cfr. come es. RDPV LVIII(1973), pp. 316-317; RDPV, LIX (1974), pp. 283-284; RDPV, LX (1975), pp. 222-223).

<sup>42</sup> Ad esempio, la seconda parte del *Direttorio ecumenico*, emanata 16 aprile 1970 (la prima parte era del 28 aprile 1967) dal Segretariato per l’Unione dei Cristiani, venne pubblicata sulla rivista diocesana a giugno (RDPV giugno 1970, pp. 318-334); il problema dei matrimoni misti venne disciplinato con il *Motu proprio Matrimonia mixta* il 31 marzo 1970 e la rivista diocesana riporta il commento al documento fatto dai cardinali Felici e Willebrands (RDPV giugno 1970, pp. 255-261); la rivista pubblica anche, pochi mesi dopo, le *Riflessioni e suggerimenti sul dialogo ecumenico del Segretariato per l’unione dei cristiani*, datato 15 agosto 1970 e firmato dal Card. Willebrands, Presidente, e dal segretario fr. Girolamo Hamer (vi si trovano paragrafi dedicati alla natura e allo scopo del dialogo ecumenico, i fondamenti, le condizioni e il metodo del dialogo, i temi e le forme del dialogo, cfr. RDPV ottobre 1970, pp. 424-436). Nel 1972 il Segretariato per l’unione dei cristiani licenziò le istruzioni sui casi di ammissione di altri cristiani alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica (RDPV 1972, pp. 471-477: in pratica, si potevano ammettere gli ortodossi, ma non gli altri fedeli cristiani); la Commissione Episcopale per l’Ecumenismo emanò il documento sui matrimoni misti in Italia *Ecumenismo e problemi di fede* (RDPV 1972, p. 589-593).

<sup>43</sup> Spackman 2008 p. 28.

parlava ancora di “colpa” per quelli che comunque cominciava a chiamare “fratelli separati”, i quali dovevano essere aiutati a riscoprire la Chiesa. I problemi però che Luciani vedeva erano grossissimi:

La più grave difficoltà consiste in questo: che il papa e il concilio amano certo i fratelli separati, desiderano l’unione con loro, ma non a prezzo della verità. Disposti a concedere molto, nel campo della liturgia, delle tradizioni, della disciplina, niente possono concedere sul terreno dogmatico<sup>44</sup>.

L’intervento si concludeva con l’invito a tutti i fedeli a “facilitare il ritorno” dei fratelli separati con una vita personale splendente e santa.

Nel ’64 la sua lettera alla diocesi sulla settimana di preghiera per l’unità dei cristiani non parlava più di “ritorno”, anche se tuttavia era incentrata sullo sforzo di sostenere la continuità fra Pio X, Benedetto XV, Pio XI e Giovanni XXIII nell’incoraggiare la pratica dell’ottava di preghiere per l’unità<sup>45</sup>.

Negli anni Settanta il linguaggio di Luciani in ambito ecumenico cambia: non compaiono più la parola “ritorno” né “colpa”, ma soprattutto si parla di “confronto”, “dialogo” e “cammino”.

L’intervento più aperto fu quello alla preghiera ecumenica del 19 gennaio 1971, in basilica di S. Marco, a cui abbiamo già accennato<sup>46</sup>. In questo intervento Luciani riflette sulla sofferenza presente di una dimensione escatologica che nella chiesa dovrà manifestarsi, ma che ora è solo in cammino. Poi dipinge un Gesù ““ecumenista «ante litteram»” quando prega “Siano tutti una cosa sola, come tu sei in me” e quando si muove “in un clima di fastidioso scisma tra giudei e samaritani”; aggiunge anche, però, che Gesù è ecumenico *ante litteram* perché “non impone con la forza la propria dottrina, non impedisce la propaganda delle opinioni contrarie, solo «rende testimonianza alla verità»”. In qualche modo il patriarca sembra suggerire quindi in questo passaggio non che l’ecumenismo consista nel trovare dei punti di incontro, ma che il modo migliore di fare ecumenismo per la chiesa cattolica sia essere fedele alla propria verità.

Non teme però poi di entrare nel merito dei problemi ecumenici:

Lo sappiamo: d’accordo tutte sull’importanza della celebrazione eucaristica, le varie Chiese e comunità cristiane differiscono tra loro nel dichiarare il valore preciso della celebrazione stessa.

Di recente, però, il professor von Allmen, lavorando per la commissione dottrinale «Fede e

---

<sup>44</sup> *Note sul Concilio*, aprile 1962, OO. Vol. II, pp. 440-462.

<sup>45</sup> *Lettera alla diocesi sulla settimana di preghiera per l’unità dei cristiani e sulla scuola cattolica*, 6 gennaio 64, OO. Vol. III, pp. 135-137.

<sup>46</sup> RDPV LVI (1971), pp. 56-60.



Costituzione» del Consiglio Ecumenico delle Chiese, ha rilevato con una certa sorpresa che si è d'accordo su molti punti e che l'intesa può progredire almeno sui punti seguenti: Anamnesi ed epiclesi nell'Eucarestia, Cattolicità dell'Eucarestia, Eucarestia e agape. E' un segno, un piccolo passo, è una piccola luce di speranza, che, con altre, incoraggia a continuare gli studi e gli incontri dottrinali, che nell'ecumenismo sono i più difficili.

La conclusione è piuttosto sbalorditiva per un uomo prudente come il patriarca di Venezia: poiché “la preghiera è l'anima dell'ecumenismo”, conclude recitando una preghiera composta da Lutero nel 1522 e rivolta proprio al “Dio di unità” perché lo Spirito Santo raduni tutto ciò che è disperso e allontani ogni discordia.

Un mese prima, trattando non di ecumenismo ma del solito argomento di Cristo che non è né liberatore sociale né rivoluzionario, Luciani aveva spiegato che riforme e cambiamenti nella chiesa si impongono, ma non possono toccare le strutture volute da Cristo; ad un certo punto aveva usato la parola “ecumenismo «anticurialesco»” per evidenziare uno degli obiettivi che secondo lui avevano gruppi di pressione interni alla Chiesa. In quest'occasione, Luciani sembra temere che dietro all'ecumenismo di molti settori ecclesiali ci fosse in realtà un anticlericalismo latente anche se non dichiarato<sup>47</sup>.

Esprese lo stesso concetto anche il 14 marzo 1972, di fronte alle critiche che aveva suscitato la Dichiarazione dell'ex Sant'Uffizio in difesa di alcuni dogmi della fede<sup>48</sup>. Illustrando la parola postconciliare “dialogo” egli spiega che il termine ricorre una cinquantina di volte nei documenti conciliari e che nel suo nome la Chiesa sta gettando ponti in tre direzioni: cristiani separati, non cristiani e non credenti.

Tenendo conto più di quel che ci unisce che di quello che ci divide, essa ha risolto o tenta di risolvere malintesi vecchi di secoli, rende giustizia agli Ebrei e a Galileo, confessa umilmente che alcuni suoi uomini hanno sbagliato. Ciò è bello, dice passione per l'unità dei cristiani, dice umiltà, apertura, comprensione, maturazione e rispetto verso le opinioni religiose altrui. Altra cosa – invece – è affermare – dialogando – che la Chiesa cattolica ha delle manchevolezze **costitutive** né più né meno delle altre Chiese; ch'essa non si trova in situazione migliore delle altre e che per arrivare all'unità, deve fare solo questo: salire colle altre Chiese verso Cristo; confessare – sempre alla pari delle altre Chiese – le proprie colpe e rinunciare alla antica sua sicurezza circa il proprio “Credo”. Questo porta a cedimenti e compromessi sul terreno della fede, a un irenismo tutto a spese di verità, che non sono cosa nostra, ma solo “deposito” a noi affidato da conservare gelosamente. Sarebbe poi ingenuo credere che il dialogo dottrinale sia

---

<sup>47</sup> *Omelia per l'epifania di Nostro Signore*, S. Marco, 6 gennaio 1971 (RDPV LVI (1971), pp. 51-55).

<sup>48</sup> RDPV 1972, pp. 217-222.

una cosa facile; esso ha i suoi rischi e lo può condurre utilmente solo chi ha sicura preparazione dottrinale e psicologica.

Nel 1974, spiegando perchè la teologia politica più avanzata non fosse accettabile<sup>49</sup>. Luciani deprecò la “concelebrazione eucaristica selvaggia” di Parigi nella Pentecoste del 1968, nella quale preti, frati, laici, pastori protestanti e rabbini ebrei avevano celebrato l’eucarestia come “simbolo di solidarietà, che unisce gli uomini in lotta contro le ingiustizie umane”, anziché come “Corpo di Cristo ripresentato realmente in sacrificio sull’altare a mezzo di speciali poteri sacerdotali”.

Il 29 giugno 1976, durante l’omelia per la festa del papa<sup>50</sup>, il patriarca si soffermò sul “dialogo coi fratelli cristiani separati protestanti e ortodossi” cercando, oltre che le differenze fra i cattolici e le altre confessioni religiose, anche i punti in comune, perché “un masso, che si stacca da una montagna aurifera, resta aurifero, diceva Pio XI”.

I pochi discorsi esaminati sembrano sufficienti per ritenere appropriata l’analisi fatta da Giovanni Vian<sup>51</sup>, secondo il quale negli scritti e nei discorsi di Luciani emergono tracce del vecchio linguaggio controversistico nei confronti delle altre Chiese cristiane; come se lo sforzo di rinnovamento della propria formazione teologica e spirituale iniziato da Luciani con il Concilio non riuscisse a giungere a compimento pieno, nonostante la consapevolezza che quella era la strada da intraprendere.

Va tuttavia evidenziato come il patriarca di Venezia benedì, o in ogni caso permise, una attività ecumenica intensa come forse quella di nessun’altra diocesi italiana di quel periodo.

Non mi pare che la riflessione ecumenica di Luciani, cambiata rispetto agli anni Sessanta, sia maturata nel corso degli anni Settanta: mi pare che l’isolamento crescente nel quale si dispiegò l’episcopato di Luciani a Venezia nella seconda metà degli anni Settanta non abbia permesso al patriarca di sfruttare le istanze e le attività del movimento ecumenico veneziano per una maturazione della propria prospettiva. Tuttavia, il confronto con l’ambiente veneziano servì forse per maturare la consapevolezza della necessità di un aggiornamento in questo senso, consapevolezza che mi pare manifesta nel brevissimo pontificato.

Per concludere, quali furono i motivi della scarsa attenzione di Luciani per il tema ecumenico, oltre che, evidentemente, un certo ritardo nel proprio aggiornamento teologico?

Abbiamo già evidenziato come a Belluno e a Vittorio Veneto egli non avesse avuto esperienza di ecumenismo: l’assenza degli anni successivi, come ha ipotizzato Vian<sup>52</sup>, potrebbe dunque forse

---

<sup>49</sup> *Inaccettabile la ‘teologia politica’ più avanzata*, RDPV, LIX (1974), pp. 51-54.

<sup>50</sup> O.O. vol. 7, 376-378.

<sup>51</sup> Vian 2008a, p. 74.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

esprimere la convinzione del patriarca che l'ecumenismo non rappresentasse una problematica centrale neanche nel contesto della Chiesa veneziana<sup>53</sup>.

In secondo luogo, Luciani fu forse particolarmente cauto, più che disinteressato al tema, perché gli anni Settanta furono particolarmente travagliati all'interno della Chiesa anche per chi si occupava di dialogo interconfessionale. L'ecumenismo era guardato dalle gerarchie con occhio preoccupato perché collegato ai gruppi della contestazione, al pericolo della protestantizzazione, ad una volontà di autonomia rispetto all'autorità costituita, “alla formidabile e atavica obbiezione antiromana<sup>54</sup>”. Le riunioni del SAE vennero usate da comunità di base e del dissenso, soprattutto negli anni centrali del decennio, come luogo di contestazione alla chiesa.

Lo disse Paolo VI in modo chiaro nell'udienza di mercoledì 10 luglio 1974 sul rapporto fra libertà e verità<sup>55</sup> chiedendosi “come fare dell'ecumenismo serio con la discordia in casa nostra?” e evidenziando che nella contestazione sentiva “istintivamente echeggiare la polemica riformista anticattolica”:

dopo il Concilio, con le inattese e indebite contestazioni di molti fratelli cattolici, si è insinuato nei fedeli un certo stato d'animo e opinione, quasi che il Concilio segnasse tale novità nella storia e nella vita vissuta della Chiesa da squalificare il passato, e da iniziare un periodo talmente nuovo per la Chiesa stessa da riformarne le formule della sua fede, da sovvertirne la obbedienza alla sua funzione magistrale e pastorale, da autorizzarne una trasformazione di norme e di costumi, che avesse la simultanea e duplice virtù di ricondurla a genuine espressioni evangeliche, ed insieme di concederle una fusione ormai incondizionata con le istanze ideologiche e sociali prevalenti del nostro secolo, anche se finora [...] giudicate negative e inammissibili per il cattolicesimo [...] Come fare dell'ecumenismo serio con la discordia in casa nostra? [...] non è possibile in questa sede discutere in modo adeguato sulle formidabili questioni sollevate dalla contestazione [...] nella quale sento istintivamente echeggiare la polemica riformista anticattolica.

Queste ragioni che rendevano perplesso il papa di fronte all'ecumenismo erano forse le stesse che rendevano perplesso il patriarca Luciani di fronte al cammino ecumenico guidato da un uomo come

---

<sup>53</sup> Gli stessi protagonisti del dialogo ecumenico veneziano di quegli anni, come il pastore valdese Giovanni Scuderi e don Pattaro, denunciavano la dimensione elitaria del dialogo tra le Chiese e una conseguente presunta scarsa rilevanza. La testimonianza di Pancheri (in Cattabiani 1979 p. 21) sostiene la tesi dell'urgenza di altri problemi e non dell'ecumenismo: mentre i colloqui personali con Luciani negli anni Sessanta avevano come tematica ecclesiologia ed ecumenismo, negli anni Settanta Luciani sembrava più interessato ai mezzi di comunicazione sociale.

<sup>54</sup> Cfr. *Discorso di Paolo VI del 25 gennaio 1973 sull'indispensabilità della preghiera per ristabilire l'unità dei cristiani*, RDPV LVIII (1973), pp. 81-84.

<sup>55</sup> Paolo VI, *udienza di mercoledì 10 luglio 74 su libertà e verità*, RDPV, LIX (1974), pp.311-313.

Pattaro, dai profondi legami oltre che con il mondo protestante anche con la FUCI e i movimenti studenteschi e giovanili veneziani, fortemente contestatori<sup>56</sup>.

Eppure, Luciani conosceva lo spirito di disciplina e obbedienza sacerdotale che caratterizzava Pattaro, e ne riconosceva la fedeltà: se è provato che non ci fu empatia fra i due, è anche chiaro che Luciani aveva stima del teologo, dal momento che gli permise di portare avanti l'attività ecumenica, gli studi teologici, l'attività pastorale con gruppi "di base"<sup>57</sup>.

In base alla documentazione consultata non mi è possibile definire se il fattore politico, che aveva avuto un peso considerevole all'inizio del percorso ecumenico veneziano con Maria Vingiani<sup>58</sup>, possa aver pesato negli anni Settanta sui percorsi ecumenici locali, e quindi sulla valutazione che di essi ne faceva il patriarca.

Vorrei concludere con un'osservazione di carattere più generale. Paolo Ricca, durante il convegno *L'eredità del Concilio attraverso un suo testimone: don Germano Pattaro* che si è tenuto a Venezia il 27-28 settembre 2013, ha evidenziato con franchezza come il cambiamento conciliare sia stato notevole (dagli "eretici vitandi" e dalle chiese riformate "strumenti di perdizione", ai "fratelli nella fede" e "strumenti di salvezza"), ma come l'attuazione postconciliare sia stata caratterizzata anche da un atteggiamento della Chiesa cattolica contraddittorio e retorico: i protestanti, riconosciuti come fratelli nel Signore, non vengono infatti accettati dalla chiesa postconciliare alla stessa mensa del Signore dei cattolici e le chiese protestanti sono strumenti di salvezza solo "in virtù della pienezza della grazia affidata alla Chiesa cattolica", considerate quindi secondo il pastore "chiese per procura, in virtù non dello spirito, ma della grazia presente nella Chiesa cattolica"<sup>59</sup>.

Paolo Ricca voleva forse denunciare nel suo intervento più l'atteggiamento della chiesa wojtyliana che quello della chiesa montiniana; ma gli stessi interventi di Paolo VI, nel tentativo di tracciare una via mediana di realizzazione del Concilio, furono a volte decisamente contraddittori, oppure ermetici e difficili da decifrare.

Ad esempio, mentre all'interno della Settimana dell'Unità del 1971 Paolo VI riservava alle attività del Segretariato per l'unione dei cristiani parole piene di ammirazione e definiva "assurda" la

---

<sup>56</sup> I legami fra Pattaro e la FUCI sono testimoniati, oltre che dai protagonisti di allora, anche dall'archivio personale di Pattaro.

<sup>57</sup> Mi pare che potesse aver incontrato l'approvazione del patriarca, per il l'obiettivo di formazione e accompagnamento alla vita familiare, anche l'attività di don Germano con i Gruppi di spiritualità familiare; tuttavia, non sono riuscita a verificare se la rivista «Matrimonio. Proposta permanente di vita cristiana» nata dal movimento nel 1976 avesse avuto o meno la benedizione di Luciani. Pattaro era inoltre assistente diocesano del Movimento di Rinascita cristiana, al quale Luciani aveva forse guardato, come abbiamo visto, in modo positivo.

<sup>58</sup> I gruppi di confronto fra cattolici e protestanti nacquero negli anni Cinquanta come gruppi di confronto su tematiche socio-politiche e non ecumeniche in senso proprio, dal momento che i protestanti veneziani erano in larga parte vicini al partito comunista, mentre i cattolici si schieravano con la DC.

<sup>59</sup> Cfr. Paolo Ricca, *Ecumenismo e dialogo*, relazione presentata al convegno *L'eredità del Concilio attraverso un suo testimone: don Germano Pattaro*, Venezia, 27-28 settembre 2013

situazione di separazione che ancora permaneva all'interno della chiesa<sup>60</sup>, in altri interventi sul tema ecumenico, con l'avanzare degli anni Settanta, egli tornava a parlare di “vera religione, quale noi crediamo essere la nostra” e a tacciare di “falso pluralismo la dottrina protestante del libero esame<sup>61</sup>”. Oppure gli interventi montiniani si presentano davvero ermetici e poco illuminanti, tanto che il lettore che abbia un minimo di senso critico si chiede, dopo averli letti, se ci sia davvero una differenza sostanziale, di contenuto – al di là della terminologia utilizzata – rispetto all'unionismo, e cosa volesse davvero suggerire il papa, dal punto di vista della ricaduta pratica, con parole di questo tipo:

Questo problema del ristabilimento dell'unità universale dei Cristiani, voi lo sapete, è uno dei più gravi, dei più urgenti, dei più conformi al processo civile dell'umanità e nello stesso tempo dei più difficili per gli ostacoli storici che abbiamo ereditato per secoli interi, e per la mentalità pluralistica e secolaristica propria del nostro tempo. Nostro dovere è di avvertire, di ricordare, di meditare questo problema [...] Altro dovere: cercare la via dell'unità cristiana, evitando i due errori possibili: primo, quello di contentarci d'una pseudo-unità, cioè di una convergenza spirituale, ma soltanto empirica e rivolta a scopi pratici e temporali, che prescinde dalla fede, univoca e irrinunciabile e socialmente comunitaria. Questo è certamente l'ostacolo primo: superato questo, l'unità è praticamente presente, potenzialmente raggiunta. Il secondo errore da evitare, quello di rassegnarci alla frantumazione dell'unità, non più cattolica, cioè universale, ma, com'è purtroppo tuttora, divisa in se stessa, cioè non più compaginata dalla medesima carità. E qui si apre, specialmente per noi cattolici, la via maestra, e già avanzata, verso l'ecumenismo, la via della carità: dobbiamo amare, riamare di più i nostri fratelli, mettendo in atto, dapprima, la nostra propria riforma spirituale e morale, per rendere davvero persuasiva e attraente la nostra carità. Grande opera, come vedete, la quale esige ciò a cui questa settimana è dedicata: la preghiera. Preghiamo, dunque<sup>62</sup>.

Questa contraddittorietà e mancanza di chiarezza tipiche di un'epoca di transizione - che pare peraltro non ancora finita, anche se il pontificato di papa Francesco sembra aver imboccato una

---

<sup>60</sup> Ci accorgiamo di trovarci in una condizione strana, potremmo dire assurda: siamo ancora separati, siamo disuniti, siamo spesso fra noi diffidenti e rivali, intenti fino a ieri a fiere polemiche fra di noi, oggi desiderosi forse d'intenderci, di perdonarci scambievolmente, di comprenderci, di operare insieme, ma ancora distanti, ancora privi di alcuni principi essenziali alla perfetta unione [...] Da parte nostra dobbiamo esprimere la nostra compiacenza e la nostra fiducia per il nostro valoroso Segretariato per l'unione dei cristiani; il Direttorio, ad esempio, che esso ha pubblicato in ordine all'ecumenismo meriterebbe d'essere conosciuto da tutti, e da tutti i cattolici fedelmente osservato” (Paolo VI, *Fede e carità alla base dell'ecumenismo*, udienza del 20 gennaio 1971, RDPV gennaio-febbraio 1971, pp. 17-19).

<sup>61</sup> Cfr. Paolo VI, *Udienza del 28 agosto 1974, Vero e falso pluralismo*, RDPV, LIX (1974), pp. 393-395.

<sup>62</sup> Paolo VI, *Angelus di domenica 21 gennaio 1973, Negli sforzi per l'unità si evitino errori possibili* (RDPV LVIII (1973), p. 23).

strada meno ambigua e più netta in ambito ecumenico – potrebbero essere un'ulteriore causa dei silenzi di Luciani e delle sue stesse contraddizioni nell'affrontare la tematica ecumenica.

## **Conclusioni**

### **Un concilio da attuare. Quale?**

Affrontare gli anni Settanta e le questioni controverse e dibattute che li attraversano è appassionante, ma non è semplice: in primo luogo perché furono anni complessi, travagliati, marcati da fratture profonde sia a livello nazionale che internazionale, caratterizzati dalle ricadute sulla società italiana della guerra fredda, della crisi che seguì il boom economico, del Vaticano II, del '68.

In secondo luogo, non è facile affrontare questi anni della storia italiana perché molte questioni allora apertesì non si sono ancora chiuse, così che processi sociali e culturali di allora spiegano molte dinamiche di oggi: all'interno della Chiesa cattolica, la questione fondamentale irrisolta è il conflitto sull'ermeneutica del Concilio, conflitto che rende complesso il confronto fra studiosi perché non ci sono criteri interpretativi condivisi e comuni. Ma sono questioni ancora aperte dagli anni Settanta, all'interno della Chiesa, anche il problema dell'intervento delle gerarchie ecclesiastiche nella politica italiana, il dibattito attorno ai principi non negoziabili, la complessa questione dell'*Humanae Vitae*, del divorzio e della pastorale familiare, del rapporto fra collegialità dei vescovi e autorità papale, della gestione delle finanze vaticane ecc.

In terzo luogo, infine, non è semplice trattare degli anni Settanta perché essi fanno parte della memoria di molti: è facile quindi avvicinarsi allo studio di questo periodo storico a partire dalla storia personale, sulla base di esperienze non sempre riscontrabili dal punto di vista documentario.

All'interno della cornice appena tratteggiata, l'obiettivo della presente tesi è stato quello di indagare gli anni trascorsi a Venezia da Albino Luciani, anni non esaurientemente approfonditi dalla storiografia e sui quali la memoria storica è ancora divisa. L'evidenza principale che ne è scaturita è la difficoltà non solo di Luciani, ma di tutte le personalità che avevano ruoli di guida e di responsabilità all'interno della Chiesa, nel misurarsi con l'attuazione del Concilio, in un'epoca di transizione, sotto la pressione di profondi cambiamenti che avvennero negli anni Settanta sia nella società italiana che a livello ecclesiale. Difficoltà che assunsero carattere sofferto, dal punto di vista personale, in uomini come Giovanni Battista Montini e Albino Luciani.

L'analisi degli scritti e delle scelte pastorali compiute da Luciani rivelano come il patriarca di Venezia, sulla scia delle direttive date da Paolo VI, si sia sempre mosso in una linea mediana di attuazione del Vaticano II, tentando di conciliare le nuove istanze portate dalla modernità con la fedeltà alla tradizione; in questo sforzo, Luciani come gli altri presuli del periodo si trovò a dover fare i conti con la propria formazione culturale e teologica tradizionale, e a scontare un sostanziale senso di timore verso i cambiamenti troppo radicali invocati da settori della società e della Chiesa.

L'ipotesi interpretativa che ho proposto è che il filo conduttore di tutta l'opera pastorale del presule bellunese sia stato uno sforzo di fedeltà alla tradizione romana e all'autorità papale – un'autorità papale in seria difficoltà anch'essa, e non sempre dunque in grado di impartire direttive chiare e univoche - seppur attraverso l'ammodernamento dei metodi pastorali utilizzati.

Utilizzando uno schema interpretativo che distingue fra il termine 'modernizzazione', intesa come utilizzo di metodologie moderne per fini di evangelizzazione, e 'modernità', intesa come richiesta di autonomia del singolo da qualsivoglia autorità superiore, mi pare si possa parlare di un marcato tentativo di modernizzazione della pastorale da parte di Luciani. Sia per quanto concerne la spiccata sensibilità per l'utilizzo dei mezzi di comunicazione di massa e il registro linguistico volutamente semplice e colloquiale, sia per quanto riguarda lo stile retorico scelto (nonostante il confronto fra la retorica spesso controversistica luciana e lo stile esortativo montiniano dimostri una maggior modernizzazione nel secondo, e un rifiorire a tratti della formazione tradizionale nell'omiletica del primo). Si inseriscono in quest'ottica modernizzante gli sforzi per potenziare a livello diocesano e a livello regionale la Commissione per le Comunicazioni Sociali, il sostegno dato alle emittenti radiofoniche private venete, il progetto di fondare una emittente televisiva cattolica regionale, la collaborazione con quotidiani regionali e nazionali sia religiosi che laici, la pubblicazione di *Illustrissimi*, come anche l'attenzione per il cinema, il continuo sostegno al quotidiano cattolico nazionale *L'Avvenire* che muoveva allora i suoi primi incerti passi, l'inserimento sulla *Rivista Diocesana* della sezione *Asterischi*, la volontà di un'unificazione parziale dei settimanali diocesani veneti, il tentativo di rinnovare il settimanale diocesano *La voce di San Marco* attraverso la creazione di un settimanale completamente nuovo per impaginazione, struttura e idea editoriale come *Gente Veneta*.

Abbiamo visto come faccia parte inoltre di quest'ottica di ammodernamento dei mezzi pastorali anche l'enorme lavoro svolto da Luciani a livello di Conferenza Episcopale triveneta per dotare l'organismo di un'organizzazione strutturale moderna e funzionale: ho dimostrato come Albino Luciani abbia guidato a maturità una delle conferenze episcopali regionali protagoniste della vita ecclesiale nazionale degli anni Settanta. E come abbia dato il suo apporto, in modo più o meno incisivo, per costruire quei meccanismi organizzativi internazionali (il Sinodo), nazionali e regionali che potessero permettere alle conferenze episcopali di funzionare in modo moderno. In questo senso, oltre che nell'attuazione mediana del Vaticano II e nell'allineamento immediato e senza rivendicazioni alle direttive papali, Luciani fu un vescovo pienamente montiniano e, in particolare, funzionale alla montinizzazione della CEI che caratterizzò gli anni Settanta (montinizzazione che passò anche attraverso la valorizzazione delle conferenze episcopali regionali in vista del consolidamento dell'unità della chiesa nazionale). La ricerca ha evidenziato anche come, se si vuole



ricostruire la storia dell'attuazione del Concilio in Italia, sia fondamentale non solo indagare, come ha già fatto la storiografia, l'operato di personalità forti e originali come Bartoletti, Siri, Pellegrino, Lercaro, che si adeguarono alle direttive papali spesso con fatica e a costo di scelte personali sofferte; ma, trattandosi di storia di allineamento alle direttive montiniane, sia necessario studiare anche quei vescovi "moderati fra i moderati", "montiniani senza rivendicazioni", che rimasti sullo sfondo per la loro personalità o per il loro modo di intendere il proprio ruolo istituzionale, hanno contribuito a rafforzare e consolidare una certa linea e un certo orizzonte interpretativo. Luciani in questo senso può fungere da emblema di tutto un episcopato nazionale, montiniano ma forse poi anche wojtyliano, più di altri vescovi che sono stati studiati in maniera approfondita dalla storiografia.

Di questo sforzo modernizzante Luciani fu pienamente consapevole, e certamente credette che potesse essere la soluzione alla crisi della Chiesa per quasi tutto il periodo veneziano; va detto che sul finire dell'esperienza lagunare si chiese in più occasioni se lo sforzo fosse stato realmente utile ed espresse una certa stanchezza e sfiducia, constatando che forse il passare continuamente da una commissione all'altra, da un convegno all'altro, da un consiglio all'altro tendeva ad assolutizzare la discussione, e ad "uccidere l'azione e la preghiera"<sup>1</sup>.

Mi pare inoltre che la presenza continua e discreta di Luciani in organismi ecclesiali come il Sinodo, le Commissioni della CEI, la CET, oltre che l'importanza internazionale della cattedra di San Marco e i - pochi - viaggi all'estero possano rendere ragione, in parte, dell'imprevista elezione di Albino Luciani al soglio pontificio.

Per quanto concerne il rapporto di Albino Luciani con la modernità, con i suoi valori, con le sue esigenze rispetto all'autorità, l'analisi dell'episcopato veneziano lascia intendere in più occasioni invece la difficoltà del patriarca, soprattutto per quanto riguarda la libertà di scelta dei credenti e, di conseguenza, il rapporto con l'autorità. Ci sono temi e situazioni rispetto ai quali il futuro papa si mostra particolarmente aperto e consapevole dei cambiamenti in atto: è il caso, come abbiamo visto, dell'attenzione non comune per la redistribuzione delle risorse a livello planetario, per la necessità

---

<sup>1</sup> RDPV, LX (1975), pp. 212-216 omelia per la Pentecoste ("disgraziatamente stanno accadendo delle cose incescose. Alcuni, con il Concilio sempre in bocca, reclamano cambiamenti, che il Concilio non ha mai sognato. Altri non fanno che piangere sul latino e su alcune feste e cerimonie soppresse; messi poi in diffidenza dalle esagerazioni o da applicazioni sbagliate, si mantengono inerti, o restii, o ostili. Altri sono fiduciosi, lavorano per l'applicazione del concilio, ma talvolta peccano di zelo eccessivo. E' giusto che vescovi, parroci, superiori e religiosi cerchino il parere della "base" e la informino; si resta però perplessi quando vescovi e sacerdoti devono passare ininterrottamente da un consiglio all'altro, da un convegno all'altro, da una commissione all'altra. La discussione non deve uccidere l'azione, né la preghiera. Si aggiunge l'interferenza delle correnti politiche, che si sono gettate a pesce sul Concilio per sfruttarlo ciascuna per proprio conto, generando confusione, stanchezza e sfiducia"). Cfr. anche RDPV 1978 pp. 71-77 discorso ai religiosi del 9 febbraio 1978: "Non avete l'impressione che oggi noi stiamo moltiplicando un po' troppo raduni, commissioni, convegni, per discutere e programmare? Che non sia il caso di ridurre un po' riunioni, inchieste e discussioni per pregare un po' di più, per fare un po' più di silenzio e poi rimboccarsi le maniche e agire? Che non sia, per caso, questa la miglior maniera di fare il postconcilio e di collocarsi, giusti giusti, tra tradizione e rinnovamento?"

di un'evangelizzazione che si occupasse anche di promozione umana, per le difficoltà della famiglia e del mondo del lavoro; della pastorale dell'avvenimento; delle aperture e caute sperimentazioni nella formazione dei sacerdoti; della consapevolezza dell'importanza del lavoro teologico di contro ad una teologia statica e non al passo con le acquisizioni scientifiche e metodologiche moderne; dell'apertura senza pregiudiziali ai nuovi movimenti ecclesiali; dell'adesione piena alla riforma liturgica; del tentativo di realizzare a livello diocesano una gestione maggiormente collegiale dell'autorità; del rinnovamento della catechesi, divenuta gradualmente annuncio di fede e spiegazione biblica; di una certa presa di distanza dal collateralismo con la DC e dall'interventismo della gerarchia in questioni di politica spicciola; dell'ascolto franco e fiducioso di tendenze ecclesiali maggiormente progressiste – ma non radicali - impersonate da uomini come padre Sorge, Enrico Bartoletti, il card. Pellegrino, ma anche dalla pastorale del lavoro del Triveneto. E' il caso della stessa fiducia nella modernizzazione delle strutture ecclesiali diocesane, regionali e nazionali, che portava con sé un percorso decisionale maggiormente condiviso e comunitario. E lo stesso si può dire di un certo tentativo di mediare fra i principi e la realtà quotidiana, cercando accomodamenti pratici delle strutture, come ad esempio nel caso dei cambiamenti della Sacra Rota, dell'auspicio che venisse concesso un qualche riconoscimento legale alle coppie di fatto, della posizione favorevole ad un rinnovamento del patto concordatario che eliminasse i privilegi della Chiesa ecc.

Purtuttavia, l'episcopato veneziano è segnato anche da forti criticità di fronte a diverse concezioni dell'autorità: è il caso delle drammatiche rotture con i preti operai, con i giovani della FUCI e della Comunità Studentesca di San Trovaso, con i lefebvrini. Ma si collega alla difficoltà di accettare una visione maggiormente moderna e dialogante dell'autorità anche lo scarso interesse verso l'ecumenismo, la simpatia per la cultura della presenza ciellina, la difficoltà nel gestire le potenzialità dei preti colti veneziani, l'incomunicabilità con i movimenti del dissenso laicali, il malessere della curia, l'appoggio in CEI ad una linea maggioritaria spesso meno dialogante con la società laica rispetto a quella montiniana, il ritorno all'anticomunismo rigido e a schemi del passato in frangenti referendari ed elettorali.

Ad appesantire le questioni concorsero, oltre che il carattere e la personalità di Luciani, anche, certamente, fattori non dipendenti da lui, quali alcune divisioni fra il clero lagunare già presenti durante la reggenza urbaniana e l'acuirsi delle tensioni e delle polarizzazioni a livello ecclesiale e sociale, che causarono un irrigidimento nel patriarca con l'avanzare degli anni Settanta e la tendenza a una visione maggiormente conservatrice. E certamente un peso notevole ebbero l'importanza della cattedra di San Marco e la pressione esercitata dalla Santa Sede e dalla CEI sul patriarca di Venezia.

Mi sembra evidente come il problema centrale dell'episcopato veneziano di Luciani sia stato dunque non tanto il 'munus docendi' e il 'munus santificandi' del vescovo, quanto il 'munus regendi', strettamente collegato al tema dell'autorità<sup>2</sup>. Poiché il tema dell'obbedienza all'autorità costituita è il problema centrale dell'incontro fra la Chiesa e la modernità, problema non risolto neppure dal Concilio perché tocca le basi stesse di ogni istituzione che si deve autopreservare, l'episcopato veneziano di Luciani mostra tutta la difficoltà della Chiesa cattolica, come di qualsiasi altra istituzione, a confrontarsi con la modernità.

Il modello interpretativo andrebbe approfondito per non cadere in facili generalizzazioni. La parola "modernità", infatti, assume molteplici significati a seconda del contesto nel quale viene utilizzata e della disciplina che la utilizza, e per questo ne ho limitato l'uso alla sua accezione storiografica. So anche che ci si potrebbe chiedere fino a che punto la paura della Chiesa fosse negli anni Settanta la "modernità", la richiesta di autonomia del singolo dall'autorità, in anni in cui il nemico più temuto era, ufficialmente, il partito comunista e l'ideologia marxista. A questo proposito, tuttavia, anche osservando le vicende che travagliano la Chiesa cattolica ancora oggi, sono convinta che il problema centrale del postconcilio fosse, allora come oggi, il nodo dell'autorità, adombrato di volta in volta da altre questioni e implicazioni più appariscenti, ma meno fondanti.

Il modello interpretativo che ho proposto, infine, qualifica sotto la voce "modernizzazione" il linguaggio volutamente adottato da Luciani. Questa scelta è soggettiva e non univoca; mi sembra però che anche essa sia maggiormente plausibile alla luce del recente dibattito che si è sviluppato attorno al linguaggio scelto da papa Francesco.

Tutte queste suggestioni si aprono a ulteriori approfondimenti, della cui necessità sono consapevole. La ricerca non ha la pretesa infatti, in ultima analisi, di dire qualcosa di definitivo sull'episcopato veneziano di Albino Luciani, né sulla Chiesa lagunare, triveneta e nazionale degli anni Settanta. È frutto dello sforzo di non affermare nulla che non sia sorretto da documentazione affidabile, ma tenendo conto della non consultabilità di tanti archivi e il continuo camminare della storia stessa, ciò che ho proposto è solo un contributo agli storici che, in futuro, si interrogheranno su tali tematiche.

---

<sup>2</sup> Cfr. Carlo Maria Martini, *Il vescovo*. Torino: Rosenberg & Sellier 2011.

## Bibliografia

- Aa. Vv.** *Un vescovo italiano del Concilio, Enrico Bartoletti 1916-1976*. Genova: Marietti 1988.
- Aa. Vv.** *La conferenza Episcopale Italiana*. «Communio» 149(1996).
- Abbruzzese, Salvatore.** *Comunione e liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*. Paris: Cerf 1989.
- \_\_\_\_\_ . *Comunione e liberazione*. Bologna: Il Mulino 2001.
- Acerbi, Antonio.** *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*. Bologna: Dehoniane 1975.
- \_\_\_\_\_ . *La Chiesa italiana dalla conclusione del Concilio alla fine della Democrazia Cristiana*. In *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*. A cura di **Antonio Acerbi**. Milano: Vita e Pensiero 2003.
- Alberigo, Giuseppe** (a cura di). *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*. Milano: Marietti 1988.
- \_\_\_\_\_ . *Storia del Concilio Vaticano II*. Edizione italiana a cura di Alberto Melloni. Bologna: Il Mulino; Leuven: Peeters 1995-2001.
- \_\_\_\_\_ . *Breve storia del concilio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino 2005.
- \_\_\_\_\_ . *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino 2009.
- Allen, J.L. Jr.**, *Pope John Paul I And The Pill*, «National Catholic Reporter», vol. 3, no. 2, 5 September 2003.
- Ancel, Alfred.** *I poveri*. Brescia: Morcelliana 1956.
- \_\_\_\_\_ . *A servizio dei sacerdoti: il Prado*, Firenze: Scuola Tipografica Madonnina del Grappa 1966.
- \_\_\_\_\_ . *Per una lettura cristiana della lotta di classe*. Brescia: Queriniana 1977.
- Angelini, Giuseppe e Silvano Macchi** (a cura di). *Teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*. Milano: Glossa 2008.
- Antonucci, Luca.** *Papa Luciani: un lampo di stupore : i 33 giorni del rivoluzionario pontificato di Giovanni Paolo I nell'interpretazione di sei quotidiani italiani*. Tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di laurea in Comunicazione pubblica, della cultura e delle arti, Università degli Studi di Ferrara (relatore prof. Sergio Gessi, correlatore Mario Miegge), a.a. 2006-2007.
- \_\_\_\_\_ . *Papa Luciani, un lampo di stupore*. Ferrara: Este Edition 2012.

- Appel, Kurt and Sebastiano Pittl.** *Ritorno alle origini. Il monumento funebre di Paolo VI e il Patto delle catacombe: due chiavi simboliche di una nuova prospettiva.* «Il Regno - attualità», 2(2013), pp. 47-52.
- Asquer, Enrica, Maria Casalini, Anna Di Biagio, Paul Ginsborg** (a cura di). *Famiglie del Novecento.* Roma: Carocci 2010.
- Attanasio, Luca.** *Quel convegno che cambiò la Chiesa italiana.* «Jesus» 2(2014), pp. 13-17.
- Augias, Corrado.** *I segreti del Vaticano. Storie, luoghi, personaggi di un potere millenario.* Milano: Mondadori 2010, pp. 84-103.
- Augé, Marc.** *NonLuoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità.* Milano: Elèuthera, 1996.
- Baruzzo, Enrico.** *Enrico Bartoletti e l'evangelizzazione come risposta a una società post-cristiana.* «Studia Patavina» 57(2010), pp. 843-856.
- Bassotto, Camillo.** *“Il mio cuore è ancora a Venezia”.* Musile di Piave: Adriatica 1990.  
 \_\_\_\_\_ . *“Io sono il ragazzo del mio Signore”.* Venezia: Arti Grafiche Venete 1998.
- Battelli, Giuseppe, Rino Cona, Antonio Niero, Luciano Osbat, Giovanni Vian.** *Giovanni Urbani. Patriarca di Venezia.* A cura di Bruno Bertoli. Venezia: Studium Cattolico Veneziano 2003.
- Beghetto, Angelo.** *Introduction.* In Albino Luciani. *Illustrissimi. Letters from Pope John Paul I.* First American Edition, Translated from the Italian by William Weaver. Boston-Toronto: Brown and Company 1978, pp.xv-xvi.
- Belli, Carlo.** *Altare deserto. Breve storia di un grande sfacelo.* Roma: Volpe 1983.
- Belvederi, Raffaele.** *Dal Nuovo Catechismo olandese al Manifesto dei 33 teologi.* Patron 1976.
- Bernardi, Gianni.** *L'amore alla Chiesa e la fedeltà alla sua disciplina nell'insegnamento e nella vita di Albino Luciani, papa Giovanni Paolo I.* «Marcianum» 7(2011), pp. 35-62.  
 \_\_\_\_\_ . *La pastorale e la catechesi nel ministero episcopale di Albino Luciani a Venezia.* In *La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II.* Atti del Convegno Venezia 9-10 marzo 2012, «Marcianum» VIII(2012), pp. 341-386.
- Bertagna, Guido, Adolfo Ceretti, Claudia Mazzucato** (a cura di). *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto.* Milano: Il Saggiatore 2015.
- Bertoli, Bruno** (a cura di). *La Chiesa di Venezia dalla seconda guerra mondiale al Concilio.* Venezia: Edizioni Studium Cattolico Veneziano 1997.
- Bertone, Tarcisio con Giuseppe De Carli.** *L'ultimo segreto di Fatima.* Bergamo: RCS 2010, pp. 76-84.

- Bettazzi, Luigi.** *In dialogo con i lontani. Memorie e riflessioni di un vescovo un po' laico*, Reggio Emilia: Aliberti 2008.
- Blazynski, G.** *John Paul II: A Man From Krakov*. Weidenfeld and Nicolson 1979.
- Bianchi, G.,** *L'Italia del dissenso*. Brescia: Queriniana 1968.
- Bizzarri, Luigi.** *Il Papa del sorriso. Giovanni Paolo, il Primo*. Roma: Rai Eri 2009.
- Bocca, Giorgio.** *Gli anni del terrorismo*. Roma: Armando Curcio Editore 1988.
- Bocchini-Camaiani, Bruna.** *Famiglia e sessualità nel Magistero dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II*. In E. Asquer, M. Casalini, A. Di Biagio, P. Ginsborg. *Famiglie del Novecento*. Roma: Carocci Editore, 2010.
- Bolgiani, F.** *Una città e il suo vescovo. Torino negli anni dell'episcopato di Michele Pellegrino*. Bologna: Il Mulino 2003.
- Bolgiani, F., Ferrone, V. e Margiotta Broglio F.** (a cura di), *Chiesa cattolica e modernità*. Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Bologna, il Mulino 2004.
- Brunetta, E.** *Figure e momenti del Novecento politico*. In *Venezia* (a cura di **E. Franzina**). Roma-Bari: Laterza 1986, pp. 152-225.
- Bull, George.** *Vatican Politics At The Second Vatican Council, 1962-5*. London: Oxford University Press 1966.
- \_\_\_\_\_. *Venice: The Most Triumphant City*. Folio Society 1980.
- Buonasorte, Nicla.** *Vescovi/4: I fari dell'episcopato*. In *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*. A cura di **Alberto Melloni**. Istituto della Enciclopedia Italiana 2011, pp. 853-868.
- Busatta, Maurizio.** *Sorge: «Con il Concilio, Bibbia in mano a tutti»*. *Intervista con il noto gesuita a cinquant'anni dall'apertura della grande assise voluta da Giovanni XXIII e conclusa da Paolo VI*. «Amico del Popolo», 28 settembre 2012, p. 4.
- Butturini, G.** *Girolamo Bortignon nel centenario della nascita (1905-2005)* «Portavoce di san Leopoldo Mandic», 45(2005), pp. 9-32.
- Camisasca, Massimo.** *Comunione e liberazione*. 3 voll. Cinisello Balsamo: San Paolo 2001-2006.
- Campigli, Francesca.** *Mons. Casimiro Morcillo e l'avvio del Cammino neocatecumenale (1964-1968)*, in via di pubblicazione.
- Cantoni, Pietro.** *Riforma nella continuità. Vaticano II e anticonciliarismo*. Milano: Sugarco 2011.
- Canzi Cappellari S. e Ciccolo Fabris F.** (a cura di). *Sul confine. Gli ultimi anni di don Germano Pattaro*. Bologna: EDB 2001.

- Capovilla, Loris.** *“Una stella e un cuore puro”, Albino Luciani Gran Sacerdote – Pastore universale.* In Gaetano Meaolo (a cura di). *La catechesi mariana di Papa Luciani.* Padova: Edizioni Carroccio 1987, pp. 5-12.
- Capovilla, Loris F.** (a cura di). *Giovanni XXIII, Lettere ai familiari 1901-1961.* Milano: Mondadori 1980.
- \_\_\_\_\_. *Ricordi dal Concilio. Siamo appena all’aurora.* Brescia: Editrice La Scuola 2011.
- Caprile, G.** (a cura di). *Il Concilio vaticano II.* «Civiltà Cattolica» V(1969), pp. 535 e ss.
- Casella, Mario.** *L’azione cattolica nell’Italia contemporanea (1919-1969).* Roma: Ave 1992.
- Castello, Nello** (a cura di). *Così parlò Papa Luciani come Vescovo e Cardinale, biografia e antologia delle sue idee e dei suoi discorsi.* Padova: Editrice Il Carroccio 1978.
- Catechismo cattolico a cura e studio del cardinal Pietro Gasparri, prima versione italiana approvata dall’Autore.* Brescia: La Scuola 1932.
- Cattabiani, Alfredo** (a cura di). *Il magistero di Albino Luciani. Scritti e discorsi.* Padova: Ed. Messaggero 1979.
- Cecchetto, Gabriella.** *Dalle carte di don Germano. «Il volto e la vita» di un credente, in Le carte d’archivio di don Germano Pattaro. Contributi al profilo spirituale e teologico del sacerdote veneziano.* a cura di **Gabriella Cecchetto** e **Manuela Barausse**, Crocetta del Montello: Edizioni Antilia, 2011, pp. 37-49.
- Cecchetto, Gabriella e Barausse, Manuela** (a cura di). *Le carte d’archivio di don Germano Pattaro. Contributi al profilo spirituale e teologico del sacerdote veneziano.* Crocetta del Montello: Edizioni Antilia 2011.
- Ceci, Giovanni Mario.** *Il terrorismo italiano. Storia di un dibattito.* Roma: Carocci 2013.
- Ceci, Lucia.** *L’interesse superiore. Il Vaticano e l’Italia di Mussolini.* Roma-Bari: Laterza 2013.
- Chies, Patrizio.** *La conversione come protesta.* Tesi di laurea, Università di Padova (relatore prof. Enzo Pace) 1988.
- Chenaux, Philippe.** *Luciani e Montini.* In **G. Vian.** *Albino Luciani dal Veneto al mondo.* Roma: Viella 2010b, pp. 473-482.
- Ciciliot, Valentina.** *Il caso Montaner (1967-1969): un conflitto politico tra chiesa cattolica e chiesa ortodossa.* Tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di Laurea in Storia, Università Cà Foscari di Venezia (relatore prof. Giovanni Vian), a.a. 2003-2004.
- \_\_\_\_\_. *L’episcopato di Albino Luciani a Vittorio Veneto (1959-170).* In Nadia Giacomini (a cura di). *Curiosando in Archivio...* Vittorio Veneto: Archivio Diocesano 2010a, pp. 41-49.
- \_\_\_\_\_. *L’episcopato di Albino Luciani a Vittorio Veneto.* In **G. Vian.** *Albino Luciani dal Veneto al mondo.* Roma: Viella 2010b, pp. 67-91.

- Comby, J.** *Scheda su Giovanni Paolo I.* In *Per leggere la Storia della Chiesa*. Roma: Borla 1988, II, p. 186.
- Cona R.** *Giuseppe Carraro. Un vescovo veneto al Vaticano II.* Verona: Casa editrice Mazziana 2014.
- Congar, Y.M.** *Servizio e povertà della Chiesa.* Tr. it. Torino 1964.
- \_\_\_\_\_. *Mon Journal du Concile.* Présenté et annoté par Eric Mahieu. Paris: Cerf 2002.
- Congregatio de causis sanctorum.** *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis, Romana Beatificationis et canonizationis Servi Dei Pauli VI (Joannis Baptistae Montini) Summi Pontificis (1897-1978).* Roma: Tipografia Nova Res 2012, 2 voll.
- Contestazione ecclesiale. Alcuni documenti recenti.* «Aggiornamenti sociali», luglio-agosto 1972, pp. 539-552.
- Cor ad cor loquitur. La catechesi del cuore di Cristo, Atti del secondo Convegno Sacerdotale Internazionale della Lega Sacerdotale Mariana, svoltosi a Pompei dal 22 al 27 settembre 1977.* Roma: Edizioni Centro Volontari della Sofferenza 1979.
- Cornwell, John.** *A Thief in the night.* USA: Penguin Books 1989 (trad. it. *Un ladro nella notte.* Napoli: Pironti editore 1990).
- Costa, Armando.** *Cardinali e Vescovi Tridentini.* Trento: Vita Trentina Editrice 2014.
- Cracco, Giorgio.** *Modelli di Papi e idee sul Papato negli scritti di Albino Luciani.* In **G. Vian** (a cura di) *Albino Luciani dal Veneto al mondo.* Roma: Viella 2010, pp. 443-462.
- Crainz, G.** *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta.* Roma: Donzelli Editore 2005.
- Crespi, Pietro.** *Una comunità di frontiera.* Verona: Il Segno editrice 1990.
- \_\_\_\_\_. *Prete operaio. Testimonianze di una scelta di vita.* Roma: edizioni Lavoro, 1985.
- Cuminetti, Mario.** *Una lettura storica del «dissenso» dal '65 al '78.* In *Massa e Meriba. Itinerari di fede nella storia delle comunità di base.* Torino: Claudiana Editrice 1980, pp. 21-52.
- \_\_\_\_\_. *Il dissenso cattolico in Italia 1965-1980.* Milano: Rizzoli 1983.
- D'Angelo, A.** *Moro, i vescovi e l'apertura a sinistra.* Roma: Studium 2005.
- D'Orazi, Lucio.** *Impegno all'umiltà. La vita di Papa Luciani.* Roma: Logos 1987.
- \_\_\_\_\_. *In nome di Dio o del diavolo? La morte di Papa Luciani.* Roma: Logos 1988.
- Dato, Pino e Fulvio Rebesani.** *Onisto. Un vescovo pastore nella Sacrestia d'Italia.* Dedalus 2005.
- De Giorgi, Fulvio.** *Mons. Montini. Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento.* Torino: Il Mulino 2012.
- \_\_\_\_\_. *Giovanni Battista Montini nella prima metà del Novecento: dalla «civiltà cattolica» alle modulazioni diverse della «civiltà cristiana».* In **Renato Papetti** (a cura di). *Verso la*



*civiltà dell'amore. Colloquio internazionale di studio, Concesio (Brescia), 24-25-26 settembre 2010.* Brescia-Roma: Istituto Paolo VI – Edizioni Studium 2012.

\_\_\_\_\_. *Paolo VI. Il papa del moderno.* Brescia: Morcelliana 2015.

**De Marco, Vittorio.** *Le barricate invisibili. La Chiesa in Italia tra politica e società (1945-1978).* Galatina: Congedo Editore 1994.

\_\_\_\_\_. *Storia dell'Azione cattolica negli anni Settanta.* Roma: Città Nuova 2007.

**De Mattei, Roberto.** *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta.* Torino: Lindau 2010.

**De Palma, Francesco.** *La santità postconciliare: considerazioni statistiche, tipologiche e sociologiche per una storia delle canonizzazioni.* In *Santi del Novecento. Storia, agiografia, canonizzazioni.* A cura di F. Scorza Barcellona. Torino: Rosenberg&Sellier 1998, pp. 49-82.

**De Rosa, Gabriele.** *Riflessioni sul movimento «7 novembre 1971», «La Rivista del Clero Italiano»* 2(1973) pp. 133-144.

\_\_\_\_\_. *La storia che non passa. Diario politico, 1968-1989,* a cura di S. Demofonti, Milano: Soveria Mannelli 1999.

**Dianich, S. e Tura E.R.** (a cura di). *Venti anni di Concilio Vaticano II. Contributi sulla sua ricezione in Italia.* Roma: Borla 1985.

**Digani, Andrea.** *Lotta alle povertà e valore della povertà nelle leggi della Chiesa cattolica.* «Religioni e Società», 79(2014), pp. 53-56.

**Donazzon, Renato.** *Papa Luciani. Il Papa degli umili.* Treviso: Piazza Editore 2009.

**Dupont, J.** *La Chiesa e la povertà.* In *La chiesa del Vaticano II.* Diretta da G. Barauna. Firenze 1965, pp. 387-418.

*Enchiridion delle Encicliche.* Bologna: EDB 1998.

**Faè, Alessandro.** *Gente veneta di frontiera: i preti operai dell'area veneziana fra storia e memoria,* tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università Cà Foscari, Corso di Laurea specialistica in Storia della società europea dal Medioevo all'età contemporanea (relatore prof. Giovanni Vian), a.a. 2008/2009.

**Faggioli, Massimo e Turbanti, Giovanni** (eds.). *Il concilio inedito. Fonti del Vaticano II.* Bologna: il Mulino 2001.

**Faggioli, Massimo.** *Enrico Bartoletti tra Concilio e post-Concilio: il primato dell'evangelizzazione e la "commissione donna".* «Rivista di storia della chiesa in Italia», 2(2001a), pp. 471-500.

\_\_\_\_\_. *Tra referendum sul divorzio e revisione del Concordato. Enrico Bartoletti segretario della CEI (1972-1976).* «Contemporanea», Anno IV, 2, aprile 2001b, pp. 255-280.

\_\_\_\_\_. *Per un "centrismo conciliare". Albino Luciani e il Concilio Vaticano II.* In **G. Vian** (a cura di). *Albino Luciani dal Veneto al mondo.* Roma: Viella 2010, pp. 355-384.

- \_\_\_\_\_. *Il modello Bartoletti nell'Italia mancata*. in *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*. A cura di **Alberto Melloni**. Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2013.
- Falasca, Stefania**. *Mio fratello Albino. Ricordi e memorie della sorella di Papa Luciani*. Roma: Trenta Giorni 2003.
- \_\_\_\_\_. *Sermo humilis e referenze letterarie negli scritti di papa Luciani: il caso di "Illustrissimi"*. Tesi di dottorato, Facoltà di Lettere, Università di Roma Tor Vergata (relatore prof. A. Gareffi), a.a. 2011-12.
- Faldon, N.** (a cura di). *Verso i nostri tempi, in Storia religiosa del Veneto 3. Diocesi di Vittorio Veneto*. Padova 1993.
- Fattori, M. T.** *Per una ricostruzione della partecipazione italiana al Concilio Vaticano II. Una mappa delle fonti "personali"*. In «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 49/1 (1995), pp. 103-125.
- Favaro, Omar e Saccà, Giuseppe** (a cura). *Dizionario biografico dei politici veneziani. Profili di amministratori, 1946-1993*. Mestre: Fondazione Gianni Pellicani Editore 2011.
- Ferrara, Gianluca**. *Nonostante il Vaticano*. Ed. Castelvechio 2010.
- Ferrari, Ada**. *Cattolici e modernizzazione : note in margine alla Storia d'Italia Einaudi*. Estratto da «Storia Contemporanea» XV, 1 (febbraio 1984).
- Filippi, Alfio**. *La Chiesa in Italia: CEI e non popolo di Dio*. «Il Regno» luglio 1972 (pp. 316-317).
- Filoramo, Giovanni**. *La Chiesa e le sfide della modernità*. Roma-Bari: Laterza 2007.
- Fontanive, Cinzia**. *Preparazione scolastica e culturale in Albino Luciani: Giovanni Paolo I*. Tesi di laurea, Facoltà di Magistero, Università di Padova (relatore prof. G. Fedalto), a.a. 1996-97.
- Foresta, Patrizio**. *Cristiani in movimento*. In *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*. A cura di **Alberto Melloni**. Istituto della Enciclopedia Italiana 2011, pp. 1209-1218.
- Fouilloux, Etienne**. *Intransigeance catholique et «monde moderne», 19ème-20ème siècles*. «Revue d'histoire ecclésiastique» XCVI (2001), n. 1-2, pp. 71-86.
- Galavotti, Enrico, Fabio Tonizzi e Giovanni Vian**. *Roncalli e Luciani da Venezia a Roma*, a cura di **Gianni Bernardi**. Venezia: Marcianum Press 2012.
- Galavotti, Enrico**. *"Solo una specie di famiglia". Albino Luciani e la conferenza episcopale italiana*. In **Giovanni Vian** (a cura di). *Albino Luciani dal Veneto al mondo*. Roma: Viella 2010, pp. 183-224.

- \_\_\_\_\_. *Il ruinismo. Visione e prassi politica del presidente della Conferenza episcopale italiana, 1991-2007*. In *Cristiani d'Italia, Chiesa, società e Stato 1861-2011*. A cura di **Alberto Melloni**. Roma: Treccani 2011, II, pp. 1219-1239.
- \_\_\_\_\_. *Un padre e pastore. Angelo Giuseppe Roncalli a Venezia*. In Enrico **Galavotti, Fabio Tonizzi e Giovanni Vian**. *Roncalli e Luciani da Venezia a Roma*, a cura di **Gianni Bernardi**. Venezia: Marcianum Press 2012, pp. 29-57.
- Galfré, Monica**. *La guerra è finita. L'Italia e l'uscita dal terrorismo 1980-1987*. Laterza 2014.
- Ganzer, K., Alberigo, G. e Melloni, A.** (eds.), *The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II*. Turnhout: Brepols 2010.
- Garrone, G.M.** (a cura di). *Evangelizzazione e promozione umana*. Roma: Tipografia Nuova 1976.
- Gauthier, P.** *La Chiesa dei poveri e il Concilio*. Firenze: Vallecchi 1965.
- \_\_\_\_\_. *L'évangile de justice*. Paris 1967.
- Gauthier, P., Mazzolari, P., Paoli, A.** *La collera dei poveri*. Curata da **A. e P. Barbero**. Torino 1967.
- Gheda, Paolo** (a cura di). *Siri, la Chiesa, l'Italia*. Genova: Marietti 2009.
- Gherardini, Brunero**. *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*. Frigento: Casa Mariana Editrice 2009.
- Gigante, Valerio**. *Camillo Ruini, il cardinale del ventennio*. «Adista», 41(2007), p. 34.
- Gios, Pierantonio**. *Il primo anno di episcopato di mons. Bortignon a Belluno (maggio 1944, giugno 1945)*, «Protagonisti», giugno 2005, n. 88, pp. 89-142.
- \_\_\_\_\_. *Mons. Girolamo Bortignon, il consigliere germanico Uberto Lauer e don Raffaele Buttol durante l'occupazione nazifascista*. In *Zona d'operazione delle Prealpi nella seconda guerra mondiale*. A cura di Andrea Di Michele e Rodolfo Tafani. Trento: Fondazione Museo Storico del Trentino 2009, pp. 219-231.
- \_\_\_\_\_. *Il contributo di don Albino Luciani alla «Ratio studiorum» dei Seminari di Belluno e Feltre*. «Studia Patavina» 58(2011), pp. 45-84.
- Giordan, Giuseppe**. *Conversion as opposition*. In G. Giordan (ed.), *Conversion in the Age of Pluralism*. Leiden-Boston: Brill 2009, pp. 243-262.
- \_\_\_\_\_. *The Sociology of Religion in Italy*. In A.J. Blasi and G. Giordan (eds), *Sociologies of Religion. National Traditions*. Leiden-Boston: Brill 2015, pp. 294-321.
- Giovanni Paolo I, The smiling Pope*. Napoli: Istituto Editoriale Europeo 1987.
- Giordani, Igino**. *Prefazione*. In Albino Luciani. *Illustrissimi. Lettere del Patriarca*. Padova: Ed. Messaggero 1976, pp. 5-10.

- Giovagnoli, A.** *La vitalità del cattolicesimo preconciliare.* In *Storia del Cristianesimo 1878-2005*, 4, *I cattolici e il dopoguerra.* Milano: San Paolo 1991, V-VIII.
- \_\_\_\_\_. *Il partito italiano. La democrazia cristiana dal 1942 al 1994.* Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Gnoli, Antonio.** *Rileggere la Bibbia. Quello studioso irregolare "Io, la Genesi e Papa Luciani".* «la Repubblica», 28 dicembre 2012, p. 43 cultura.
- Godin, H. e Y. Daniel.** *La France pays de mission?* Parigi: Les editions de l'abeille 1943.
- Greeley, A.M.** *The Making Of The Popes: The Politics Of Intrigue In The Vatican.* London: Futura 1979.
- Guasco, Maurilio e Barra, G.** *Chiesa e mondo del lavoro.* Torino 1967.
- Guasco, Maurilio.** *Prete-operai.* In *Dizionario di storia del movimento cattolico.* AA.VV. Torino: Marietti 1981, p. 366.
- \_\_\_\_\_. *La formazione del clero: i seminari.* In **Chittolini G. e G. Miccoli** (a cura di), *Storia d'Italia. Annali IX. La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea.* Torino: Einaudi Editore 1986.
- \_\_\_\_\_. *Seminari e clero nel Novecento.* Cinisello Balsamo: Paoline 1990.
- \_\_\_\_\_. *Storia del clero in Italia dall'Ottocento ad oggi,* Bari: Editori Laterza 1997.
- Gutierrez, Gustavo, e Gerhard Ludwig Müller.** *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa.* Padova: Edizioni Messaggero – Emi 2013.
- Hebblethwaite, Peter.** *The Year Of Three Popes.* Glasgow: Collins 1978, pp. 70-145.
- Hilarius** (probabilmente F. Spadafora). *Chiesa dei poveri o chiesa di tutti.* Torino 1970.
- Hribal, Giovanna.** *Un sogno nel cuore. 70 anni del Movimento Rinascita Cristiana.* Rinascita Cristiana 2014.
- Hume, Basil.** *Preface.* In Albino Luciani. *Illustrissimi. The Letters of Pope John Paul I.* First English Edition, translated by Isabel Quigly. London: Collins 1978.
- Kaiser, R.** *The Encyclical That Never Was: The Story Of The Commission On Population, Family and Birth, 1964-66.* Sheed & Ward 1987.
- Kasper, Walter.** *Relazione introduttiva all'assemblea plenaria 2003 del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani.* «Il regno-documenti» 21/2003, pp. 657 e segg.
- Kocci, Luca.** *Consiglio Permanente Cei: il Presidente continua a sceglierlo il Papa* «Adista» 6(15 febbraio 2014), pp. 8-9.
- \_\_\_\_\_. *Per dire ciò che il Concilio non volle dire. Intervista a Luigi Bettazzi,* «Adista» 40(21 novembre 2015), pp. 2-3

- Kummer, Regine.** *Albino Luciani, Papa Giovanni Paolo I. Una vita per la chiesa.* Padova: Edizioni Messaggero 1988, 2008<sup>2</sup>.
- Il cammino neocatecumenale nei discorsi di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.* Roma: Edizioni Centro Neocatecumenale 2011.
- Il “nuovo” vescovo dopo il Concilio.* «Il Regno», 13(1965), p. 493.
- La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II, Atti del Convegno ISSR S. Lorenzo Giustiniani (Studium Generale Marcianum), Venezia 9-10 marzo 2012, «Marcianum» VIII 2(2012), pp. 285-428.*
- La Bella, Gianni.** *Fare la carità: attività e attivismo.* In *Cristiani d’Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011.* A cura di **Alberto Melloni.** Istituto della Enciclopedia Italiana 2011.
- Lagrée, Michel.** *La bénédiction de Prométhée, Religion et technologie, XIXème-XXème siècle.* Paris : Fayard 1999.
- Lamb, M.L. and Levering M.** (eds), *Vatican II: Renewal within Tradition.* New York: Oxford University Press 2008.
- Lambruschini, Ferdinando.** *Problemi della Humanae Vitae.* Brescia: Queriniana 1968.
- Lettori in dialogo.* «Appunti di teologia. Notiziario del Centro Pattaro di Venezia» 2(2009), p. 13.
- Lisetto, Cristian.** *Albino Luciani nei suoi rapporti con le missioni del Terzo mondo.* Tesi di laurea magistrale, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (relatore prof. Gian Luca Potestà), a.a. 2007.
- Littell, Robert.** *The company.* Penguin Press 2002.
- López Sàez, Jesus.** *Se pedira cuenta: muerte y figura de Juan Pablo I.* Madrid: Origenes 1990.
- \_\_\_\_\_. *El día de la cuenta.* Madrid: Editorial Mediterráneo 2002.
- Lorenzi, Adriano.** *Albino Luciani a Belluno, negli anni del secondo dopoguerra.* Tesi di laurea triennale, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di Laurea in Storia, Università Cà Foscari di Venezia (relatore prof. Giovanni Vian), a.a. 2009-10.
- Lorenzon, Erika.** *Alla ricerca del dialogo. Gli anni del dissenso in alcune riviste cattoliche venete.* In *Politica e lavoro nelle riviste del veneto (1945-1989).* **G. Albanese e M. Almagisti** (a cura di), «Venetica» 29(2014), pp. 131-152.
- Luciani, Albino.** *Albino Luciani – Giovanni Paolo I. Opera omnia,* a cura di Giorgio Fedalto e del Centro di spiritualità e di cultura “Papa Luciani”- S. Giustina Bellunese, IX voll., Padova: Edizioni Messaggero 1988.
- Luciani, Patrizia.** *Un prete di montagna. Gli anni bellunesi di Albino Luciani (1912-1958).* Padova: Edizioni Messaggero 2003, 2007<sup>2</sup>.

- \_\_\_\_\_. *Il primo ministero*. In **Giovanni Vian** (a cura di). *Albino Luciani dal Veneto al mondo*. Roma: Viella 2010.
- \_\_\_\_\_. *Una vocazione familiare: Giovanni Battista Montini nel Carteggio 1914-1923*. «Annali di Scienze Religiose» 6(2013), pp. 271-287.
- \_\_\_\_\_. *Un filo invisibile: la recezione di Pio XI nel clero italiano ante e post-guerra. Uno studio di caso*, in via di pubblicazione.
- Luzzatto Voghera, Gadi e Vian, Giovanni (a cura di)**. *Storia della vita religiosa a Venezia. Ricerche e documenti sull'età contemporanea*. Brescia: Morcelliana 2008.
- Malavasi, Giorgio**. *Don Bellomo: Francia scristianizzata, paese di missione*. «Gente Veneta» 12(2009).
- Malpensa, Marcello**. *Il ministero a Vittorio Veneto nelle lettere pastorali*. In **G. Vian** (a cura di), *Albino Luciani dal Veneto al mondo*. Roma: Viella 2010, pp. 93-120.
- Mancini, Italo**. *Teologia controversa: analisi di struttura del catechismo olandese*. Vita e Pensiero 1970.
- Manigne, Jean Paul**. *Albino Luciani. Un pape imprevu mais secrétement attendu*. «Informations Catholique Internationales», 531 (ottobre 1978), pp. 10-11.
- Marchetto, Agostino**. *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*. Città del Vaticano: LEV 2005.
- \_\_\_\_\_. *La storia del Vaticano II scritta da un tradizionalista*. «Annuario Historiae Conciliorum» 42 (2010), pp. 203-228.
- \_\_\_\_\_. *Prospettive ermeneutiche conciliari*. In *La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II*. Atti del Convegno Venezia 9-10 marzo 2012, «Marcianum» VIII(2012), pp. 289-310.
- Marcucci, E. e C. Napoli**. *Giovanni Paolo I papa per 33 giorni*. Bologna: Cappelli editore 1978.
- Margotti, Marta**. *Lavoro manuale e spiritualità*. Roma: Edizioni Studium 2001.
- Maritain, Jacques**. *Il contadino della Garonna*. Brescia: Morcelliana 1980.
- Marshall, Bruce**. *Un sicario per Giovanni Paolo*. Milano: Longanesi 1980.
- Marsura, Ivan**. *Giovanni Paolo I. Il sorriso dell'umile. Il pontificato, i discorsi, gli scritti e i ricordi di chi gli è stato accanto*. De Bastiani 2012.
- Massa e Meriba*. *Itinerari di fede nella storia delle comunità di base*. Torino: Claudiana Editrice 1980.
- Martini, Carlo Maria**. *Il vescovo*. Torino: Rosenberg & Sellier 2011.
- Mastrofini, Fabrizio**. *Vaticano-Concilio. Memoria difensiva*. In «Il Regno Attualità», XLV (2000).
- McInerny, R.** *Vaticano II. Che cosa è andato storto?* Verona: Fede&Cultura 2009.

- Melloni, A. e Ruggieri, G.** *Chi ha paura del Vaticano II?* Roma: Carocci 2009.
- Melloni, Alberto.** *Papa Giovanni, un cristiano e il suo Concilio.* Torino, Einaudi 2009.
- \_\_\_\_\_. *L'occasione perduta. Appunti sulla chiesa italiana, 1979-2009.* In *Il Vangelo basta. Sul disagio e sulla fede nella chiesa italiana.* A cura di **Alberto Melloni e Giuseppe Ruggieri.** Roma: Carocci 2010, pp. 69-121.
- Meneghel, Anna.** *Le Acli veneziane dagli anni del Concilio ad oggi.* In **Anna Meneghel, Leopoldo Pietragnoli.** *Le Acli veneziane, una storia.* Venezia/Mestre: Acli Provinciali di Venezia 2012, pp. 65-106.
- Menzio, Daniele.** (a cura di), *Chiesa, poveri, società nell'età moderna e contemporanea.* Brescia: Queriniana 1980, pp. 248 e ss.
- \_\_\_\_\_. *La Chiesa e la modernità.* In «Storia e problemi contemporanei», XIII (2000), n. 26.
- \_\_\_\_\_. *Giudaica perfidia. Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia.* Bologna: Il Mulino 2014.
- Menegolli, Giorgia.** *Predicazione di don Filippo Carli nella Pieve di Forno di Canale dal 1919 al 1923.* Tesi di Diploma in Scienze Religiose. Belluno, Istituto di Scienze Religiose San Gregorio Magno (relatore Centa Claudio), a.a. 2008-2009.
- \_\_\_\_\_. *Il maestro di papa Luciani. La figura e l'opera pastorale di don Filippo Carli a Canale d'Agordo tra il 1919 e il 1934.* Belluno: Tipi Edizioni 2014.
- Messa, Pietro.** *Povertà pensata e povertà vissuta tra ideologia ed obbedienza.* «Religioni e Società», 79(2014), pp. 47-52.
- Miccoli, Giovanni.** *In difesa della fede. La chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.* Milano, Rizzoli, 2007.
- \_\_\_\_\_. *La Chiesa dell'Anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma.* Roma-Bari: Laterza 2011.
- Mieli, Paolo.** *I conti con la storia. Per capire il nostro tempo.* Milano: Rizzoli 2013.
- Montini Giovan Battista-Paolo VI.** *L'ottavario per l'unità dei cristiani. Documenti e discorsi (1955-1978).* A cura di **Giordano Monzio Compagnoni.** Brescia: Istituto Paolo VI, Roma: Edizioni Studium 1998.
- \_\_\_\_\_. *Carteggio I 1914-1923.* Ed. Xenio Toscani con la collaborazione di R. Papetti e C. Vianelli. 2 voll. Brescia – Roma: Istituto Paolo VI – Edizioni Studium 2012.
- Montonati, Angelo.** *Signora Rossi Dottore in Teologia,* «Famiglia Cristiana», 10 febbraio 1980, pp. 54-57.

- Moro, Renato.** *Il «modernismo buono». La «modernizzazione» cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, «Storia Contemporanea. Rivista bimestrale di studi storici» XIX, 4(agosto 1988), pp. 625-718.
- Mourits, Harry.** *I grandi temi del catechismo olandese*. Brescia: Queriniana 1969.
- Nàim, Moisés.** *La fine del potere. Dai consigli di amministrazione ai campi di battaglia, dalle Chiese a gli Stati, perché il potere non è più quello di un tempo*. Milano: Mondadori 2013.
- Nardi, Antonio.** *Disgregazione del sistema politico religioso di una comunità locale nella pedemontana veneta*. Tesi di laurea, Università di Trento 1973.
- Nesti, Arnaldo.** *Editoriale. La riemergenza di una corrente carsica nella storia della Chiesa: la povertà*. In *Chiesa e povertà. Disagi e prospettive*, numero monografico di «Religioni e Società», 79(2014), pp. 9-13
- Nicolini, Giulio.** *Trentatré giorni: un pontificato*. Bergamo: Velar 1984.
- \_\_\_\_\_. *Papa Luciani*. Gorle: Velar 1995.
- Niero, Antonio.** *A Venezia. Gli anni del patriarcato*. In «Gente Veneta», numero unico *Papa Luciani, 1912-1978. Itinerario di una vita*. 1979, pp. 12-26.
- \_\_\_\_\_. *Il patriarcato di Venezia e i patriarchi A.G. Roncalli e G. Urbani*. In **G. Alberigo.** *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*. Milano: Marietti 1988, pp. 129-150.
- \_\_\_\_\_. *Il postconcilio nel patriarcato di Venezia (1965-1978)*. «Rivista del Clero Italiano» LXXI, gennaio 1990, pp. 18-36.
- O'Malley, J.E.** *Cosa è successo nel Vaticano II*. Milano: Vita e Pensiero 2010 (versione inglese: *What happened at Vatican II*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press 2008).
- Pace, Enzo.** *Angelo Ficarra. Un vescovo senza Chiesa*. Brescia: Morcelliana 2013.
- Pagani, Cesare.** *Evangelizzare il mondo del lavoro*. «Aggiornamenti sociali», 7-8, luglio-agosto 1979, pp. 575-591.
- Paglialunga, Arcangelo.** *La lettera di Berlinguer a mons. Bettazzi. Interviene il card. Luciani: "Si vuole spaccare l'episcopato"*. «Il Gazzettino», 14 ottobre 1977.
- Paiano, Maria.** *Liturgia e società nel tradizionalismo lefebvrino. Dal rapporto con Guéranger a quello con Benedetto XVI*, «Italia contemporanea», 270( 2013), pp. 117-136.
- Pancera, Mario.** *I nuovi preti*. Milano: Euroclub, 1977.
- Panvini, Guido.** *Cattolici e violenza pubblica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano* Venezia: Marsilio 2014.



- Papa Luciani nel ricordo di don Germano. Prima parte.* «Appunti di teologia. Notiziario del Centro Pattaro di Venezia» 4(2008), pp. 1-5.
- Papa Luciani nel ricordo di don Germano. Seconda parte.* «Appunti di teologia. Notiziario del Centro Pattaro di Venezia» 1(2009), pp. 1-5.
- Papetti, Renato** (a cura di). *Verso la civiltà dell'amore. Colloquio internazionale di studio, Concesio (Brescia), 24-25-26 settembre 2010.* Brescia-Roma: Istituto Paolo VI – Edizioni Studium 2012.
- Pattaro, Germano.** *Riconciliazione e comunità tra gli uomini.* «Esodo» 6(1984), pp. 5-38.  
 \_\_\_\_\_ . *Corso di teologia dell'ecumenismo.* Brescia: Queriniana 1985.
- Patto delle catacombe. Chiesa povera e dei poveri,* «Adista» n. 40, 21 novembre 2015, pp. 4-5.
- Pasin, Ferdinando.** *Mie memorie sacerdotali, sociali, belliche, partigiane: itinerario storico su due guerre mondiali dal 1918 al 1945, distruzione e ricostruzione.* Cornuda: Tipolitografica Bastasi 1979.
- Pegrari, Maurizio.** *La finanza bianca e il vescovo Luciani.* In **G. Vian** (a cura di). *Albino Luciani dal Veneto al mondo.* Roma: Viella 2010, pp. 411-442.
- Pelletier, Denis.** *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978).* Paris: Payot 2002.
- Perrin, L.** *Il caso Lefebvre.* A cura di Daniele Menozzi. Genova: Marietti 1991.
- Pesce, Mauro.** *La fine dell'era costantiniana.* Brescia: Morcelliana 2013.
- Pesch, Otto Hermann.** *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia conciliare.* Brescia: Queriniana 2005.
- Pietragnoli, Leopoldo.** *Giovanni Paolo I,* in «Epoca» (inserto *I grandi documenti di Epoca*), agosto 1978a, XVII-XIX.  
 \_\_\_\_\_ . *Luciani: l'impegno ad essere umile.* «Il Gazzettino» 24 agosto 1978b.  
 \_\_\_\_\_ . *In ricordo di Camillo Bassotto.* «Appunti di teologia. Notiziario del Centro di Studi Teologici Germano Pattaro» 3(2003).  
 \_\_\_\_\_ . *Tra memoria e biografia: Pio Pietragnoli (1906-1970).* In **Francesca Cavazzana Romanelli, Maria Leonardi e Stefania Rossi Minutelli** (a cura di). *Cose nuove e cose antiche. Scritti per Monsignor Niero e Don Bruno Bertoli.* Venezia: Biblioteca Nazionale Marciana 2006, pp. 369-402.  
 \_\_\_\_\_ . *Pio Pietragnoli e le origini delle Acli veneziane.* In **Anna Meneghel, Leopoldo Pietragnoli.** *Le Acli veneziane, una storia.* Venezia/Mestre: Acli Provinciali di Venezia 2012, pp. 23-64.

- \_\_\_\_\_. *A Dio e agli uomini. Pio Pietragnoli e «La Voce di San Marco»*. Mestre: Edizioni CID 2014.
- \_\_\_\_\_. *I Cattolici nella vita politica veneziana dalla resistenza al 1980*. In «La voce dei Popolari» aprile 2006, pp. 1-4.
- Pietragnoli, Leopoldo e Reberschak, Maurizio.** *Dalla ricostruzione al 'problema' di Venezia*. In Mario Isnenghi (a cura di). *Storia di Venezia, L'Ottocento e il Novecento, Il Novecento*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana 2002, pp. 2225-2277.
- Pizzuti, Domenico.** *Religiosità popolare e dissenso cattolico*, in *Massa e Meriba. Itinerari di fede nella storia delle comunità di base*, Claudiana Editrice, Torino 1980, pp. 53-66.
- Politi, Marco.** *La Chiesa del No. Indagine sugli italiani e la libertà di coscienza*. Milano: Mondadori 2009.
- Pompei, Gianfranco.** *Un ambasciatore in Vaticano. Diario 1969-1977*. A cura di P. Scoppola e R. Morozzo Della Rocca. Bologna: Il Mulino 1994.
- Posocco, Franco.** *Albino Luciani e l'arte sacra*. In *La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II*. Atti del Convegno Venezia 9-10 marzo 2012, «Marcianum» VIII(2012), pp. 407-428.
- Potestà, Gian Luca.** *L'episcopato di G.B. Montini a Milano (1955-1963)*. In **G. Alberigo**, *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*. Milano: Marietti 1988, pp. 91-128.
- \_\_\_\_\_. *Albino Luciani, dal Veneto al mondo*. «La Rivista del Clero Italiano», anno XCII, 12(2011), pp. 873-881.
- \_\_\_\_\_. *Profetismo, martirio, santità. Modelli e conflitti del Risorgimento*. In A. Bianchi (a cura di). *Storia, civiltà e religione in Italia. Studi in occasione del 150° anniversario dell'unità nazionale*. Milano: Vita e Pensiero 2014, pp. 199- 212.
- Poulat, E.** *I preti operai (1943-47)* Brescia: Morcelliana 1967.
- Preziosi, Ernesto** (a cura di). *Storia dell'Azione cattolica. La presenza nella Chiesa e nella società italiana*. Soveria Mannelli: Rubbettino 2008.
- Prini, Pietro.** *Lo scisma sommerso*. Milano: Garzanti 1998.
- 40 anni di Avvenire. Una storia piena di futuro*. Milano: Media Graf SpA 2008.
- Quale storia a partire da Gesù? Conversazioni di Giuseppe Barboglio e Aldo Bodrato*. Venezia: Collana Quaderni di sant'Erasmus, Esodo-Servitium 2008.
- Rahner, K. e Haering, B.** *Riflessioni sull'enciclica Humanae Vitae*. Roma: Edizioni Paoline 1968.
- «Ratio studiorum» dei seminari di Belluno e Feltre*. Belluno: Tipografia Vescovile 1946.

- Ratzinger, Joseph.** *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger.*  
Milano: San Paolo Edizioni 1985.
- Reina, Mario.** *I preti operai in Italia.* «Aggiornamenti sociali», dicembre 1973, p. 728.
- Reina, Mario e Mendeni B.** *Convegno nazionale dei preti operai.* «Aggiornamenti sociali», 7-8, luglio-agosto 1979, p. 530.
- Resentera, Mario.** *Marginalità sociale e marginalità religiosa: la comunità ortodossa di Montaner.* Tesi di laurea, relatore prof. Enzo Pace. Università di Padova 1982.
- Riccardi, Andrea.** *Il "Partito romano" nel secondo dopoguerra, 1945-1954.* Brescia: Morcelliana 1983.
- \_\_\_\_\_. *La Santa Sede e la chiesa in Italia (1963-1978).* In *Paul VI et la modernité dans l'Eglise.* Roma 1984a, pp. 647-660.
- \_\_\_\_\_. *Paolo VI e la chiesa italiana: la costruzione di un episcopato nazionale in una società secolare.* «Analisi Storica» (1984b), pp. 195-222.
- \_\_\_\_\_. *Bartoletti il traghettatore.* «Il Regno-attualità», 12(1987), pp. 331-334.
- \_\_\_\_\_. *La Conferenza Episcopale Italiana negli anni Cinquanta e Sessanta.* In **Alberigo Giuseppe.** *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI.* Milano: Marietti 1988a, pp. 35-60.
- \_\_\_\_\_. *La Cei alle origini della chiesa italiana.* In AA.VV. *Problemi di storia della chiesa. Dal Vaticano I al Vaticano II.* Roma 1988b, pp. 443-462.
- \_\_\_\_\_. *Enrico Bartoletti a servizio dell'unità.* «Jesus», agosto 1988c, p. 60.
- \_\_\_\_\_. *Il potere del papa: da Pio XII a Paolo VI,* Roma-Bari, Laterza 1988.
- \_\_\_\_\_. *Il potere del Papa da Pio XII a Giovanni Paolo II.* Roma-Bari: Laterza 1993.
- \_\_\_\_\_. *Vescovi d'Italia. Storie e profili del Novecento.* Cinisello Balsamo: San Paolo 2000.
- Rigoni, Giuseppe e Pierantonio Gios** (a cura di). *Il giovane cappuccino Girolamo Bortignon futuro vescovo di Padova. Diario, ritiri ed esercizi spirituali.* Padova: Gregoriana Libreria Editrice 2005.
- Riservata al Papa. Comunicato finale del Consiglio permanente della CEI.* «Il Regno-Documenti», 3(2014), pp. 94-97.
- Robert, Denis e Ernest Backes.** *Soldi. Il libro nero della finanza internazionale.* San Lazzaro di Savena: Nuovi mondi media 2004.
- Rocha, Luis Miguel.** *The Last Pope.* G. P. Putnam's sons, England, 2008.
- Roncalli, Giuseppe.** *Pace e Vangelo, Agende del Patriarca.* A cura di E. Galavotti. Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII 2008, vol. II: 1956-1958, pp. 651-653.

- Roncalli, Marco.** *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli. Una vita nella storia.* Mondadori: Milano 2006.
- \_\_\_\_\_. *Giovanni Paolo I. Albino Luciani*, Milano: Edizioni San Paolo 2012.
- Ronzini, Mario** (a cura di). *Liber Vitae. Presbiteri, Vescovi e Patriarchi della Chiesa di Venezia defunti nel XX secolo.* Venezia: Patriarcato di Venezia, 2000.
- \_\_\_\_\_. (a cura di), *Ritratti di famiglia. Vescovi, Presbiteri e Diaconi permanenti veneziani defunti nei primi dieci anni del XXI secolo.* Venezia: Patriarcato di Venezia, 2011.
- Rosa, Luigi.** *La "Lex Ecclesiae Fundamentaliss" – Il lungo e faticoso "iter" di un Progetto.* «Aggiornamenti Sociali», maggio 1977, pp. 319-337.
- Routhier, Gilles e Jobin, G.** (eds.). *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II.* Paris : Cerf 2010.
- Routhier, Gilles, Luca Bressan e Luciano Vaccaro** (a cura di). *Da Montini a Martini: il Vaticano II a Milano, I: Le figure.* Brescia: Morcelliana 2012.
- Routhier, Gilles.** *Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia. II.* «La Rivista del Clero Italiano», anno XCII, 11(2011), pp. 744-759 e 827-841.
- Ruggieri, Giuseppe.** *Ritrovare il Concilio*, Torino: Einaudi 2012.
- Ruozzi, Federico.** «Un papa più mostrato che dato?» *Albino Luciani e le fonti televisive.* In **G. Vian** (a cura di). *Albino Luciani dal Veneto al mondo.* Roma: Viella 2010, pp. 509-562.
- Sambruna, Marco.** *Dio nella fabbrica: contributo a una storia dei preti operai in Italia.* Tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Milano (relatore prof. Remo Cacitti), a.a. 2002-2003.
- \_\_\_\_\_. *Cristo in fabbrica: la scelta dei preti operai italiani.* «Annali di scienze religiose», 2(2009), pp. 219-287.
- \_\_\_\_\_. *I preti operai in Italia.* Orvieto: Intermedia edizioni 2014.
- Sandri, Luigi.** *1974: quel benedetto referendum sul divorzio.* «Confronti» maggio 2014.
- Santagata, Alessandro.** *Dal concilio al dissenso.* In *L'Italia del Vaticano II.* A cura di **Vincenzo Schirripa.** Roma: Aracne 2012, pp. 42-58.
- \_\_\_\_\_. *Il «ruinismo»: la Chiesa italiana dalla 'cultura della mediazione' al 'Progetto culturale'.* «Religioni e Società», 79(2014), pp. 62-73.
- Sardo, Claudio.** *L'anima della sinistra.* EIR, 2014.
- Sartor, Ivano.** *Treviso lungo il Sile.* Treviso: Vianello libri 1989.
- Sartori, Luigi.** *Il magistero di Bartoletti e la teologia in Italia tra Concilio e post- Concilio.* In *Un vescovo italiano del Concilio. Enrico Bartoletti 1916-1976.* Genova: Marietti 1988 p. 144.

- Sartorio, Ugo.** *Postfazione. Il breve sorriso di un piccolo-grande Papa.* In *Uno scricciolo diventato Papa. Giovanni Paolo I. Opera teatrale in tre tempi* di Luigi Francesco Ruffato. Padova: Edizioni Messaggero 2012, pp. 97-106.
- Savorana, Alberto.** *Vita di don Giussani.* Milano: Rizzoli 2013.
- Schraûwen L.** *Le mystère Jean-Paul I, Pape pour quelques jours. Un Règne Ephémère.* Alleur : Marabout Editions 1995.
- Sciré, Giambattista.** *Il divorzio in Italia. Partiti, Chiesa, società civile dalla legge al referendum (1965-1974).* Milano: Bruno Mondadori 2007.
- \_\_\_\_\_. *L'aborto in Italia. Storia di una legge.* Milano: Mondadori 2008.
- \_\_\_\_\_. *Buona (Legge) Fortuna.* «Adista Notizie» 17 maggio 2014, p. 2;
- Scola, Angelo.** *Uno sguardo su Albino Luciani.* Siena-Venezia: Marcianum Press 2009.
- Serafini, Loris.** *Albino Luciani. Il Papa del sorriso.* Padova: Ed. Messaggero 2005.
- \_\_\_\_\_. *La figura di Albino Luciani attraverso la ricerca archivistica.* In Nadia Giacomini (a cura di). *Curiosando in Archivio...* Vittorio Veneto: Archivio Diocesano 2010a, pp. 33-39.
- \_\_\_\_\_. *Prete e modelli di prete nel Bellunese negli "anni di Luciani".* In **G. Vian.** *Albino Luciani dal Veneto al mondo.* Roma: Viella 2010, pp. 35-52.
- Shils, Edward.** *Tradizione e carisma.* A cura di Carlo Prandi. Brescia: Ed. Morcelliana 2012.
- Shkarovskij, Sergej.** *33 giorni in Vaticano.* Ed. Segno 2012.
- Silvestrini, Emilio.** *Albino Luciani e l'Humanæ Vitæ. Breve profilo di un Vescovo, poi Romano Pontefice con il nome di GIOVANNI PAOLO I il "Papa del sorriso".* Milano: Ancora 2003.
- Sorge, Bartolomeo.** *Uscire dal tempio. Intervista autobiografica a cura di Paolo Giuntella.* Milano: Rizzoli 1991, p. 114.
- \_\_\_\_\_. *La traversata. La Chiesa dal Concilio Vaticano II a oggi.* Milano: Mondadori, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Albino Luciani e il Concilio Vaticano II. Una testimonianza, in La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II, Atti del Convegno ISSR S. Lorenzo Giustiniani (Studium Generale Marcianum), Venezia 9-10 marzo 2012.* «Marcianum» VIII 2(2012), pp. 311-320.
- Spackman, Paul.** *God's Candidate. The Life and Times of John Paul I.* Leominster Herefordshire: Gracewing 2008.
- Sportelli, Francesco.** *I primi venti anni della C.E.I.* «Rivista di scienze religiose» 2/1992, pp. 335-354.
- \_\_\_\_\_. *L'identità della CEI. Fra ricerca strutturale e stabilità istituzionale,* in "Vita e Pensiero", 3/1993, pp. 186-196.
- \_\_\_\_\_. *La Conferenza Episcopale Italiana (1952-1972).* Galatina: Università degli Studi della Basilicata – Congedo Editore 1994.

- \_\_\_\_\_. *Vescovi /3: la Cei e la collegialità italiana*. In *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*. A cura di **Alberto Melloni**. Istituto della Enciclopedia Italiana 2011, pp. 841-852.
- Stella, Giordano**. *Papa Luciani. Il profeta dell'umiltà*. Milano: Gribaudo 2004.
- Sullivan, F.A.** *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*. New York: Paulist Press 1983.
- Taffarel, Francesco**. (a cura di), *Papa Luciani. Un pensiero al giorno*. Padova: Ed. Messaggero 1990.
- \_\_\_\_\_. *Il ministero episcopale di Albino Luciani a Vittorio Veneto e il Concilio Vaticano II*. In *La barca di Pietro. Albino Luciani e la Chiesa del Vaticano II*. Atti del Convegno Venezia 9-10 marzo 2012. «Marcianum» VIII(2012), pp. 321-340.
- Tamburrano, G.** *Storia e cronaca del centro-sinistra*, Milano: Rizzoli 1990.
- Tatò, Antonio**. *Caro Berlinguer. Note e appunti riservati (1969-1984)*. Torino: Einaudi 2003.
- Testacci, Bruno**. *La fede non è un messaggio sociologico. Il «Movimento 7 nov. 1971» spina e stimolo della Chiesa italiana*. «Settimana del clero» 20 (14 maggio 1972).
- Theobald, Ch.** *La réception du Concile Vatican II. Accéder à la source*. Paris : Cerf 2009.
- Thierry J.J.** (pseud.). *Lettres de Rome sur la singulier trépas de Jean-Paul I*. Paris : Pierre Belfond 1981.
- \_\_\_\_\_. *La vraie mort de Jean-Paul Ier*. Paris : Jean-Cyrille Godefroy 1983.
- Tito, Claudio**. *Nel dialogo Berlinguer-Bettazzi le radici del Pd*. «La Repubblica» 13 gennaio 2015, p. 55.
- Tollardo, Giordano** (a cura di), *Albino Luciani, Il buon samaritano. Corso di Esercizi spirituali*. Padova: Messaggero 1982<sup>3</sup>.
- Tonizzi, Fabio**. *I patriarchi Roncalli e Luciani e i problemi del mondo del lavoro*. In **Galavotti, Enrico, Fabio Tonizzi e Giovanni Vian**. *Roncalli e Luciani da Venezia a Roma*, a cura di **Gianni Bernardi**. Venezia: Marcianum Press 2012, pp. 81-107.
- Tornielli, Andrea e Alessandro Zangrando**. *Papa Luciani. Il Sorriso del Santo*. Casale Monferrato: Ed. Piemme 2003.
- Tornielli, Andrea**. *La norma e il perdono*. «Trentagiorni» 7-8 (luglio-agosto 1993), p. 19.
- \_\_\_\_\_. *Paolo VI. L'audacia di un Papa*. Milano: Mondadori 2009.
- Tosatti, M.** *Sorge, l'ultimo montiniano*. «La Stampa», 11 luglio 1985.
- Tourn, Federica**. *Basta ruffiani, ora serve coraggio. Ex vescovo di Pisa e amministratore apostolico della diocesi di Trapani, monsignor Plotti racconta della sua lunga esperienza*

*nell'episcopato italiano e spiega perché è urgente la riforma della CEI «Jesus»* 2 (febbraio 2014), pp. 19-22.

**Tramontin, Silvio.** *Giovanni Paolo I.* In G. Campanini e F. Traniello (a cura di). *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia 1860-1995, II, I protagonisti.* Casale Monferrato: Marietti 1997a, pp. 255-256.

\_\_\_\_\_. *Il patriarca Urbani e la stagione del Concilio.* In **Bruno Bertoli** (a cura di). *La Chiesa di Venezia dalla seconda guerra mondiale al Concilio.* Venezia: Edizioni Studium Cattolico Veneziano 1997b, pp. 127-170.

**Turbanti, Giovanni.** *Il Concilio Vaticano II e l'Italia.* In *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011.* A cura di **Alberto Melloni.** Istituto della Enciclopedia Italiana 2011.

**Turina, Isacco.** *Chiesa e biopolitica. Il discorso cattolico su famiglia, sessualità e vita umana da Pio XI a Benedetto XVI.* Milano-Udine: Mimesis 2013.

**Ugenti, A.** *Il dono della chiarezza.* Roma: Logos 1979.

**Urbani, Carlo.** "Nell'obbedienza al Santo Padre". *I diari del Concilio (1962) e del conclave (1963) di Giovanni Urbani, patriarca di Venezia.* In **Luzzatto Voghera, Gadi e Vian, Giovanni** (a cura di). *Storia della vita religiosa a Venezia. Ricerche e documenti sull'età contemporanea.* Brescia: Morcelliana 2008, pp. 111-150.

**Vacca, Giuseppe, Claudio Sardo e Domenico Rosati.** *L'anima della sinistra. Umanesimo, passioni e storia nel carteggio fra un vescovo e il leader del Pci.* Torino: Editori Riuniti Internazionali 2014.

**Valentini, N. e M. Bacchiani.** *Il papa buono che sorrideva.* Milano: Sperling e Kupfer Ed. 1978.

**Varanini, Gian Maria e Zangarini, Maurizio** (a cura di). *Verona e il Concilio Vaticano II. Chiesa e società.* Verona: Cierre Edizioni, Istituto veronese per la storia della resistenza e dell'età contemporanea 2015.

**Velati, M.** *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964).* Bologna: Il Mulino 1996.

**Venuto, Francesco Saverio.** *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità?.* Torino: Effatà Editrice 2011.

**Verucci, Guido.** *Il cattolicesimo: tra intransigentismo e modernizzazione.* In **Giovanni Filoramo** (a cura di). *Le religioni e il mondo moderno.* Vol. I *Cristianesimo* a cura di **Daniele Menozzi.** Torino: Einaudi Editore 2008, pp. 233-264.

**Vian, Giovanni.** *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914).* Roma: Herder 1998, vol. II.

- \_\_\_\_\_. *Giovanni Paolo I*. In *Enciclopedia dei Papi*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani 2000, vol. III, pp. 674-681.
- \_\_\_\_\_. *Giovanni Paolo I, papa*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani 2001a, vol. 56.
- \_\_\_\_\_. *Sposa e pastore. Oltre vent'anni di chiesa veneziana (1978-2000)*. Bergamo: Servitium Editrice 2001b.
- \_\_\_\_\_. *La Chiesa cattolica e le altre Chiese cristiane*. In **Isnenghi, Mario e Woolf, Stuart** (eds.). *Storia di Venezia. L'Ottocento e il Novecento*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana 2002, t. I, pp. 649-709.
- \_\_\_\_\_. *Un vescovo tra continuità e mutamento. La linea pastorale a Venezia (1959-1969)* in **Battelli Giuseppe et Al.**, *Giovanni Urbani. Patriarca di Venezia*. A cura di Bruno Bertoli. Venezia: Studium Cattolico Veneziano 2003.
- \_\_\_\_\_. *«La Voce di San Marco» (1946-1975)*, Padova: Il Poligrafo 2007.
- \_\_\_\_\_. *Dal conflitto al dialogo. I rapporti tra le Chiese cristiane a Venezia nell'età contemporanea*. In **Luzzatto Voghera, Gadi e Vian, Giovanni (a cura di)**. *Storia della vita religiosa a Venezia. Ricerche e documenti sull'età contemporanea*. Brescia: Morcelliana 2008a, pp. 151-188.
- \_\_\_\_\_. *Il Concilio Vaticano II: una riconciliazione con il moderno?* In **Giovanni Filoramo** (a cura di). *Le religioni e il mondo moderno*. Vol. I *Cristianesimo* a cura di **Daniele Menozzi**. Torino: Einaudi Editore 2008b, pp. 474-490.
- \_\_\_\_\_. *Annuncio del Vangelo, obbedienza al Papa e mitezza nel governo pastorale. Il patriarca Roncalli attraverso le sue agende veneziane*. «Rivista di storia e letteratura religiosa» XLI (2009), n. 2, pp. 369-394.
- \_\_\_\_\_. (a cura di). *Albino Luciani dal Veneto al mondo*. Roma: Viella 2010a.
- \_\_\_\_\_. *L'episcopato veneziano di Albino Luciani*. In **G. Vian** (a cura di), *Albino Luciani dal Veneto al mondo*, Viella, Roma 2010b, pp. 121-168.
- \_\_\_\_\_. *Recezione del Concilio a Venezia: Urbani, Luciani e Cè*. In **Gilles Routhier, Luca Bressan, Luciano Vaccaro** (a cura di). *Da Montini a Martini: il Vaticano II a Milano, I: Le figure*. Brescia: Morcelliana 2012a, vol. I. *Le figure*, pp. 183-198.
- \_\_\_\_\_. *I patriarchi Roncalli e Luciani e il dialogo ecumenico*. In **Galavotti, Enrico, Fabio Tonizzi e Giovanni Vian**. *Roncalli e Luciani da Venezia a Roma*, a cura di **Gianni Bernardi**. Venezia: Marcianum Press 2012b, pp. 59-79.
- \_\_\_\_\_. *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*. Roma: Carocci Editore 2012c.



- \_\_\_\_\_. *Il Concilio Vaticano II*. «ritagli». rassegna bimestrale di cultura. Roma: Camera dei Deputati, gennaio 2013a, pp. 1-6.
- \_\_\_\_\_. *Vatican II in the conflict of interpretations*. «Annali di Scienze Religiose» 6(2013b), pp. 173-188.
- \_\_\_\_\_. *Benedetto XVI e i tradizionalisti cattolici*, «Italia contemporanea», 270( 2013c), pp. 104-117.
- \_\_\_\_\_. *Il pontificato di Giovanni XXIII e il problema dell'aggiornamento della Chiesa*. In via di pubblicazione.
- Vian, Giovanni Maria**. *I santi di un papa moderno: le canonizzazioni di Paolo VI*. In *Santi del Novecento. Storia, agiografia, canonizzazioni*. A cura di F. Scorza Barcellona. Torino: Rosenberg&Sellier 1998, pp. 23-48.
- \_\_\_\_\_. *Postfazione. Il Patriarca scrittore*. In Albino Luciani. *Illustrissimi. Lettere ai grandi del passato*. Padova: Edizioni Messaggero 2012, pp. 325-330.
- Vingiani, Maria**. *"Esperienza di ecumenismo laicale. Il SAE a 25 anni di cammino: memoria storica"*. In AA. VV., *Laici, laicità, popolo di Dio. L'ecumenismo in questione. Atti della XXV Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (La Mendola-Trento, 25 luglio – 2 agosto 1987)*. Napoli: Edizioni Dehoniane 1988, pp. 99-126.
- \_\_\_\_\_. *A quarant'anni dal Concilio: esperienza e testimonianza*. In Aa.Vv. «Se aveste fede quanto un granello di senape... », *atti della XLII sessione di formazione ecumenica del SAE (Chianciano Terme, 23-29 luglio 2005)*. Milano: Ancora 2006, pp. 166-202.
- Walby, Andrew**. *Küng Disputed Thruth: Memoirs*. London: Continuum 2008, vol. 2.
- Whright, John**. *Foreword*. In Albino Luciani. *Illustrissimi. Letters from Pope John Paul I*. First American Edition, Translated from the Italian by William Weaver. Boston-Toronto: Brown and Company 1978, pp. vii-xii.
- Werlen, Martin**. *Fuoco sotto la cenere*. Bologna: Ed. San Paolo 2013.
- Willi, Victor**. *Im namen des Teufels?*. Christiana Verlag 1987.
- Yallop, David**. *In God's name*. London: Jonathan Cape LTD 1984 (trad. it. *In nome di Dio. La morte di Papa Luciani*. Salerno: Pironti Editore 1985).
- Zambarbieri, Annibale**. *I concili del Vaticano*. Cinisello Balsamo: San Paolo 1995.
- \_\_\_\_\_. *Albino Luciani tra "vecchia" e "nuova" teologia*. In **G. Vian**, (a cura di), *Albino Luciani dal Veneto al mondo*. Roma: Viella 2010, pp. 311-354.

- Zambon, Gaudenzio.** *Laicato e tipologie ecclesiali. Ricerca storica sulla "Teologia del laicato" in Italia alla luce del Concilio Vaticano II (1950-1980).* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996.
- Zangrando, Fiorello.** *Belluno e la sua provincia. Una storia e tante storie.* Pieve d'Alpago: Nuove Ediz. Dolomiti 1991.
- Zerbi, P.** *A proposito del referendum sul divorzio.* «Vita e Pensiero» (1989), 1, pp. 58-62.
- Zizola, Gianfranco.** *La Chiesa cattolica e il divorzio in Italia a proposito del referendum.* «Concilium», 10(1974), pp. 187-197.
- \_\_\_\_\_. *Come Luciani voleva cambiare il papato (Uno stile di lavoro inaugurato con la nomina del patriarca di Venezia, scelto in contrasto con le indicazioni del cardinal Baggio).* «Il Gazzettino» sabato 14 agosto 1999.
- Zolli, Paolo.** *Don Siro Cisilino (1903-1987) a la messa "tridentina" a Venezia,* «Una Voce Notiziario», 79-80, 1987, pp. 8-11.
- Zotta, Gianni.** *Le fabbriche di Trento. Sei storie.* Trento: Vita Trentina Editrice 2006.

## Sitografia

Movimento dinontorganico:

<http://www.dinontorganico.it/>

[www.realismodinamico.it](http://www.realismodinamico.it)

Gruppi di rinascita cristiana:

<http://www.rinascitacristiana.org/index.php>

Intervista a mons. Bettazzi sul patto delle catacombe:

<https://www.youtube.com/watch?v=zuM-IK6xSk4>

Patto delle catacombe:

<http://www.zikomo.it/per-un-nuovo-patto/>

Preti operai:

*Lotta come amore* <http://www.lottacomeamore.it/index.asp>

*Itinerari* <http://www.arpnet.it/longo/itinerari.htm>

*Esodo* (<http://www.esodo.net/>)

*Preti operai* (<http://www.pretioperai.it/>)

Riproduzione integrale del libretto stampato dalla FUCI in occasione del referendum del 1974:

[www.bibliosofia.net/files/FUCI.htm](http://www.bibliosofia.net/files/FUCI.htm)

Storia del Segretariato Attività Ecumeniche:

[http://www.saenotizie.it/sae/attachments/article/525/memoria\\_storica.pdf](http://www.saenotizie.it/sae/attachments/article/525/memoria_storica.pdf)

«Una Voce», articoli dei tradizionalisti:

<http://www.unavoceitalia.org/wordpress/2012/03/04/linutile-persecuzione-di-carlo-belli/>

<http://www.unavoceitalia.org/wordpress/2012/03/02/don-siro-cisilino-1903-1987-la-messa-tridentina-veneziana-di-paolo-zolli/>

### **Documentari-filmati**

“*Conspirancies on Trial: Pope John Paul I*”, filmato prodotto da **Discovery Channel**, 2007.

*Papa Luciani, il sorriso di Dio*, miniserie televisiva prodotta da **Rai-fiction**, 2006, con l’attore Neri Marcoré nei panni di Albino Luciani.

*Giovanni Paolo I. Il Papa del sorriso*, documentario prodotto da **Raitre**, serie *La Grande storia in prima serata* a cura di **L. Bizzarri**, 2005, con la consulenza storica di A. Melloni.