

MARIA CRISTINA BARTOLOMEI

GERMANO PATTARO:
DAL PUNTO DI VISTA DELL'UNITÀ

È impresa sempre ardua ricostruire un orizzonte di pensiero seguendone le linee di sviluppo attraverso l'analisi delle opere di un autore, anche quando gli scritti vertano su tematiche omogenee e siano stati redatti con una costante ed esplicita intenzione di sistematicità e reciproco collegamento; anche quando non vi sia una cospicua produzione 'minore' (scritti occasionali, lettere, ecc.); anche quando in tutto un insieme di attività intellettuali ed espressioni comunicative la produzione scritta costituisca la parte preponderante. Tale impresa diverrebbe travisante e imprudente se la si volesse osare, nel caso di Germano Pattaro, riferendosi alle sue sole 'opere maggiori'¹, ma resterebbe comunque rischiosa e forse azzardata anche volendo e potendo tener conto di tutte le pubblicazioni esistenti: tanto la comunicazione verbale e il magistero orale fanno in lui premio sulla produzione scritta, anche includendovi quella cosiddetta minore. D'altra parte il ripercorrimiento del pensiero di Germano Pattaro attraverso tutte le testimonianze documentabili reinserite nell'intero contesto della sua attività, opera, insegnamento e percorso di vita eccede di gran lunga i limiti e l'intento di queste righe. In esse e attraverso di esse non si intende perseguire una ricostruzione diacronica del pensiero di Pattaro quanto piuttosto condurre una lettura trasversale dei temi emergenti nella sua riflessione attraverso il riferimento ad alcuni scritti più importanti

¹ Esse sono: *Riflessioni sulla teologia post-conciliare*, AVE, Roma 1970; *Fidanzamento e matrimonio come esperienza di fede*, Morcelliana, Brescia 1978; *Gli sposi servi del Signore*, Dehoniane, Bologna 1979; *Per una pastorale dell'Ecumenismo. Commento al Direttorio ecumenico*, Queriniana, Brescia 1984; *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1985.

Oltre a vari saggi pubblicati in opere di Autori Vari e ai numerosi articoli pubblicati in diverse riviste teologiche, si segnalano, per l'alto livello ed interesse, i contributi ai 'Colloqui internazionali di studi umanistici' pubblicati a cura di E. Castelli negli 'Atti' dei Colloqui stessi in «Archivio di Filosofia», negli anni Sessanta e Settanta.

che segnalano insieme le diverse direzioni della sua riflessione intellettuale teologico-filosofica e i diversi ambiti del suo concreto impegno e servizio nel mondo e per la chiesa, nell'ipotesi – da verificare – che tale molteplicità si lasci ricondurre ad una armonica, articolata unità. (Proprio come, specularmente, la persona di don Germano era punto di riferimento per molti amici ed ambienti tra loro assai lontani e diversi).

1. Prima di passare allo snodarsi ed intrecciarsi dei contenuti della riflessione che emergono dai diversi scritti, è opportuno soffermarsi ancora sul carattere, sulla qualità di questo scrivere.

La scrittura di Pattaro, documentata e puntuale agli appuntamenti del vivo delle problematiche man mano emergenti e offrentisi nella storia, è scevra di ogni carattere d'inutile giustificazione meramente erudita e di ogni traccia di auto-monumentalizzazione. È una scrittura viva, precisa e netta nell'evidenziare nessi, facce dei problemi, quanto aperta, in cammino. *Una scrittura in ricerca*. È, la scrittura, per Pattaro non il fine, il luogo privilegiato (perché duraturo) del precipitare della cultura e del sapere, ma il mezzo per ampliare la comunicazione nel tempo e nello spazio, sempre conservante qualcosa della lettera, dell'appunto, della traccia di un discorso fatto-ascoltato. *Una scrittura comunicativa* e non assertoria. In ciò idealmente seguace, Pattaro, dell'antica tradizione filosofica di subordinazione della scrittura alla parola, della platonica diffidenza per i «discorsi immobili» «scritti con lettere» (Platone, *Lettera settima*); è, peraltro, una scrittura volentieri e prevalentemente intessuta della antica forma, tipica della letteratura cristiana, che è il commento: commento alla Scrittura, commento a documenti conciliari. Ed è *scrittura in dialogo* interpretante con le altre scritture, con le scritture degli 'altri', prese in considerazione quali termini di consonanza e critica, mai come bersagli o pretesti, attestando la più bella dimensione dell'ermeneutica che è la rispettosa e grata umiltà dell'ascolto e del riconoscimento dell'altro come altro; *una scrittura in ascolto*. È scrittura infine, che cerca in margine alla Scrittura, alle scritture, al proprio stesso scrivere, di lasciare lo spazio per l'emergere del nuovo, del non detto, per il riconosci-

mento della presenza di un presente sotto la forma di una assenza, per quell'Altro in risposta al quale l'uomo parla e che costituisce così l'ultimo orizzonte della comunicabilità. *Una scrittura inadeguata* anzi consapevolmente inadeguante. In questo, Pattaro è consonante con lo sviluppo tanto della ermeneutica esistenziale contemporanea, quanto delle nuove tendenze ad un oltrepassamento dell'ermeneutica per una maggiore attenzione al testo in quanto testo scritto, ed è infine profondamente sintonico alla riflessione sul linguaggio mistico.

Ricerca, comunicazione, dialogo, ascolto, inadeguatezza: questi felici caratteri della scrittura di Pattaro non sono soltanto dovuti a sua intenzione, capacità, disposizione, ma anche al fatto che gli ambiti di scrittura coincidono con ambiti di concreta attività, lavoro, impegno e condivisione. L'insegnamento della teologia (Patrologia, Teologia fondamentale e Storia della Teologia al Seminario Patriarcale e allo Studentato dei Cappuccini di Venezia; Ecumenismo allo Studio teologico San Bernardino di Verona; Fenomenologia della Religione alla Scuola di Specializzazione in Filosofia dell'Università di Roma; Ermeneutica alla Scuola di teologia liturgica e pastorale 'S. Giustina' a Padova); l'impegno di formazione intellettuale e cristiana (insegnamento della Religione al liceo «Marco Foscarini»; il lavoro come assistente della F.U.C.I., del Movimento Laureati Cattolici; attività nei gruppi 'Rinascita'); l'impegno culturale laico, nel tempo e nella città (la sua professionalità di Presidente della Fondazione Querini Stampalia, per citare l'impegno più stabile e saliente); il concreto lavoro ecumenico svolto a molti livelli: dalla collaborazione con comunità ecclesiali evangeliche (la chiesa valdese in Venezia), ad incarichi e partecipazioni in qualità di esperto in Commissioni internazionali sia della Chiesa Cattolica sia del Consiglio mondiale delle Chiese, alla determinante collaborazione alle attività del S.A.E. (Segretariato Attività Ecumeniche); il lavoro con i gruppi di spiritualità familiare e nella redazione delle riviste a loro legate (Bollettino dei Gruppi di Spiritualità familiare trasformatosi poi nella rivista 'Matrimonio'). La scrittura di Pattaro affonda le proprie radici in questi temi e si finalizza a questi concreti ambiti di attività: una *scrittura in servi-*

zio. Se lo stile, in senso stretto, personalissimo, è legato a tutta la complessità della sua, appunto, personalità, vi sono coloriture, leggerezze e, pur nella estrema rigurosità del dettato, scarno e severo, delle 'affettuosità' di toni che fanno pensare almeno a due ulteriori dimensioni caratterizzanti il vivere ed il servire di Germano Pattaro, come uomo tra gli uomini e come presbitero nella chiesa: l'attenzione al povero e alla donna, che lo portò ad una discretissima vicinanza a molti poveri, a poveri socio-economicamente 'ultimi' oltre che a poveri perché in qualche modo sofferenti, malati, disperati; e che lo portò, ad esempio, ad una delicata e generosa cura pastorale delle religiose, la cui dedizione spesso è nella chiesa «usata» ma non contraccambiata con rispetto ed aiuto ad una crescita nella autonomia e nella libertà evangelica, così come del resto lo portò a privilegiare nella sua riflessione teologica e nella sua dedizione pastorale il sacramento e lo stato di vita ecclesialmente allora più 'povero': il matrimonio.

Il senso e l'intento di tali osservazioni non è celebrativo nei confronti di Germano Pattaro bensì di rilevazione del carattere del suo esercizio globalmente teologico che tale stile di scrittura svela e trasmette: una teologia che, radicata nella fede e certa del proprio riferimento alla parola di Dio, diviene per questo attenta ascoltatrice di tutte le parole di tutti gli uomini e perennemente provvisoria, in ricerca del proprio stesso parlare e in costante correzione di esso:

«Se la teologia è fondata sulla fede che apre alla Parola di Dio, deve insieme esprimersi attraverso le parole e le esperienze degli uomini [...] essa passa attraverso la concettualità umana e lentamente manifesta tutta la sua ricchezza. [...]. Così la Parola di Dio: essa, già presente in mezzo agli uomini bambini, appunto, nella fede, come dice San Paolo, ha bisogno di esprimere tutta la sua potenzialità attraverso la gamma più estesa possibile di esperienze umane.

La cosa non deve sorprendere, quando si pensi che essa è una Parola detta all'uomo perché ne resti trasformato. [...] La Parola di Dio non si sporca se si incontra con le parole dell'uomo; anzi, deve incontrarle per dimostrare tutta la sua vitalità salvifica. Se così non fosse, essa passerebbe a lato della storia, inutile e irrilevante per l'uomo»².

² *Riflessioni sulla teologia postconciliare*, cit., pp. 16-17.

2. L'ipotesi di un nucleo e nerbo unitario, innervante la diversificazione degli ambiti di riflessione non è surrettizia o esterna: essa invece si propone e si affaccia dagli scritti stessi di Pattaro; anzi, un contenuto qualificante della sua riflessione è proprio l'invito al riconoscimento di un punto di vista a partire dal quale sia possibile cogliere il 'tenersi' in unità attraverso ed entro la pluralità e la diversificazione: il 'tenersi in unità' della fede e della integrale laicità dell'esperienza dell'esistere; il 'tenersi in unità' della filosofia e della riflessione teologica, pur per tanti versi specularmente opposte; il 'tenersi in unità' degli sposi, letto come il loro carisma di testimonianza di fede e servizio ecclesiale; il 'tenersi in unità' dei diversi carismi ed anche delle diverse opinioni nella chiesa; il 'tenersi in unità' dell'impegno intellettuale e della prassi concreta della carità; il 'tenersi in unità' degli uomini di buona volontà, attraverso qualsiasi differenza. Un 'tenersi in unità' che è l'aria in cui la libertà può vivere e respirare. Gli ambiti d'applicazione potrebbero continuare. Ma è più importante individuare ciò/Chi per Germano Pattaro reggeva tutto questo 'tenersi in unità': Colui che ci ha amato fino alla morte, che ci ha dato la Sua vita nella risurrezione, colui che ci ha ricostituiti in unità 'riconciliando in se stesso ogni cosa': il signore Gesù Cristo.

I tre grandi ambiti in cui si individua nell'opera di Pattaro in modo inclusivo e non esclusivo tale ricerca verso il punto di vista dell'unità sono la riflessione sul matrimonio e la elaborazione di una matura teologia del ministero coniugale; la teologia dell'ecumenismo e la ricerca di una teologia ed ecclesiologia ecumeniche; la ricerca di assunzione nella fede e di rielaborazione teologica delle provocazioni, stimolazioni e sfide provenienti al cristianesimo dal pensiero filosofico contemporaneo e, in generale, dall' 'epocalità' moderna. Sullo sfondo sta il suo risalire alle fonti non solo bibliche ma anche patristiche quale terreno in cui ogni seme di novità poteva trovare luogo di accoglienza e nutrimento per fiorire al meglio di sé.

3. Il punto di vista dell'unità non è, nell'insegnamento e meditazione di Pattaro, l'artificiosa creazione di un punto di vista dell'unificazione di prospettive diverse, bensì, al contrario, pur nella fatica di doverlo sempre di nuovo riguadagnare, è un felice ricondursi nell'armonia della complessità dell'esistere; senza farne una pretesa di 'spiegazione' psicologica, che fatta qui e in tal modo sarebbe solo uno scimmiettamento psicologista della medesima, ma in un rilievo personalistico ed antropologico, ci sembra di poter rilevare questo come quel carisma fondamentale che spiega in Germano Pattaro sia la sua profonda, schietta gioia di vivere, pur in una vita così segnata da altissime sofferenze, sia la sua capacità di entrare in relazione, la cordialità e vicinanza, la sua rispettosa curiosità verso gli altri. L'individuazione del nerbo della riflessione di Pattaro è l'individuazione di *due* elementi uniti in correlazione e reciprocità, anche se certo per 'dire' tale nerbo unitario abbiamo bisogno di distinguere due grandi colonne portanti del pensiero, ma più ancora della vita e persona, di Germano Pattaro: il riferimento a Gesù Cristo riconosciuto nella fede – accolta quale Suo dono e mandato – come l'unico e assoluto Signore, da un lato, e, dall'altro, la adesione totale, cordiale e non mistificata ad una concretezza del tutto laica del vivere umano senza 'reti' e 'riserve' religiose ma in tutto e per tutto uguale (e quindi comunicabile e condivisibile) al vivere di tutti gli umani. Vivere umano: il nascere e il morire; l'amare e il godere; la comunicazione e la solitudine; il non sapere e il ricercare; il fare, il gusto di lavorare e costruire e cambiare il mondo e lo stupirsi delle cose che sono, vedendone la bellezza, scontandone la negatività, il limite, la morte, faticando a cercare creare sensi umani ed umanizzanti. Queste reali due colonne portanti, sono unite in un unico arco, sono due nerbi di una profonda unità, sono un diapason che convibra e conrisuona. Per dire che l'esperienza di Germano Pattaro fu – e fu grande grazia – profondamente unitaria e la sua fatica fu piuttosto quella di dirsi, di dire e di dirci tale unità salvaguardando la distinzione, evitando confusioni, accorpamenti, che sono le scappatoie per chi non giunge alla distinzione o non la regge ed hanno sempre il marchio riduttivo dell'integralismo, clericale o laicista che sia.

Unità felicemente spontanea, sì, nel senso di: non artificiosa, solo intellettuale, posteriore bensì esistenziale e originaria, ma non per questo non sofferta, tormentata, faticosa, colta ma sempre di nuovo da riguadagnare e da inverare, attraversata dalle contraddizioni e dalle tentazioni (nel senso di ciò che saggia, mette alla prova) della complessità multiforme dell'esistere e del condividere situazioni lacerate e laceranti, oscure, cangianti, segnate da contrasti. Un equilibrio felice, ma continuamente spostato con fatica e rischio in avanti: come quello di chi arrampica, viene da dire (come anche don Germano Pattaro amava fare).

4. Ma il punto di vista dell'unità ha un suo nome biblico, evangelico, escatologico: il Regno di Dio, tematica che si fa nella riflessione di Pattaro in modo sempre più netto l'orizzonte ultimo in cui la realtà-storia viene compresa e interpretata:

«Niente cade e niente va perduto: l'area di Cristo è totale e si estende dal primo all'ultimo uomo che il Cristo rende nello spirito immagine di Sé nel tempo che fa la storia. La creazione esce dalla anonimìa, e la vicenda umana viene immessa nel percorso del Regno: i suoi avvenimenti si compiono in mezzo a gli uomini e sono compiuti dagli uomini. Nessuno è escluso, perché nella sua umanità Cristo ha assunto, redento, salvato e destinato a glorificazione l'umanità presa nel suo insieme. Per questo la storia deve essere praticata con fiducia dai Cristiani: senza manomissioni e senza sacralizzazioni inopportune. Essa ha valore da e per Cristo»³.

Tale unità non elimina le differenze bensì i ghetti e i dualismi:

«In linea generale si parla dei rapporti della «Comunità ecclesiale» con la Società di un contesto definito con l'espressione 'Chiesa e Mondo'. L' 'e' di questo rapporto stabilisce che la Chiesa non è il Mondo e che il Mondo non è la Chiesa. Con una tendenza, che accentua la differenza in modo tale che 'Chiesa' e 'Mondo' sembrano due universi compiuti, ciascuno nel suo sistema, e posti una di fronte all'altro. L' 'e', perciò, della relazione è congiuntivo, perché, prima, disgiuntivo e, al limite, anche alternativo. La figura, pur nella sua estrema semplificazione, corrisponde ai dati di fatto. Il che vuol dire [...] che l' 'e' fa della storia il luogo dove sono insediati due Ghetti. Quello dei credenti in Cristo e quello degli 'altri'. Il che è già sufficiente per cogliere nella dinamica

³ *Ibi*, p. 73.

dell' 'e' una logica di separazione e, quindi, di violenza. Nel senso che si suppone che la Chiesa sia il luogo dove sta Dio, così che il resto sta dalla parte dove Dio non sta. Naturalmente il superamento di questa tendenza ghezzizzante non vuole relativizzare in alcun modo l'universo della fede, né, tanto meno, confondere fede con non-fede, credente con non-credente [...] Ciò che si vuol qui superare è il processo di ghezzizzazione reciproca. Tale modo di capire le cose è dato dalla certezza che al mondo non esiste un uomo meno amato da Dio, dentro o fuori della Chiesa. È dato ancora dalla certezza che [...] la Chiesa [...] è il Mondo raggiunto dalla Grazia, perché esso mostri che Dio si è già fatto Grazia per il Mondo in maniera definitiva e irreversibile»⁴.

Il Regno parla di una unità 'in avanti'; non solo e non tanto di una unità futura da realizzarsi ma di una unità che muove la storia, che la dinamizza, di muoversi della storia verso un farsi uno (non un farsi uniforme), in un movimento a cui si può e deve servire ogni uomo di buona volontà (l'essere in questa dinamica essendo appunto il criterio dell'essere uomini di buona volontà). Tale riferimento legittima e accredita la laicità con cui ogni uomo, anche e soprattutto il credente e la chiesa, si muove nel mondo; poiché si può dire – benché Pattaro non l'abbia forse mai detto così – che il riferimento al Regno è la cifra che dice la laicità di Dio. Ma il Regno è il regno di Dio, non la proiezione dei desideri, sogni, capacità umane; esso è rilevato, positivamente, in un evento storicamente verificatosi e che nell'inaugurarne il compimento ne dice e ne rende conoscibile la norma e il contenuto; un Regno di Dio contemplato come realizzato dalla e nella persona, vita e pasqua del signore Gesù Cristo, accogliendo nella fede l'annuncio testimoniantе della predicazione apostolica attestata nel Nuovo Testamento.

«Paolo ci insegna che Cristo non solo viene nella pienezza del tempo, ma soprattutto che Cristo è la pienezza del tempo [...] il Cristo, essendo la pienezza del tempo, non solo è il fine verso cui la Storia è orientata ma è anche la fine di questa storia. L'affermazione propone con chiarezza un principio fondamentale del Cristianesimo. Nel Cristo, ormai, tutto si è compiuto: non dobbiamo più aspettare un altro Salvatore, né sia-

⁴ *Non violenza e annuncio del perdono*, in *Questione etica e impegno delle Chiese*, Atti della XXIII sessione di formazione ecumenica del S.A.E., Brescia 1985, p. 165.

mo in attesa di un'altra salvezza. Nel Cristo, Dio Padre è entrato nella massima intimità con le sue creature: il progetto si è compiuto, la sua Volontà si è consumata. Il tempo e la storia che vengono dopo di Lui, sono un tempo e una storia che lo prolungano come l'eco efficace della Sua venuta. [...] In questo modo la storia, ormai immessa definitivamente per l'Alleanza di Cristo nel percorso di Lui che va al Padre, è una storia di salvezza, lentamente e progressivamente donata e partecipata agli uomini in attesa della venuta definitiva di Cristo nell'ultimo giorno; nel quale Egli presenterà al Padre l'umanità trasformata [...] Per tutte queste ragioni si può capire perché abbiamo detto che il Cristianesimo non è una dottrina ma una storia»⁵.

5. Questo evento positivo, storico, indeducibile dell'agire di Dio è una sola cosa col proprio annunciarsi nel kerigma che raggiunge l'uomo nel suo 'qui e ora' come *kairós*, appello e offerta di grazia.

«Quando Dio parla, la sua parola è prima e ultima: essa insegna, discrimina, cambia. È una parola 'mai udita prima', 'Buon Annuncio' e 'Lieta Novella': il Vangelo. Nessuno può sottoporla a giudizio, ma tutto è ad essa sottoposto. [...] Questa Parola è Cristo: Parola 'risuonata' per sempre. Per questo quando questa Parola 'risuona' è Dio che parla e non l'uomo. In questo senso, e solo in questo senso, il Kerygma può essere inteso come Parola annunciante in modo efficace la morte e la resurrezione del Signore»⁶.

In questo disegno di salvezza, il cui orizzonte di compimento è il Regno di Dio, aperto, iniziato e proletticamente compiuto nella Pasqua di Cristo, si colloca la Chiesa come germe e inizio del Regno:

«Ciò fa capire come l'ecumenicità della Chiesa è una dimensione a non mai finire, non solo perché la Chiesa è chiamata ad essere segno di questa chiamata-accoglienza di tutti gli uomini in ogni spazio e in ogni tempo, quanto e soprattutto perché trascende, nel suo compimento escatologico, ogni figura nella quale essa può tradursi umanamente. L'esser segno, però, è una realtà chiamata, pur nell'ordine della 'caparra-anticipo', ad essere storicamente verificabile, presente, significativa»⁷.

⁵ *Riflessioni sulla teologia postconciliare*, cit., pp. 22-23.

⁶ *Il Kerigma e la libertà dell'ascolto*, in AA.VV., *L'ermeneutica della libertà religiosa*, a cura di E. Castelli, Atti dell'VIII Colloquio indetto dal Centro Internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi Filosofici, Roma 1968, in «Archivio di Filosofia» 1968, nn. 2-3, pp. 335-343, citazione da p. 337.

⁷ *Corso di teologia dell'ecumenismo*, cit., p. 133.

6. Questa teologia della Parola e della Chiesa è evidentemente essa stessa, in atto, profondamente ecumenica. Ma in quest'ottica di fondo, il problema dell'ecumenismo si fa bruciante. Esso è

«l'espressione della misericordia di Dio verso il peccato della Sua Chiesa. Donato 'oggi' come grazia, perché le Chiese, a causa, appunto, del loro peccato, avevano, fino 'a questi ultimi tempi', il cuore spento o, in ogni caso, lontano da questa consapevolezza»⁸.

La grazia è una grazia di conversione:

«Si vuol dire che non si dà conoscenza-coscienza della Chiesa se non sotto il filtro sanante della conversione. Questa, poi, affermata non come momento forte ed eccezionale, ma come movimento continuo che fa da logica portante all'intero assetto esistenziale ed istituzionale del vivere della Chiesa. Il che porta ad una conclusione significativa, che l'ecumenismo ha come suo proprio fondamento l'esigenza della Chiesa a mantenersi in stato permanente di conversione»⁹.

La divisione della chiesa

«è una dichiarazione in negativo contro Cristo. Essa è, di fatto, un controannuncio, 'come se Cristo stesso fosse diviso' [...] Essa è una negazione di Lui e dell'opera della Salvezza. Una riduzione di Lui e dell'opera della Salvezza. Una riduzione di Cristo, come se fosse un Dio fra gli Dei, così da poterlo ricambiare con altro. Un processo idolatrico, che inaridisce nel suo stesso fondamento la sostanza del Vangelo»¹⁰

Se «l'unità della Chiesa è la realtà umana che rende significativa per l'uomo l'attendibilità di Cristo»¹¹, la «divisione delle Chiese è, dunque, un atto di infedeltà nei confronti di Cristo»¹², poiché va contro lo Spirito di Cristo che vuole che i suoi siano 'una cosa sola' onde 'il mondo creda' e perché snatura il volto stesso di Dio¹³. L'unità, perciò, non può peraltro costituire e costruirsi come un progetto degli uomini e come una unità umana, sia pure religiosa, essa «può essere solo implorata e attesa e mai prodotta o anticipata,

⁸ Per una pastorale dell'ecumenismo, cit., p. 11.

⁹ Corso di teologia dell'ecumenismo, cit., p. 135.

¹⁰ *Ivi*, p. 137.

¹¹ *Ivi*, p. 139.

¹² *Ivi*, p. 138.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 138-139.

essa è una Grazia di cui Dio solo dispone»¹⁴ e l'ecumenismo appare come un intervento di Dio che

«se così si può dire, spezza l'omertà che nella Chiesa aveva provocato la perdita di una coscienza drammatica circa le divisioni, la cui realtà, perché subita, era divenuta, di fatto, insignificante»¹⁵.

Specularmente, peraltro, tale prospettiva sottolinea che i cristiani sono sì tra loro separati, ma

«al loro livello e non necessariamente a quello del loro rapporto con Dio. [...] La fraternità è sempre tale che, pur compromessa dalla separazione, non va perduta. La fraternità, cioè, è la costante di cui la separazione è solo la variabile. Costante a causa di Dio, variabile a causa dell'uomo. Che è come dire che i cristiani sono separati perché fratelli, in quanto, se così non fosse, essi sarebbero alternativi e alieni, uno per rapporto all'altro. La fraternità di cui si parla fa riferimento a Cristo fratello, e, quindi, al Padre suo che in Lui ci fa essere, appunto perché figli, pure fratelli. Una realtà di cui l'uomo non può disporre»¹⁶.

Così inteso, l'ecumenismo si presta bene a fungere da cifra riassuntiva di tutto l'impegno di Germano Pattaro; «una vita per l'ecumenismo»¹⁷, come è stato detto di lui, significa qui non l'essersi ritagliato un ambito, sia pure attuale e decisivo, d'impegno, ma l'aver individuato nel servizio all'ecumenismo il luogo di invero e sbocco del servizio all'uomo, al vangelo, al regno di Dio.

7. L'orizzonte del regno di Dio si radica nella «fede piena, totale, senza ricambi»¹⁸ che

«Cristo è [...] il Dio ineffabile che sta in noi [...]. Cristo non è solo Dio che ci ha visitato, ma è pure Dio divenuto uomo come noi per visitarci [...]. Non sembianza di Dio in una sembianza d'uomo, quasi un Dio sbiadito in un volto alterato d'uomo, nel qual caso egli sarebbe caricatura e di Dio e dell'uomo; ma vero Dio e vero uomo»¹⁹.

E mentre rinvia alla missione della chiesa-una a servire da segno

¹⁴ *Ivi*, p. 141.

¹⁵ *Ivi*, p. 141.

¹⁶ *Ivi*, p. 141.

¹⁷ Cfr. P. Benciolini - R. Bertalot - R. Pescara - L. Sartori, *Una vita per l'ecumenismo*, Centro 'Marco Solizzato', quaderno n. 2, ciclostilato, Padova 1987.

¹⁸ *Riflessioni sulla teologia postconciliare*, cit., p. 45.

¹⁹ *Ibidem*.

efficace del progetto di salvezza di Dio, libera perciò stesso alla scoperta liberante della laicità.

La dimensione della laicità, che segnò sempre la teologia, oltre che la prassi, di Germano Pattaro e divenne tema esplicito di analisi soprattutto negli ultimi anni, trova un importante referente nella riflessione sul matrimonio.

La riflessione teologica di Pattaro sul matrimonio trova il suo elemento tipico, innovativo e fondante, nel radicamento del matrimonio all'interno di una complessiva visione ecclesiologicala e ministeriale e nel riferimento radicale al mistero pasquale: «solo una buona ecclesiologicala è fonte di una buona teologia del matrimonio»²⁰, ma questo è anche

«come dire che una buona teologia del matrimonio fa da revisore critico per verificare la bontà della ecclesiologicala in cui si esprime la comunità dei credenti»²¹.

Questa caratterizzazione si potenzia nella forte affermazione del carattere di ministero (ministero istituito, ma non gerarchico e ordinato; ministero, peraltro, non straordinario bensì ordinario²², ossia servizio permanente e fondamentale nella vita della Chiesa) proprio del matrimonio²³. Ma tale impostazione sarebbe completamente fraintesa se in essa si volesse vedere un risucchiamento della umana esperienza della coppia coniugale in una logica separata, sacralizzata, ecclesiasticizzata. È vero, anzi, esattamente il contrario. La reciproca illuminazione tra matrimonio ed ecclesiologicala-ministerialità delinea l'individuazione della chiesa, secondo quanto essa ha detto di sé al Concilio Vaticano II,

«non sotto l'aspetto di 'società perfetta' secondo il modello dell' 'organizzazione funzionale', ma sotto l'aspetto: 'comunione di grazia' e 'carità' [...]. L'idea cambia l'immagine di chiesa, che cessa di essere 'piramidale'. Il centro della chiesa non è più in un 'vertice' che sta 'in alto', ma in un 'centro' che sta 'dentro' e nel 'mezzo'. Il laicato ritrova, in questa prospettiva, il suo 'luogo' connaturale, nel senso che tutto quanto si differenzia, nella chiesa, sta sul comune fondamento del 'battesimo'

²⁰ *Gli sposi servi del Signore*, cit., p. 125.

²¹ *Ivi*, pp. 125-126.

²² *Fidanzamento e matrimonio come esperienza di fede*, cit., p. 113.

²³ Cfr. *Gli sposi servi del Signore*, cit., pp. 23-36 e 50-60.

[...] così che nessuno è 'più chiesa' di un altro. Perciò: come esistono compiti gerarchici, esistono compiti laicali»²⁴.

E mentre nella prospettiva piramidale della chiesa si «proponeva il rapporto 'ministero-ministro' a partire dal ministro»²⁵, la ecclesiologicala di comunione inverte il rapporto e

«privilegia invece, il 'ministero': il 'ministro' è colui che trova la propria figura e la propria definizione a partire da ciò che il 'ministero' chiede in nome di Dio»²⁶.

Ma, appunto, così come la chiesa ha per luogo e destinazione il mondo, per esservi

«la profezia del regno e il segno efficace della sua promessa inaugurata dal Risorto nel cuore stesso della storia [...] storia unica, storia di salvezza [...]»

della quale la chiesa è «chiamata a scrutare i segni dei tempi (Mt 12,38-41) che sono 'segni del regno', 'segni pasquali'»²⁷,

«altrettanto il ministro in e di questa chiesa. Non chiuso e segregato: aperto invece e non clericalizzato. La sua 'laicità', o – come si dice oggi – 'laicità', è lo stare in attenzione a questi 'segni'»²⁸.

E l'essere ministri in e di questa chiesa non è alternativo bensì si specifica anche

«nell'area del servizio che la chiesa svolge nei confronti del mondo. Si parla anche [in *Ministeria quaedam*] di 'ministeri del regno' ed è evidente che il riferimento afferma la 'laicità' di questi servizi»²⁹.

Allora ecco che la ministerialità si corrobora di suggestioni evangeliche:

«ministro dei poveri, degli ammalati, dei segregati: ministro di giustizia e di libertà; ministro dei 'figli di Dio' [...] perché cerca la liberazione sanante di Dio»³⁰.

²⁴ *Ivi*, pp. 22-23.

²⁵ *Ivi*, p. 64.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, pp. 113-114.

²⁸ *Ivi*, p. 114.

²⁹ *Ivi*, p. 25.

³⁰ *Ivi*, p. 114.

Ed è in riferimento a tale orizzonte che viene letta la ministerialità coniugale

«sulla linea della ministerialità geniale e determinante di Cristo. Il che vuol dire che il matrimonio è un 'servizio' che deve essere modulato sulla 'diaconia' esercitata da Gesù di Nazaret»³¹.

Tale logica, che «deve innestarsi come ritmo di tutta l'esistenza coniugale»³² è la logica dell'essere un

«ministero di riconciliazione, [...] per vivere e testimoniare la 'unità' che viene dalla carne tribolata a morte di Cristo, nel quale il 'lontano' e il 'vicino' sono diventati 'prossimo'. Il vincolo coniugale deve entrare nella passione disarmante e disarmata del Calvario e attestarsi in questa pratica della carità, che fa dell'amore sponsale un luogo privilegiato del suo manifestarsi al mondo. Secondo i temi del perdono, della misericordia, dell'amore per primo. Dove il perdonare svela la condizione del dover essere insieme capaci di dare e, di più, di ricevere il perdono. Scoprendo, di conseguenza, di essere in partenza dei perdonati, tratti a salvezza da un amore, quello del Cristo, che fa del perdono la manifestazione impressionante dell'amore totalmente libero e gratuito»³³.

Tale ministero coniugale né appartiene alle zone minori della vita cristiana né è carisma esclusivo o conclusivo. Esso è

«dono fra i doni, per entrare in circolazione con essi e tra di essi, in maniera che la sua esemplarità salvifica mantenga il suo tono carismatico, che si afferma come momento essenziale di tutto il mistero cristiano. Cristo sta, nella sua chiesa, verso il mondo, in e con questa 'realtà' che proclama e significa l'amore di lui per gli uomini tutti»³⁴.

8. Il punto di vista dell'unità, creduto come dono del risorto, e non affermato come proprio disponibile possesso ideologico, è proprio ciò che rende da un lato urgente, imperativo, dall'altro possibile il dialogo franco, rispettoso, scevro di pregiudizi con ogni responsabile posizione del pensiero e ricerca umani. Urgente ed imperativo: poiché la crescita comune dell'umanità nell'ascolto vicendevole, collaborazione, scambio è riconosciuta come quella volontà di Dio che chiede di inverarsi nella storia; possibile, poiché,

³¹ *Ivi*, pp. 127-128.

³² *Ivi*, p. 125.

³³ *Ivi*, p. 130.

³⁴ *Ivi*, p. 135.

paradossalmente, guardare le cose, gli uomini, la storia, dal punto di vista dell'unità operata sulla croce, significa non il pretendere di possedere un punto di vista veritativo superiore che potrebbe essere esclusivo e smentente di ogni altro, ma che può anche permettersi di essere tollerante poiché presume di includere il meglio di ogni altra parola e punto di vista. Consistere nel punto di vista dell'unità così inteso significa, al contrario, relativizzare ogni propria idea e certezza, ogni dottrina e linguaggio, ogni identità propria affermata come contrapposta e separante; significa abbandonarsi con fiducia alla vettorialità salvifica e rivelativa che si crede sia stata immessa nella storia dallo Spirito del risorto, significa servire tale dinamica con la propria schietta capacità e passione umana, del tutto e non artificiosamente 'alla pari' con quell'altro che è 'prossimo' e 'fratello'. Significa, tale 'punto di vista dell'unità', perciò stesso anche il punto di vista della libertà:

«Ci si chiede se il 'dissenso religioso' mentre è richiesta di libertà religiosa, è prima e innanzi tutto richiesta di 'libertà' così che questa diventa, perché libertà di tutti, libertà anche per i credenti. Solo così la protesta dei gruppi religiosi si innesta nella più vasta protesta per i diritti civili e per le libertà fondamentali dell'uomo. [...] la storia da individuare è la storia della libertà [...] come storia di una libertà di tutti e per tutti»³⁵.

Significa anche, in un registro specifico, seguire con spietato rigore la propria umana ragione, senza gettare nel dialogo alcuna riserva ideologica, nemmeno, d'altra parte, accettando che vi sia immessa pregiudizialmente quella riserva ideologica che consiste nella scotomizzazione dell'esperienza del credere dalla piattaforma della esperienzialità umana sulla quale si riflette a partire da diverse posizioni.

Del lungo lavoro di ricerca ed insegnamento di indole filosofica esercitati da Pattaro per rapporto all'orizzonte del teologico, possiamo limitarci a richiamare due nuclei, particolarmente idonei ad illustrare la coerenza tra i contenuti ed i metodi attivati da lui in tali ambiti e l'orizzonte generale sin qui delineato.

³⁵ *Il dissenso religioso*, a cura di G. Pattaro, Marsilio, Venezia 1977, *Introduzione*, pp. 9-10.

Allo spazio di entrambi i referenti si accede attraverso una soglia idealmente recante una duplice intestazione: la radicalità assoluta della iniziativa kerigmatica di Dio, la assoluta alterità di essa rispetto ai percorsi dell'uomo connessa alla sua assoluta non-estraneità, non estrinsecità, da un lato; d'altro lato, la chiarezza del non confondere la distinzione tra l'Altro e 'tutti gli uomini' destinatari e riceventi diversamente il Suo messaggio e la comunicazione della Sua vita salvifica con la distinzione tra i 'noi' (autoidentificantisi con 'i credenti') e gli 'altri' (identificati come i non credenti). Non nel senso che non vi sia distinzione tra credenti e non credenti, bensì nel senso che tale distinzione (la quale passa per un verso 'oltre' le zone di riconoscibile confessionarietà, e per l'altro, dentro ogni singolo soggetto) è privata di carattere teologico-assiologico-salvifico proprio perché essa cade all'interno di un insieme: l'insieme di coloro che, non solo altri dall'Altro, ma anche estranei e lontani, sono stati 'resi vicini' per mezzo di Gesù Cristo (cf. *Efesini*, p. 2).

Il campo di tensione che tale spazio individua è innervato dal rapporto, in definitiva, tra verità e storia, mediato nell'unico possibile registro della testimonianza.

L'impostazione di tale rapporto in vista e sulla base del riferimento ad una dimensione testimoniale e non deduttivo-definitoria, è, benché in modo implicito, lo sfondo entro il quale è sensato, giustificato e necessario il passaggio da una impostazione che slegava il diritto della verità da quello della coscienza e della libertà alla impostazione che, distinguendo errore ed errante riconosce che l'uomo, anche invincibilmente errante, è sempre soggetto di diritti e doveri, primi fra i quali: seguire la propria coscienza ed essere in ciò rispettato:

«La chiarezza del principio è trasparente e prende tutto il suo risalto nell'antichissima distinzione tra 'errore ed errante' riproposta da Papa Giovanni nella 'Pacem in Terris' [...]. In questo modo si è riformulato il problema classico, spostando l'accento del rapporto tra persona-verità al rapporto persona-coscienza. In altre parole l'impostazione è passata da un piano metafisico ad un piano storico [...]»³⁶.

³⁶ *Riflessioni sulla teologia postconciliare*, cit., p. 85.

La dimensione della testimonianza, inoltre, come luogo del rapportarsi libero tra verità e storia, individua il nesso a partire dal quale si può risalire a comprendere la larghezza iniziale della impostazione di grandi tematiche, quali ad esempio l'ateismo, che altrimenti sarebbe da ascrivere ad una larghezza psicologica ed intellettuale di Pattaro piuttosto che ad una radicale apertura dell'umano che il punto di vista cristiano certifica fornendogli una ultima fondamentale ragione.

«Innanzitutto è da affermare che l'iniziativa del Kerigma è di Dio; egli resta nel suo Cristo il soggetto radicale dell'annuncio e della proclamazione. La logica di questa affermazione va ritrovata nel principio di base che regola ogni discorso e ogni rapporto tra Dio e l'uomo. In nessun modo l'uomo può aprirsi a Dio se Dio non valica il silenzio del suo Mistero, aprendosi all'uomo e rendendosi a lui palese. L'uomo, comunque, può 'sapere' di Dio, solo perché Dio gli ha dato 'notizia' di sé: non esiste lettura che l'uomo possa fare sulla storia che sia in grado di indicargli una direzione verso Dio, se Dio non ha già tracciato per primo questa direzione. Questa direzione è la sua 'Parola' che in quanto 'Verità' e 'Vita' è l'unica 'Via' a Lui. Questa Parola che è da Dio, è essa pure Dio, per cui il Dio di questa Parola è il 'dicente' e il 'detto' del suo 'dire'. Parola di Dio non significa, dunque, parola dell'uomo su Dio nel suo significato di conoscenza ed esperienza religiosa naturale. La Parola di Dio espressa nel Kerigma significa rigorosamente il suo contrario. Dio stesso è il 'predicatore' e il 'rivelatore' di questa Parola»³⁷.

Ma il Kerigma stesso continua a risuonare efficacemente nella storia per il fatto che Dio afferra e sceglie dei testimoni che lo annunciano professando di credere a quanto annunciano; essi non dispongono del kerigma ma lo servono: lo servono annunciandolo nella loro vicenda personale di testimoni-confessanti la forza del Kerigma che agisce nella storia e nell'uomo:

«Quando chi parla professa ciò che annuncia, la predicazione perde la sua armonia e la sua a-temporalità per diventare confessione, intervento operativo efficacemente al presente. In questo modo il Kerigma si fa storia e determina la storia. Si aggiunga che il testimone mentre predica il Kerigma è a sua volta e in qualche modo 'predicato' dal Kerigma stesso, nel senso che il processo di Fede in cui egli viene inserito pro-

³⁷ *Il kerigma e la libertà dell'ascolto*, cit., p. 337.

voca in lui un nuovo processo di esistenza. [...] Per questo il Kerigma prende la sua forza dal fatto che il testimone lo annuncia con una predicazione-confessione. Il predicatore stesso e il suo annuncio diventano così un 'segno escatologico', perché nel suo annuncio il testimone rivela il Kerigma che lo trasforma come una creazione nuova già iniziata e continuamente iniziata per un nuovo corso della storia»³⁸.

La signoria assoluta della iniziativa autorivelantesi ed autocomunicantesi di Dio in Gesù Cristo induce a riflettere in modo non sospettoso e però critico sui confini della legittimità e del senso del richiamarsi al Nome di Dio inteso come noto e disponibile, da parte dei credenti:

«la riflessione si inserisce nel contesto generale del problema che riguarda la purificazione a cui devono sottoporsi teologia e vita spirituale perché la *pietas devotiva* non sottenda una *empietas* teologica, nel qual caso verrebbe deviato il senso proprio della fede e 'invocare il nome di Dio' potrebbe trasformarsi in un 'nominarlo invano'»³⁹.

Poiché «non si può conoscere Dio che là dove Egli stesso rivela il Suo nome. Il nome è ciò che Gli appartiene in modo proprio ed inalienabile, ciò che lo distingue e con null'altro Lo confonde»⁴⁰, il Nome stesso non potrà che essere termine di invocazione-dialogante, acquisendo il suo senso solo entro l'area del vissuto della fede. Esso non può perciò essere confuso con «i traslati del Nome e i loro simboli» che

«stanno irrimediabilmente al di qua del Nome, il cui annuncio appartiene interamente alla Fede [...] Perciò, l'invocare, l'adorare, il proclamare il Nome di Dio sono atti kerigmatici e non devozionali [...] l'invocazione del Nome ha una funzione escatologica: è invocazione del Regno di Dio che si compie [...] è soprattutto una profezia, che cade nell'area 'evento' e 'carisma' della storia della Salvezza»⁴¹.

9. La teologia e il linguaggio teologico si rivelano già in questi po-

³⁸ *Ivi*, p. 340.

³⁹ *L'invocazione del Nome* in AA.VV., *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio*, a cura di E. Castelli, Atti del IX Colloquio indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi Filosofici - Roma 1969 -, in «Archivio di Filosofia» 1969, nn. 2-3, pp. 483-492, citazione da p. 483.

⁴⁰ *Ivi*, p. 484.

⁴¹ *Ivi*, p. 491.

chi esempi, tutt'altro che costruzioni ideologiche che hanno posto Dio come propria ipotesi iniziale, ma piuttosto una siepe concettuale destinata a tutelare, argomentandola, la alterità dell'evento sempre trasformante (e non solo informante) dell'autocomunicazione di Dio che trasforma coloro che chiama i suoi interlocutori e li costituisce a comunità della fede:

«Ciò per il fatto che la parola con cui Dio parla non è, innanzitutto, per una teo-fania o per una teo-logia, ma sempre e radicalmente per una koinônia»⁴².

Tale alterità tutelata è anche dimissione di ogni pretesa di asservimento, in particolare della filosofia e, in generale, della umana libertà di ricercare, pensare, operare:

«Valida per tutti, per la vocazione metafisica a cui ogni uomo era chiamato (la filosofia sembrava capace di esprimersi in religione) s'arricchiva per il battezzato con la Rivelazione Trinitaria, con un 'più' cristiano che coronava il processo ascendente e possibile dell'uomo a Dio. Il suo frutto era l'attitudine a fare di questo principio il motivo base di tutta la vita: sembrava così di saldare in continuità la vocazione dell'uomo con la vocazione del cristiano, dimenticando la rigorosa alterità di Dio e l'assoluta 'sorpresa' della Rivelazione, nel persistente schema della filosofia *ancilla* della teologia»⁴³.

In tale radicamento ad un evento storico riconosciuto come l'ineducibile luogo dell'evento trasformante dell'incontro con l'Altro, il cristianesimo trova insieme la propria identità e la propria radicale consegna all'umano senza sconti né privilegi, senza alcuna ghettizzazione, senza alcuna legittimazione a rinchiudersi in uno spazio 'interno': poiché esso sarebbe sempre denunciato come spazio 'umano-troppo umano' e virtualmente idolatrico proprio da quell'Altro divino, che si rivela 'altro', cioè diverso, anche e in primo luogo rispetto all'immaginario umano del divino e che rivela se stesso nell'operare la fine delle separazioni, esclusioni, separatezze:

«[...] Cristo non è una proprietà privata, un luogo a cui andare, ritirandosi dallo spazio umano. Il cristiano, cioè, non incontra Dio nel 'pri-

⁴² *Il linguaggio mistico*, in AA.VV., *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, II, Città Nuova, Roma 1984, p. 486.

⁴³ *L'analisi del linguaggio teologico*, cit., p. 490.

vatissimum' del 'divinum', collocato sul 'monte' che sta fuori della terra degli uomini. La Croce ha liquidato ogni Olimpo della separazione. In Cristo il cielo di Dio è lì dove è Dio e Dio sta dove sta Cristo, il cui luogo è la storia»⁴⁴.

La custodia della identità della fede cristiana non può che essere giocata nel 'perdersi' della fede cristiana entro la storia per avere in essa la propria credibilità e rilevanza (o la smentita di esse):

«'Render conto' significa appunto rendere umanamente credibile l'evento di grazia. 'Credibile' non significa, evidentemente, 'creduto'. La distinzione va tenuta in evidenza con forte sottolineatura, perché è sull'equilibrio della sua proposta che sta o cade la possibilità di 'rilevanza' storica del cristianesimo. Con un risvolto ulteriore, per il problema qui posto: la credibilità non solo rende possibile la 'rilevanza', ma, e di più, la obbliga. Ciò per dire – lo si tenga come conclusione – che un cristianesimo non 'credibile' cessa di essere tale. O, in altri termini, la credibilità si coniuga all'interno stesso del messaggio evangelico, il quale sarà ciò che pretende e, quindi, ha da essere solo dall'interno del suo curvarsi profondo e coinvolto con l'uomo a suo favore»⁴⁵.

Nel soggetto umano pensante e operante l'istanza di fede agisce come l'evento dell'incontro (trasformante-inviante) con l'Altro, che interloquisce ed interagisce e chiede di interloquire ed interagire (salvificamente) con tutto l'umano e con nient'altro che con l'umano. Allora, nello specifico della ricerca umana a rendersi conto razionale dell'ineducibile e stupefacente evento del darsi dell'esperienza di esperire l'esserci e l'esserci-in-un-mondo-di-pluralità-di-esserci, (individuando molto grossolanamente in ciò lo spazio del filosofare), il «credente» o, meglio, il «punto di vista credente operante entro un soggetto umano pensante» non avrà alcun motivo di escludere dalla interlocuzione con l'appello dell'Altro alcune piste o registri di tale umano conato di creare un mondo umano dicendosi il mondo in parole-simboli sensati e significanti. Il che sembra ovvio. Ed è invece un grande 'novum' se si pensa a quali pesi di tradizione teologica stiano dalla parte dell'atteggiamento sceve-

⁴⁴ G. Pattaro, *Prefazione* a M. C. Bartolomei, *Ellenizzazione del cristianesimo*, L.U. Japadre, L'Aquila 1984, p. 8.

⁴⁵ *Ivi*, p. 9.

rante le 'buone' dalle cattive filosofie, e le 'filosofie compatibili' da quelle 'incompatibili' con la fede e addirittura tendente ad ancorare la fede ad un'unica filosofia. Ed è punto di vista non solo nuovo ma sovversivo se applicato con coerenza anche al punto focale della disputa intorno all'ateismo e al teismo. L'impostazione di Pattaro resiste con rigore sino a questo centro ed in esso si comprova, il che è tanto più rilevante poiché il rapporto tra teologia ed ateismo/teismo è il luogo emergente in cui assume figura teoretica ed argomentativa il rapporto virtuale tra la teologia e il sapere filosofico contemporaneo e, più ancora, tra punto di vista credente e i multiformi saperi-culture umani.

Dopo aver sottolineato che la possibilità di sensatezza del discorso ateismo/teismo è interna al punto di vista credente (poiché il 'non senso' di Dio, per chi lo nega, rende insensata anche ogni negazione tematizzata di lui), dopo aver differenziato quindi l'anti-teismo dall'a-teismo contemporaneo che va inteso come una forma di 'umanismo', e dopo aver infine sottolineato l'importanza che il cristiano si interroghi per stabilire

«se questo ateismo lo riguarda direttamente, così che, anche se credente, egli vi appartiene come uomo in generale e come uomo di questo tempo»⁴⁶,

Pattaro, prima di confrontarsi con la dottrina del Vaticano I e di inoltrarsi nella elaborata esposizione della teologia dell'assenza e teologia della morte di Dio ricondotte alle proprie matrici teologiche e alle diverse interlocuzioni filosofiche, esprime con grande concisione e chiarezza il nocciolo del mutamento di prospettiva della teologia nei confronti dell'ateismo:

«Da un punto di vista del metodo, l'atteggiamento teologico nei confronti dell'ateismo deve sdrammatizzare l'alternativa che esso sembra porre alla stessa teologia. La ragione va trovata nel fatto che l'ateismo è un modo critico-consapevole di essere e di esistere dell'uomo, che né indisporre né dispone l'uomo nei confronti di Dio. Esso ricade sotto il giudizio del vangelo, come qualsiasi altra realtà umana. La condanna che può raggiungerlo ha la qualità dei giudizi riguardanti la salvezza,

⁴⁶ s.v. *Ateismo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1979, pp. 29-51, citazione da p. 31.

rispetto ai quali l'uomo si trova indifeso ed inerme. L'ateismo, come il teismo dell'uomo, è chiamato all'obbedienza della parola di Dio, il cui valore mette alla stessa distanza di conversione ogni situazione etico-culturale. Il punto sottolineato considera l'ateismo come domanda-risposta rivolta interamente al e sull'uomo (Lombardo-Radice) sottraendosi al giudizio di empietà che caratterizzava la diagnosi tradizionale della teologia. Come scelta positiva fatta a favore dell'uomo esso riflette una dimensione antropologica di carattere interamente morale. Deve essere assunto dalla teologia con questo rigore, così che questa è in grado di affermare che il processo di conversione che lo riguarda coinvolge l'uomo-ateo nell'interezza della sua scelta etico-sociale. La teologia dovrà chiedersi ulteriormente se la scelta ateo-umanistica possiede una qualche relazione con la parola di Dio, nel senso che essa possa rispondere in una qualche maniera positiva alle sue esigenze. Il problema riguarda la compatibilità o meno dell'ateismo se confrontato con il giudizio salvifico di Dio. A questo proposito si ricorda che il secondo comandamento sinaitico avverte l'uomo di 'non farsi scultura alcuna, né alcuna figura' (Es 20,4; cfr. Lv 26,1; Dt 4,15) su Dio perché egli solo è l'unico Signore la cui parola, storicamente attiva, è in grado di dichiarare all'uomo chi è Dio. Ogni pensiero dell'uomo su Dio è, perciò, idolatrico e dirige su altra via che porta verso gli dèi. Nella prospettiva, almeno, di questo comando, l'uomo deve stare nella ignoranza obbediente per quanto riguarda Dio, così che i pensieri che egli fa su lui devono cessare, perché comunque e sempre giudicati. La radicalità della precisazione avverte che solo Dio può parlare di Dio e che questo parlare consacra ogni parlare che l'uomo apre su di lui. Ciò che l'uomo crede di sapere su Dio è rifiutato da Dio con una 'rivelazione' che l'uomo non conosce né può prevedere. L'uomo può parlare solo dell'uomo a partire dalla misura dell'uomo. Questo è l'atteggiamento dell'ateismo umanistico che dispone, di conseguenza, e nel migliore dei modi, l'uomo nei confronti di Dio»⁴⁷.

Così come la prospettiva unificante e dinamizzante del Regno rinvia l'uomo, la chiesa e il credente ad una consegna radicale alla diaconia operativa nel mondo verso i valori del regno (liberazione-libertà, giustizia, pace, fraternità), così a livello teoretico la obbedienza-adorazione-confessione dell'indeducibile Altro che si fa evento autocomunicantesi nella testimonianza del Kerigma, libera all'esercizio impregiudicato del proprio mestiere di 'uomini di ricerca' con tutti condiviso e condivisibile e provoca la dimissione di

⁴⁷ *Ivi*, pp. 31-32.

ogni ideologizzazione della fede facendone una radicale istanza-possibilità di autenticità e non, al contrario, una cura e pretesa onnivora, totalizzante ed esclusiva.

10. Se questi sono i principi che rendono virtualmente possibile l'essere uomo tra gli uomini, cristiano tra i cristiani, pensante tra i pensanti, si deve anche osservare come l'esercizio in atto sia della prassi di vita, di servizio culturale ed ecclesiale, dello stile dei rapporti interpersonali (come si rilevava all'inizio) sia, d'altro lato, del tessersi concreto del discorso teologico e filosofico di Pattaro sia stato coerente applicazione di tali linee di principio. Per quanto riguarda, in particolare, la teologia e la filosofia, si sarà già colto, dai pochi brani citati, come in esse riecheggino linguaggi, concetti, tradizioni, saperi tradizionalmente considerati 'altri' ed estranei rispetto alla cosiddetta 'cultura cattolica'. Oltre al costante riferimento biblico e all'attingimento patristico, la teologia di Pattaro infatti si sostanzia di temi assai cari ed interni alla grande tradizione teologica della Riforma: da Lutero a Barth a Bultmann; tradizione non 'utilizzata' né citata per comodità ovvero per gusto di provocazione ma semplicemente assimilata, respirata, messa in circolazione da Pattaro proprio perché nella sua alterità si dava a riconoscere un altro (non alternativo né esclusivo) appello-volto dello spirito che parla per mezzo dei suoi testimoni. La concettualità filosofica e gli orizzonti teoretici, poi, della riflessione teologica di Pattaro, dal punto di vista metodologico logico-strutturale, mostrano di muoversi, come 'a casa', in diverse correnti della filosofia contemporanea; anch'essa non utilizzata bensì vissuta, accettata tranquillamente come la propria stessa acqua culturale in cui si è immersi alla pari di tutti. Ciò non significa facili irenismi e dimissione di una interlocuzione critica sia nei confronti della tradizione teologica della riforma sia nei confronti della cultura filosofica contemporanea, non sulla base di una posizione estranea ed autoritario-veritativa bensì, nel primo caso, sulla base della propria responsabilità di credente-teologo di proporre istanze provenienti da un'altra – la propria – tradizione di dottrina di fede e, nel secondo caso, in base alla propria legittimazione 'per uguaglianza' a far interagire dia-

letticamente con le diverse posizioni filosofiche anche la provocazione scaturente dalla assunzione critica, nel pensiero, della radicalità della esperienza di fede. A comprova di tale duplice atteggiamento si può, ad esempio, far riferimento alla parte di valutazione critica che conclude la già citata voce 'Ateismo'. Per il rapporto con la tradizione riformata vi si osserva che:

«L'evanescenza della chiesa, perché 'comunità spirituale', secondo la dottrina classica di Lutero, impedisce, per il declassamento a cui espone, comunque, la religione, di mediare, secondo la 'economia dei segni', il rapporto sacro-profano, Dio-mondo, parola di Dio-parola di uomini, rivelazione-storia, creazione-regno, che si pongono, di conseguenza, in modo solo alternativo, così che, nella radicalizzazione inevitabile, tendono ad identificarsi sotto processo storico. Questo assorbimento si compie come totalizzazione del Cristo nel 'Gesù di Nazaret'»⁴⁸.

E, sul problema dell'accoglimento entro la teologia della provocazione 'atea' del pensiero contemporaneo, si dice:

«Un'ultima osservazione riguarda l'accento posto sulla 'non-necessità' di Dio, interpretata come la 'negazione della necessità', equivalente, quindi, al 'superfluo' quale corredo ideologico inutile, sospettabile, inoltre, per il tasso di sperpero morale che esso provoca. Dimentica che il non necessario può essere letto con le categorie della novità, della indicibilità, del mai udito prima, di origine estetica, rigorose culturalmente e filosoficamente e capaci di elaborare un modello culturale conseguente e riconoscibile. Tra l'altro identificare la non necessità con la negazione della necessità è un procedimento rigorosamente metafisico che nega se stesso entro il proprio 'giudizio'. Kant non lascia spazio a queste evasioni»⁴⁹.

Viene, breve ed esitante, timoroso – se eccessivamente svolto – di oltrepassare la soglia della retorica, un pensiero conclusivo su tale unità-distinzione tra umano-divino caratterizzante la posizione teologica di Germano Pattaro: che cos'altro disse Calcedonia con lo sconvolgente parallelismo cristologico 'vero Dio-vero uomo' – 'homooúsios tō Patrī – homooúsios hēmîn' (consustanziale al Padre-consustanziale a noi)? E che cosa c'è da stupire quando un discepolo ed un testimone viene trovato esser stato reso conforme al Maestro?

⁴⁸ *Ivi*, pp. 49-50.

⁴⁹ *Ivi*, p. 50.