

ho theológos

Anno XXXV (2017) 3

ISSN 0392-1484

NUOVA SERIE

QUADRIMESTRALE DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA
«S. GIOVANNI EVANGELISTA» - PALERMO



C. BALZARETTI, Le versioni siriane della Scrittura •
S. MANCINI, Il *De servo arbitrio* di Lutero: la libertà tra determinismo naturale e determinismo teologico • A. PILERI BRUNO, Parola, immagine e simbolo nel limite del tempo e dell'eternità • C. CALTAGIRONE, L'etica della vita nel crogiuolo dei saperi contemporanei • M. NARO, Medicina suprema: la dignità del morire fra teologia e letteratura

distribuzione
euno edizioni

ho theológos

nuova serie

Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia

«S. Giovanni Evangelista»

ISSN: 0392-1484

I testi pubblicati in questa rivista sono sottoposti a *double-blind peer review*

Direttore:

Francesco Lomanto

Comitato scientifico:

Piero Coda, Gianni Colzani, Paul Gilbert, Giuseppe Gioia, Salvador Pié-Ninot, Gerald O'Collins, Romano Penna, Hermann J. Pottmeyer, Richard Puza, Cosimo Semeraro, Dario Viganò

Consiglio di direzione:

Giuseppe Alcamo, Rosario La Delfa, Massimo Naro, Marida Nicolaci, Anna Pia Viola (coordinatrice)

Traduzione in inglese:

Tommaso Bacci

Direzione e redazione:

Corso Vittorio Emanuele, 463 - 90134 Palermo (Italia)

Tel. 091331648 - Fax 0916111870

e-mail: rivista@fatesi.it

Amministrazione e distribuzione:

Euno Edizioni

Via Mercede, 25 - 94013 Leonforte (EN) (Italia)

Tel. 0935 905300 - Fax 0935 901672

www.eunoedizioni.it - e-mail: info@eunoedizioni.it

Abbonamento (comprese spese spedizione):

Italia € 40,00 - Europa € 63,00 - Africa-Asia-Americhe € 78,00 - Oceania € 96,00

Fascicolo singolo € 16,00 (numeri doppi 28,00) + spese spedizione

Annate arretrate, maggiorazione del 10%

L'abbonamento può essere sottoscritto

mediante versamento sul c/c postale 8575188 intestato a:

Debole Maria

Via Mercede, 25

94013 Leonforte (EN)

oppure mediante bonifico bancario su conto banco posta intestato a:

IBAN IT85 QO76 0116 8000 0000 8575 188

Debole Maria

Via Mercede, 25

94013 Leonforte (EN)

Registrazione Tribunale di Palermo 15-4-1973, n. 17

P.A. Florenskij, *La filosofia del culto*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016 (seconda edizione 2017), 596 pp., € 40,00

Pavel Aleksandrovič Florenskij è considerato una delle personalità intellettuali più importanti del Novecento, definito – già dai suoi contemporanei – il “Leonardo della Russia” per la sua grande capacità trans-disciplinare di frequentare insieme varie e differenti aree del sapere, umanistico e scientifico: fu, infatti, matematico e fisico, ingegnere elettrotecnico e inventore di macchine e strumenti tecnici, ma anche filosofo e teologo, oltre che prete ortodosso coniugato e padre di cinque figli. Nato nel 1882, si laureò in matematica e fisica all’Università di Mosca e poi continuò gli studi nell’Accademia Teologica della capitale russa, laureandosi in teologia nel 1908. Dopo le rivoluzioni del 1917, specialmente dopo quella bolscevica dell’ottobre-novembre, pur essendo entrato nel mirino della polizia del regime rivoluzionario (come tanti altri religiosi e teologi russi), preferì restare in Russia, continuando a lavorare nell’ambito della formazione filosofica e teologica, impegnandosi in progetti di ricerca storico-artistica e pedagogica, oltre che scientifica e tecnologica.

Quello immediatamente successivo alla rivoluzione dell’ottobre 1917 fu un periodo molto delicato per il cristianesimo russo-ortodosso: molti suoi esponenti avevano partecipato delle convinzioni comuniste che avevano aperto la strada alle rivoluzioni, ma nell’ottobre del 1917 le attese di giustizia sociale di quegli intellettuali cristiani furono deluse e frustrate dall’ondata di violenza criminale che si abbatté sull’intero Paese. Essi furono perciò espulsi dalla Russia (così accadde, per esempio, a N.A. Berdjaev), oppure rimasero a loro rischio e pericolo.

Tra il 1917 e il 1918 fu celebrato il Concilio di Mosca, finalizzato al rinnovamento della Chiesa ortodossa russa. Florenskij si lasciò coinvolgere nel dibattito teologico, come pure nella difesa della religione a fronte del regime leninista. Del quale, comunque, egli cadde vittima, prima imprigionato per cinque anni nei gulag delle Isole Soloveckie nel Mar Bianco, infine fucilato tra la notte del 7 e dell’8 dicembre 1937 nei pressi di Leningrado.

Nel quadro di questo suo impegno ecclesiale e di questa sua resistenza al regime, s’iscrive il ciclo di lezioni sul culto cristiano, rivolte da Florenskij a un numeroso pubblico di intellettuali e universitari a Mosca nel corso del 1918. Dalla raccolta degli appunti di quelle lezioni sortirà il volume curato da Natalino Valentini – il principale studioso italiano di Florenskij – e intitolato: *La filosofia del culto*, opera rimasta inedita sino al 2004. La versione italiana dall’originale russo, realizzata da Leonardo Marcello Pignataro e annotata criticamente da Valentini è, difatti, la prima traduzione uscita al di fuori della Russia.

Quella che Florenskij chiamava «filosofia del culto», rappresentava per lui i «lineamenti caratteristici del culto cristiano», una vera e propria «cultologia», come ancora Florenskij la definiva, vale a dire una spiegazione intellettuale (filosofica e teologica) del culto, del suo senso più profondo, delle sue forme rituali, dei suoi linguaggi e dei suoi simboli, oltre che dei suoi principi fondamentali.

Tale spiegazione era proposta come antidoto ai mali che derivavano dalla crisi in cui il cristianesimo era scivolato in epoca moderna: il male più grave per la popolazione credente era individuato da Florenskij nell’incomprensione della liturgia: non comprendere più la liturgia, significa non capire più sé stessi nel mondo, non saper più spiegare sé stessi al mondo, non saper più rendere ragione della propria speranza, non pensare più. Per questo motivo, secondo Florenskij, era urgente «risvegliare il pensiero»: e le lezioni sul culto avevano proprio questo intento. Difatti, le lezioni sul culto raccolte nel volume di cui qui

parliamo rappresentano per un verso un'apologia del cristianesimo, per altro verso delle catechesi odegetiche e mistagogiche, introduttive al senso del cristianesimo stesso.

Della crisi moderna, Florenskij coglieva come dato problematico soprattutto lo sdoppiamento dialettico tra culto e cultura: la cultura, che non solo etimologicamente è connessa col culto, in epoca moderna finisce per contrapporsi al culto. Per Florenskij ciò è dovuto alla perdita del sentimento di dipendenza creaturale dell'uomo da Dio. Si tratta, più precisamente, dell'oblio della «Teurgia», dell'opera divina, che è appunto il mondo e l'essere umano in esso. «Tutto divenne laico», annota Florenskij, descrivendo il grande processo di secolarizzazione che si innesca nel passaggio tra umanesimo teonomo medievale e umanesimo autonomo moderno (il cui campione più pericoloso, secondo il pensatore russo, è stato Immanuel Kant). È per tal motivo che la prima delle lezioni sul culto è dedicata al «timor di Dio», vale a dire al sentimento di dipendenza e all'attitudine relazionale che dovrebbe legare l'essere umano a Dio.

Nel moderno processo di secolarizzazione, anche molti pensatori cristiani hanno dato – secondo Florenskij – un rovinoso contributo all'oblio della Teurgia: in questo caso, l'autore de *La filosofia del culto* pensa implicitamente ai padri della riforma protestante e, inoltre, ai «protestanti di ogni tipo», cioè a coloro che – interpretando male il detto evangelico «date a Dio quel che è di Dio e a Cesare quel che è di Cesare» – separano Dio dal mondo, lo spirito dalla carne, la verità dalla realtà. La sua proposta è di ricostruire un sapere integrato, capace di risanare tutti questi divorzi: una *Weltanschauung* integrale, olistica, vale a dire una conoscenza del reale correlata alla prassi e alla celebrazione del culto. Se non c'è correlazione tra visione del mondo e prassi e culto, ognuna di queste dimensioni si riduce a un simulacro di se stessa: la visione del mondo genera in ideologia, la prassi in regime, il culto in ritualismo.

La cultologia di Florenskij ha proprio questa intenzione: con metodo induttivo, partendo perciò dal di dentro del culto, delle sue espressioni e delle due forme concrete, vuole ricollegare gli epifenomeni rituali al loro fondamento, vuole risalire dalla fenomenologia (che per Florenskij è l'analisi scientifica delle forme culturali: «l'anatomia, l'istologia, la fisiologia del culto», egli annota, ammettendo linguaggi diversi) alla filosofia, o alla «metafisica del culto». La quale ha la sua chiave di volta nella Croce, intesa aristotelicamente come *entelechia*, cioè come cifra sintetica e totale della realtà tutta quanta, o platonicamente come *eidós*, cioè come icona progettuale, come idea principale del reale.

Questa metafisica incentrata sulla Croce è una «metafisica concreta» (Florenskij fu esponente dell'idealismo concreto, che in Russia ebbe molti rappresentanti credenti e la cui prospettiva fu condivisa da altri pensatori cristiani europei, come per esempio Romano Guardini). La metafisica concreta è proprio quell'«antropodicea» chiamata in causa nel sottotitolo de *La filosofia del culto*: una giustificazione dell'uomo, che si realizza appunto nel segno della Croce, nel crocevia in cui si rivela la discesa di Dio incontro all'essere umano, «dall'alto in basso». È il tratto che connota questa antropodicea come una sorta di soteriologia, in naturale prolungamento della teodicea illustrata già nel capolavoro florenskijano *La colonna e il fondamento della Verità*.

Massimo Naro

L. Salafia, *Una forza di vita*, pref. di G. Di Fazio, postf. di M.C. La Mela, Domenico Sanfilippo Editore, Catania 2017, 96 pp., s.i.p.

Procura turbamento, la lettura di questo libro. Persino inquieta. Non in senso negativo, però, dato che non semina malcontento nell'animo, non lo prostra nel malessere, non si risolve in disagio interiore. Turba e inquieta, piuttosto, nel senso etimologico di questi termini: gli antichi greci avrebbero detto che la lettura del libro di Laura Salafia – *Una forza di vita* – costringe a uscire dall'atarassia, dal disinteresse e dall'indifferenza, vale a dire da una quiete autoreferenziale, conquistata abituandosi a serrare le palpebre, a turarsi gli orecchi, a voltarsi dall'altra parte, a distogliere la mente, a preoccuparsi soltanto di sé. Luca, l'evangelista greco, usa il verbo "turbari" proprio secondo tale accezione riferendosi all'effetto innescato dall'annuncio dell'angelo in Maria di Nazaret, la quale – uscendo dall'atarassia – si lasciò mettere in questione e cominciò a porre questioni.

Una lettura che impone un termine di paragone all'interrogativo che, comunque, sorge sfogliando le pagine di Laura Salafia: e se capitasse a me? Già: se capitasse a me, come a lei? Non solo se capitasse pure a me di essere disgraziatamente colpito alla nuca, centrato nel midollo spinale, da un proiettile vagante, poco importa se sparato da un mafioso o da un'altra sottospecie d'omicida. E non solo se mi capitasse di scivolare accidentalmente e di battere l'osso del collo per ritrovarmi, all'improvviso, tetraplegico. O se dovessi contrarre un morbo che causa usure cervicali tali da farmi piombare nell'inferno della paralisi totale e irreversibile. No, non solo questo. Se mi capitasse, dico, di avere un incidente o una malattia del genere e di finire, anch'io, come Laura: legato sì, per sempre, a un respiratore meccanico, intubato di sopra e di sotto, sprofondato in un letto d'ospedale per mesi, a chilometri di distanza da casa mia, e poi inchiodato a una sedia a rotelle, magari di quelle leggere, che in ogni caso la mia anziana madre dovrebbe spingere con lo stesso sforzo di Sisifo, ma – nondimeno – mantenendo la voglia di sorridere nel bel mezzo di tutto questo. E di sperare il meglio per gli altri, oltre che per me. E finanche di rivendicare ciò ch'è giusto esigere. O di denunciare ciò che di sbagliato va smascherato. La forza, insomma, di lottare. E di continuare a vivere umanamente.

Laura Salafia racconta di questo nel libro che raccoglie i suoi articoli usciti sul quotidiano *La Sicilia* dal 2011 al 2017, dopo essere stata coinvolta in una sparatoria tra balordi nell'estate del 2010, a Catania, all'uscita dalla Facoltà di Lettere, dov'era studentessa. Un libro che s'inserisce con un peculiare timbro testimoniale nell'odierno dibattito bioetico sul testamento biologico, sul trattamento di fine vita, sul diritto all'eutanasia, sul dovere sociale di garantire la qualità della vita a chi sopravvive a fatti come quelli accaduti all'Autrice.

Difficile recensire un libro di questo tipo. Più facile estrapolarne suggestive citazioni, data la sua densità. Anche se vi si possono cogliere almeno tre sporgenze, dalle quali distillare una sintesi.

La prima è rappresentata dall'amicizia, che è il regime vitale di Laura Salafia, giovane donna divenuta all'improvviso paralitica, consapevole d'essere ormai «prigioniera del proprio corpo» immobile, che tuttavia non considera l'esistenza un agguato mortale né il mondo una colossale fregatura, che anzi sente di non aver nemici, intelligente a tal punto da comprendere che neppure chi le ha sparato può restare per lei un imperdonabile nemico. D'altra parte, entrando in contatto con lei nella sua attuale situazione, tutti si scoprono suoi amici: i medici e gli infermieri, i fisioterapisti e gli assistenti sociali, gli altri ammalati suoi compagni di corsia, i loro e i suoi familiari, i giornalisti colleghi del suo fidanzato, di certo anche i lettori che si sono affezionati alla sua rubrica, la leggano da dietro le sbarre

di un penitenziario o da dentro alle grate di un monastero di clausura. L'Autrice li ricorda per nome, stilando una sorta di litania, apprezzandoli non solo per le loro competenze professionali, o per la loro simpatia, ma anche e soprattutto per la bellezza e la dignità del loro esser persone, e per il fatto d'essere da loro riconosciuta e trattata come una persona.

La seconda sporgenza è la laicità, ferrea attitudine mentale con cui Laura Salafia affronta la sua condizione: «Ognuno creda come vuole, importante è praticare il bene, la giustizia, il rispetto degli altri», scrive nelle pagine dedicate a Keita Abdoullaye, atleta maliano, profugo attraverso il Mediterraneo e vittima di un incidente nel Cara di Mineo. La laicità è il coraggio che induce Laura a interessarsi di chi, nel mondo, non sta meglio di lei. Il coraggio che la porta a scrivere di Samia Yusuf Omar, velocista somala alle Olimpiadi di Pechino e poi annegata nella traversata del Canale di Sicilia, assieme ad altri anonimi migranti, martirizzati dai mercanti di carne e dalla «scandalosa inciviltà» dei Paesi europei che non operano efficacemente per il loro riscatto. Il coraggio che le dà la forza di dichiarare a Mario Barresi, che la intervista: «Io voglio vivere, anche se so che nulla sarà più come prima. Io ho il dovere di farlo fino in fondo, senza arrendermi. E ti giuro che non sarà una vita a metà. Sarà diversa, più difficile. Ma non per questo infelice. Ho il diritto di essere felice». Il coraggio che la dispone all'altruismo, a voler vivere non solo per sé ma anche per gli altri, non solo sperando nell'aiuto altrui ma anche desiderando di ricambiarlo: «Vivo, non solo per me, ma anche per i miei genitori. Vorrei trasmettere a loro la forza che trovo per vivere. Mi rendo conto che ora devo essere io a dare serenità». Il coraggio di vivere la libertà in senso relazionale e non come assoluta autonomia: «La libertà voi la considerate come qualcosa che prescinde dagli altri. [Ma] Essere liberi non significa non appoggiarsi ad altre persone. La libertà per me sta nel pensiero, nell'essere libera di sapere che il mio modo di vivere è stato scelto da me, non è qualcosa che ti rende indipendente dagli altri. Libertà nel pensiero e nel modo di affrontare le cose». E ancora, come spiega in una conversazione con dei liceali, secondo il resoconto datone da Laura Napoli nel 2013 su *La Sicilia*: «La libertà deve essere prima nella mente e nel cuore, e questa è la vera libertà. Anche se il corpo è una prigione non per questo non puoi esercitare la tua libertà. L'aspetto motorio non è tutto. [...] Si può non essere liberi di muoversi, ma se lo si vuole, niente e nessuno potrà mai togliere a un altro la libertà di sognare, amare, pensare, partecipare alla vita con il cuore libero. La libertà è uno stato interiore».

La terza sporgenza è la fede. Non sembri paradossale: per Laura Salafia la fede – come la laicità – non è mera dottrina, astrusa ideologia. È invece l'attitudine spirituale, squisitamente ermeneutica, che trasfigura la sua disabilità e la rende diversabile, «più abile a leggere nel cuore umano, a discernere le qualità e le debolezze dell'umanità variegata che ogni giorno circonda il mio letto». E a «comprendere meglio il valore dell'ingiusta morte di Cristo», il «Grande Amico» che l'Autrice sa di avere accanto. In questa prospettiva, la fede si svela come «coscienza» vocazionale, matura e lucida consapevolezza di sé. Non a caso, nell'aprile 2017, incontrando un istituto scolastico superiore di Catania, alla domanda di uno degli studenti – «Che coscienza hai del fatto che ti è capitato?» –, Laura Salafia risponde così: «Questa coscienza o te la fai prima oppure non capita. Questa coscienza era già dentro di me perché avevo compiuto un percorso prima che tutto ciò accadesse. Bisogna fare un lavoro dentro di noi, che ci rende persone solide, con ideali e valori profondi. È stato questo che mi ha permesso di affrontare con serenità quello che è accaduto dopo. Occorre che lavoriate sin da subito su voi stessi! Qualcosa che vi permetta di affrontare tutto ciò che vi accade con strumenti adatti, perché altrimenti sarete sempre persone fragili, persone che

crollano al primo problema. [...] Non perdetevi mai di vista la domanda: perché io esisto? Perché sono al mondo? Qual è il mio compito?».

Massimo Naro

C. Naro, *La posta in gioco è alta. Rinnovamento spirituale e riforma pastorale negli articoli per «La Voce di Campofranco»*, a cura di S. Falzone e M. Naro, Sciascia Ed., Caltanissetta-Roma 2016, 368 pp., € 22

Forse la migliore recensione di questo volume prezioso del compianto professore e arcivescovo Cataldo Naro è proprio l'articolo che si trova alle pp. 261-262 del testo. Ha per titolo *Nella Chiesa e nella società* e intende recensire un libro di Stefano Diprima. Il titolo di quell'articolo fotografa però, già, il contenuto di volume postumo dello stesso Cataldo Naro, che raccoglie gli articoli da lui pubblicati ne «La voce di Campofranco»: articoli giornalistici, dunque, il cui contenuto si propone in ogni caso con uno spirito ecclesiale davvero universale e con un respiro civile nazionale. Il discorso si snoda dal 29 settembre 1979 al 25 febbraio 2004: venticinque anni di presenza e di premura e urgenza dell'impegno ecclesiale e civile di Naro. Infatti, il testo si divide in una Prima e in una Seconda Parte: la prima ripercorre il cammino sinodale che Cataldo Naro ha vissuto come membro vivo della sua Chiesa di origine, nel travaglio del sinodo diocesano; la seconda spazia su temi più impegnati socialmente, ma senza dimenticare mai la prima appartenenza, che è il gavitello di tutta la navigazione. L'esperienza nella comunità ecclesiale e l'interesse per lo sviluppo della società civile sono ambiti oggettivamente distinti «e tuttavia intrecciati nella concreta soggettività dell'autore, che trae dalla fede cristiana e dall'appartenenza ecclesiale i motivi ispiratori del suo impegno civile». Con una carta di identità quanto mai patristica: il credente appartiene sia alla Chiesa che al mondo e le due realtà sono animate e illuminate dall'unica fede credente. Un'unica passione anima la vita di queste pagine: il suo sconfinato amore alla Chiesa, alla sua Chiesa nella stagione travagliata del sinodo diocesano nisseno, di cui inizialmente è segretario, ruolo da cui si dimette, senza tuttavia interrompere la collaborazione con anima parresiacca e critica. Tornano le parole di san Paolo agli Efesini, che disegnano il volto e il cuore di Cristo: *Dilexit ecclesiam et tradidit semetipsum pro ea*. Una *Postfazione* di Massimo Naro – *Una Chiesa solidale nel solco del Concilio. L'impegno pastorale di Cataldo Naro fra rinnovamento spirituale e riforma ecclesiale* –, chiude felicemente il libro e annuncia, senza alcun proclama, un itinerario futuro di sfida intellettuale e di riflessione teologico-pastorale nuova.

Si tratta di un racconto della presenza e dell'impegno personale di Cataldo Naro alle vicende ecclesiali e civili che lo videro protagonista dialogico, sempre propenso a un'attenta riflessione offerta alla comunità ecclesiale e civile. Non credo di sbagliarmi se oso affermare che, scorrendo le pagine, è come leggere il suo diario spirituale: uno scandaglio del suo animo, che si apre al dialogo e al confronto e fa persino del dissenso una risorsa e uno strumento di edificazione della realtà e della vita della Chiesa. Ciò di cui parla è la comunicazione di un vissuto mediante una penna sensibile alla vita e con il gusto di affrettare quel Regno che viene e non appartiene a nessuno se non al Signore della vita e della morte. «Sono scritti – egli annota, riferendosi a Stefano Diprima –, nati dall'esigenza di conoscere con maggiore puntualità, al di là delle facili generalizzazioni e degli *slogans*

correnti, la realtà umana – sociale, religiosa, culturale, economica – in cui l'autore vive e dal desiderio, nello stesso tempo, di comunicare con chi vive e sperimenta la loro stessa realtà». Lo stesso si può dire delle pagine raccolte in *La posta in gioco è alta*. Lo scopo è di costruire ponti, ovvero rapporti, esponendo una propria visione delle cose per un dialogo e un confronto «che siano fecondi di un attivo protagonismo collettivo nella comunità locale». L'Autore comunica non elaborazione di idee astratte, ma vive e vitali, che nascono dalla vita quotidiana sua e delle persone a cui si rivolge con «una volontà umile e tenace di comprendere per partecipare, di intendere per rendersi parte consapevole e attiva». Senza alcuna pretesa di imporre il suo punto di vista, ma con l'intento di esporsi «in un libero confronto su temi ricadenti nell'interesse diretto e nella conoscenza specifica di larga parte delle persone che vivono la sua stessa esperienza nel medesimo ambito territoriale e che in tal modo sono sollecitate alla riflessione e al dialogo».

In tal senso la raccolta è una testimonianza storica, che rileva la capacità dell'Autore di saper rischiare non solo con i lettori di allora ma anche con quelli di oggi. I quali troveranno una miniera e un mosaico di riflessioni, di emozioni, di sobria indignazione e toni appassionati, carichi della *parresia* evangelica ed ecclesiale propria degli Atti degli Apostoli. Scritti semplicemente armati di quell'aggressività della mitezza, armati cioè della spada della Parola, che né si difende né mai offende, ma solo testimonia. Sicché gli articoli dell'Autore rivelano una forma alta e profonda di annuncio del Vangelo e si inseriscono proprio nella stagione del progetto pastorale della Chiesa italiana che aveva scelto fin dagli anni '70 l'*evangelizzazione* come cifra riassuntiva del suo cammino e misura del suo agire pastorale. Ci è dato così trovare, negli articoli raccolti, una testimonianza viva delle preoccupazioni e dei temi che hanno agitato la Chiesa italiana nel suo insieme quale tentativo di tradurre il Concilio nel vissuto ecclesiale. Vi è, negli scritti di Naro, un saldo ancoraggio al Concilio e alla sua riscoperta autentica, volendo attingere anche localmente «l'autocoscienza della Chiesa quale risulta dal Vaticano II». L'ermeneutica conciliare che percorre queste pagine anticipa quella di Benedetto XVI, della continuità/discontinuità, mentre spinge verso i «motivi» che vengono ben descritti da papa Francesco nella famosa intervista ad Antonio Spadaro del 2013. In un'attenzione non solo alla propria interpretazione, ma anche a quella degli altri.

Nell'amicizia egli individuò l'autentico stemma del vescovo nei riguardi del suo clero e dei fedeli a lui affidati dalla Provvidenza di Dio: il richiamo alla vita e alla parola di Gesù è quanto mai esplicito. Il testo, che viene qui presentato, vuole instaurare e intrattenere un rapporto di autentica amicizia. Anch'io mi onoro di essere stato suo amico, ritrovando ora in queste pagine l'acutezza, la profondità e la *parresia* dell'Autore. Soprattutto il dialogo fraterno per una cultura dell'incontro e dell'abitabilità della terra.

Non è fuori luogo fare attenzione alla figura di vescovo che egli tratteggia per sé in riferimento all'insegnamento conciliare, che illumina una visione di Chiesa e di presbiteri oltre che di ogni ministerialità di cui lo Spirito arricchisce la comunità ecclesiale e la famiglia umana. E qui si trova una delle affermazioni più profonde dell'Autore che indica la prospettiva ermeneutica con cui il vescovo Cataldo Naro ha navigato in tutta la sua esistenza. Sono pagine di profonda riflessione, ma anche levigazione dell'animo che si apre alla vicenda storica dell'Incarnazione dell'amore di Dio, dentro la cui corrente Naro intendeva inserirsi e navigare verso l'Eterno.

Ignazio Schinella

M. Naro (a cura di), *Ero forestiero e mi avete ospitato. Umanesimo e migrazioni nel Mediterraneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, 142 pp., € 12,00

Le parole di Gesù nella parabola matteaana del giudizio finale, *Ero forestiero e mi avete ospitato*, incarnate nel solco della storia di una ricerca sull'autentico umanesimo e contestualizzate dentro il dato e il fatto delle migrazioni nel Mediterraneo, danno il titolo al denso e incisivo volume di cui qui scrivo, che riprende e sviluppa le molteplici domande esplorate nel convegno del 27 febbraio del 2015 presso la Facoltà Teologica di Sicilia. Si tratta di uno studio che approfondisce le multidimensionali sfumature dell'umano. Come ricorda Massimo Naro nell'introduzione, lo studio si propone tre obiettivi: discernimento critico e comprensione teologica del fenomeno delle migrazioni, sintonizzazione con l'insegnamento di papa Francesco riguardo le "periferie esistenziali" e ripresa del cammino della Chiesa italiana che a Firenze ha celebrato negli anni scorsi il suo quinto convegno nazionale proprio sul tema del nuovo umanesimo in Cristo Gesù (p. 10).

La relazione e la tensione dialettica tra identità e alterità appare come uno dei motivi conduttori dell'opera. Un binomio che interPELLa sia chi emigra sia chi accoglie, un fattore rischio o opportunità, come spiega Bartolomeo Sorge nel suo saggio, per un Mediterraneo ponte, frontiera o addirittura fronte, ma anche realtà decisiva per imparare che «l'umanesimo concreto» è quello «che parte dalla vita» (p. 48), come sembra aver recepito una Chiesa samaritana e ospedale da campo. Un fenomeno che chiede di discernere la complessità del mondo arabo e nello stesso tempo, secondo Andrea Riccardi, invita il popolo europeo, come ha detto Francesco a Strasburgo, a saper «maturare radici profonde» (p. 22). Magari ricordando, come mostra Roberto Cipriani, che meticciano e integrazione sono tratti caratteristici delle cosiddette «città parallele» (p. 59), tra cui storicamente anche Palermo (p. 61), dove Federico II aveva cercato di «favorire al massimo i contatti tra le diverse culture e religioni».

Il rapporto tra identità e alterità nella riflessione della teologia sistematica, che per peculiare indole disciplinare, per sensibilità ed attenzione alla storia, si lascia interpellare dalle domande categoriali del presente, ha trovato accoglienza nei contributi dei teologi Andrea Grillo e Massimo Naro, con la proposta rispettivamente di una teologia della piccolezza o della contingenza e di una teologia del dialogo interreligioso.

Il teologo savonese considera i volti e le vicende dei migranti mediterranei come storie di salvezza, grandi racconti che richiamano «azioni», «miti» e «riti fondatori», che rappresentano la «chiave ermeneutica di una condizione umana "minore" che in tal modo diventa "maggiore"» (p. 81). Operazione possibile se «il racconto dei racconti» è quello di Gesù di Nazareth, come specifica l'autore, che procura «l'integrazione di ogni migrazione a rischio» (p. 82). «Abramo, Gesù, Paolo sono tutti costitutivamente migranti» (p. 83), possiedono un destino comune che Grillo vede riporsi nel magistero di papa Francesco, nel quale «fedeltà al vangelo di Dio e cura per l'incontro col prossimo» si «riconoscono e accompagnano vicendevolmente» (p. 89). Da questo intrecciarsi tra storia, vangelo e magistero deriva secondo Grillo una teologia della contingenza o piccolezza come proposta per interpretare i segni di questo nostro tempo. Si tratta certamente di una possibilità, che può sensibilizzare ai valori sociali della convivenza umana. Ma sul piano del servizio di mediazione e dell'indole ministeriale della teologia, mi sembra ponga alcuni interrogativi. Mi chiedo cioè se il compito della teologia possa limitarsi a uno sguardo, seppur raffinato e non privo di suggestive intuizioni, che si accontenta di orientarsi storicamente e di rinvenire convergenze o anche dialettiche ma solo secondo un'estensività di tipo orizzontale, senza cioè provocare

alla conversione. Per dirla con Lonergan, senza assumere l'opzione della fede come passaggio per fondare una teologia *in oratione recta*, che partendo dal passato sappia dire la fede nel presente. Se questo non avviene, non si indebolisce la profondità cui è chiamata la teologia? L'intuizione con cui Grillo individua nella vicenda di Gesù il «racconto dei racconti» che interpreta le storie dei migranti, se non approda al riconoscimento della sua Pasqua e quindi della sua resurrezione, così come rilevano O'Collins e Kendall in *Bibbia e Teologia*, quale «metaracconto che unisce le Scritture» e «si interseca con la nostra storia» (p. 46), può mai fondare una teologia realmente aperta alla speranza? In un clima di collaborazione interdisciplinare, forse potrebbe ritornare utile il contributo della teologia biblica, che, come ha sottolineato in diversi saggi e studi il teologo biblico Giuseppe Bellia, è una disciplina che s'impegna a riformulare le domande del presente in modo infrabiblico e scritturistico. Essa potrebbe favorire un uso realmente teologico delle Scritture, «riportando il confronto all'interno dell'oggettività del fatto biblico» e offrire alcuni paradigmi biblico-teologici meno inclini all'abbaglio di letture attualizzanti che possono rivelarsi rapsodiche o funzionali.

Fede pasquale, per una teologia cristiana chiamata a renderle ragione, e per altro verso, «contatto con il mistero pasquale» aperto e possibile per tutti gli uomini, risultano le chiavi ermeneutiche della proposta di Naro, nel ricco e impegnativo saggio che chiude il volume. Professare la fede pasquale, come fa costantemente la Chiesa, significa proclamare che «in Cristo c'è salvezza per tutti» (p. 101). Naro descrive il processo storico e teologico di decentramento/ricentrimento della Chiesa del Concilio. Essa si è decentrata dall'autoreferenzialità e «ricentrata in Cristo», riscoprendosi come «sacramento universale di salvezza» e maturando la «sua costitutiva relazione e relatività al suo Signore» (p. 101). «Conversione» che, vista dentro la teologia del pluralismo religioso, indica che «essa si interroga non direttamente circa il rapporto orizzontale delle religioni con il cristianesimo o con le Chiese cristiane, bensì circa la loro relazione verticale col mistero pasquale di Cristo» (p. 102). «È la conseguenza della fede pasquale – spiega ancora Naro – che fa credere in un Crocifisso-Risorto sempre e ovunque vivente, che per la potenza del suo Spirito è capace di entrare in contatto con tutti e con ciascun uomo» (p. 103). Percezione che il teologo biblico Francis Xavier Durrwell leggeva già diversi anni fa infrabiblicamente e poi anche ecclesiologicamente come «espansione del mistero pasquale» (cf. *La Resurrezione di Gesù, mistero di salvezza*). Passaggio decisivo per fare di una teologia delle religioni una teologia del dialogo interreligioso, dove cioè «la salvezza di Cristo non si riduce a gnosi» (p. 105), e la stessa riflessione teologica, «nel crogiuolo dei mutamenti epocali» del Novecento, smette di intendersi come «*theologia perennis*» per ammettere la possibilità di uno slittamento/*déplacement* verso nuovi assetti e configurazioni. Sottolineatura preziosissima con la quale Naro riconosce che la teologia accetta oggi di «prendere le mosse dalla storia degli uomini, dalle loro vicende culturali» per interpretarle tuttavia «sub luce evangelii» (p. 107). Tratto quest'ultimo imprescindibile per una teologia che, come riconosceva Giuseppe Dossetti, non può limitarsi a «toccare la storia e parlare alla storia con le parole stesse della storia», poiché «alla storia non è possibile parlare altro che con la stessa Parola di Dio» (cf. *Non restare in silenzio, mio Dio*). L'analisi di Naro, sviluppando dunque in prospettiva interreligiosa il binomio identità/alterità, può valorizzare le ragioni di un *déplacement* dalla teologia della Chiesa a quella delle Chiese locali, realtà che caratterizza il magistero di Francesco, riconoscendo nel cammino magisteriale dei precedenti pontefici, in particolar modo di Giovanni Paolo II, «l'operazione teologica» di porre «le religioni nel contesto della storia della salvezza e perciò nella prospettiva di una loro pur invidente ma reale relazione con Cristo» (p. 112). Così Naro valorizza la «disponibilità del cristianesimo a dialogare con altre

religioni», secondo i «ritmi e i modi del dialogo agapico intra ed extra trinitario» (p. 114) e secondo «la contrazione che Dio fa di Sé e in Sé stesso, al fine di concedere spazio all'altro, al mondo e all'uomo» (p. 115), «conversione di Dio», maturata «nella vicenda pasquale del Cristo incarnato» (p. 116). La teologia del dialogo interreligioso diviene allora possibilità per «riuscire a conoscere ancor più profondamente Dio nei suoi connotati agapici», «portandosi dentro l'altro e portandosi l'altro dentro» (p. 121).

Giovanni Chifari

M. Naro (a cura di), *La virtù del Nome. Invocare Dio per riconoscere l'umano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, 215 pp., € 14,00

Viene ripresa e approfondita in questo volume la ricerca che la Facoltà Teologica di Sicilia ha condotto negli anni scorsi sul tema dell'*humanum* nelle sue molteplici rappresentazioni e differenziazioni, in particolare rintracciate e studiate nell'ambito della teologia del dialogo interreligioso. In una pubblicazione precedente, sempre edita dai tipi di Rubbettino, sulle odierne migrazioni mediterranee, Massimo Naro – che è il curatore anche del libro di cui qui scrivo – ricordava che assumendo la logica agapico-trinitaria il cristiano è chiamato a «portarsi dentro l'altro e a portarsi l'altro dentro», affermazione ripresa e illustrata pure in un'interessante intervista rilasciata dal teologo nell'ultimo scorcio del 2017 alla rivista *Desk*, in vista della 104esima giornata mondiale del migrante. L'eco di questa intuizione si prolunga, dunque, in *La virtù del Nome*, che raccoglie gli atti di un convegno di teologia delle religioni, tenutosi a Palermo, presso la Facoltà Teologica di Sicilia, l'8 maggio del 2015.

La scoperta di un'alterità dentro e fuori di sé è favorita dall'accoglienza dell'evangelo, che rinnova e risana le coscienze, in un certo modo le ritesse arricchendole di divina sapienza e intelligenza, educandole al discernimento. In questa prospettiva, *sub luce evangelii*, l'uomo che invoca Dio, si presenta dinanzi a Lui con uno spazio interiore dilatato, poiché abitato dall'altro, dal povero, dall'ultimo, dal migrante, da coloro in cui Gesù stesso ha detto che avremmo potuto riconoscerlo (Mt 25,35ss). Accoglienza che qualifica la diaconia materna della Chiesa, come ha suggerito il biblista Giuseppe Bellia, contrassegnandola secondo «un timbro e un'intensità al femminile», in attesa, nel tempo dell'«evaporazione» della paternità (così si esprime Massimo Recalcati), che anche la componente maschile recuperi tutto il suo vigore. L'armoniosa polarità tra maschile e femminile è tirata in ballo dal discorso antropologico e da quello teologico ed ecclesiale, se è vero che «in ogni nominazione divina riecheggia la verità che riguarda coloro che invocano Dio» (Naro, a p. 13).

Il testo aiuta a problematizzare la questione anche lì dove la teologia mostra tutto il suo intreccio con la storia, l'antropologia e la cultura. Che vuol dire infatti invocare e supplicare il Nome di Dio, e addirittura coglierne la virtù, per l'umanità del dopo Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki? Potremmo anche aggiungere, dopo i campi profughi della Libia e le tragedie del mare? Il problema di Dio non smette di intrecciarsi con quello dell'uomo. Dov'era Dio se non dov'era l'uomo? Tuttavia, come invocare un Dio che rimaneva muto come gli idoli? (si domandava Giuseppe Dossetti nel suo *Non restare in silenzio, mio Dio*). Rispondendo con Elie Wiesel: «Eccolo: è appeso lì, a quella forca». Passaggio che Naro trae dal testo *La notte*, ripreso per declinare l'annuncio della misericordia che risuona con forza nel pontificato di Francesco. L'uomo che si «porta dentro l'altro e l'altro dentro» scopre che anche Dio si «nasconde» in lui. Realtà che si lascia discernere solo nel silenzio e dal silen-

zio, che Dossetti amava definire come la «quarta dimensione di tutto». Silenzio rispettoso e orante come quello di papa Francesco nella sua visita ad Auschwitz-Birkenau, che per Naro «è come quello di Dio, anzi è condiviso con Dio e che, più radicalmente, coincide con Dio», grazie al quale si comprende che «solo Dio può gridare il Nome di Dio e lo fa nel profondo dell'animo umano» (p. 177). Il monaco di Montesole, con André Neher, aveva ricordato che anche verso la stessa Scrittura occorre lasciarsi educare a «una lettura non tanto della parola ma piuttosto del silenzio» (p. 28), perché Dio ha parlato e parla anche attraverso il silenzio. Il libro curato da Naro non si sottrae a tali questioni, osservando anzi che nel tentare di dire Dio, tra imprecisione e distanza, l'uomo si confessa creatura intessuta di fragilità, bisogni e desideri, facendo inoltre esperienza di un sentire comune che varca i confini segnati da etnie e religioni.

Nella prospettiva di una teologia del dialogo interreligioso, il volume s'impegna a «mettere in luce ciò che di autenticamente umano c'è nel modo di concepire Dio dentro le diverse tradizioni religiose di matrice monoteistica» (Naro, a p. 14), precisando fin da subito che invocare il Nome di Dio non significa annullare la distinzione tra Dio e l'uomo, ma rivela la possibilità di una relazione personale fra l'essere umano e Dio. Lo spiega bene il curatore del volume quando nell'introduzione, citando opportunamente il teologo italo-tedesco Romano Guardini, riconosce che è necessario «oltrepassare la convenzionalità del nome-Dio per riscoprirne la portata personale» (p. 8), poiché «non quando dico "Dio", ma quando dico "Dio mio", dico come stanno veramente le cose» (p. 8). *Cor ad cor loquitur*, direbbe Newman, nel senso che, «solo chi conosce Dio conosce l'uomo», verticalità discendente (p. 9) che accetta di farsi carne e storia, come precisa nel testo anche Bellia (p. 130). Anche in teologia, spiega Naro, «la nominazione di Dio subisce un dislocamento [...] dallo spazio della dimostrazione a quello dell'invocazione (p. 10), poiché «l'ineffabile si esprime nell'interlocuzione».

Se infatti l'indicibilità del Nome di Dio, come rileva nel suo saggio Bellia, «è una connotazione essenziale di ogni autentica esperienza umana del divino» (p. 107), e rimane sempre un tentativo «carico d'ombre» e di «imprecisioni» (p. 108), la valenza del Nome di Dio invece «si può misurare su un piano antropologico, sul quel pensare e dire umano di Dio in cui l'uomo, pur con tutte le sue avvilenti e infanganti proiezioni, necessariamente rispecchia qualcosa di sé che supera e orienta il senso del suo vivere» (p. 108). Con una lettura infrabiblica che si confronta con l'attuale contesto culturale, il teologo catanese riflette su come la «fede cristiana nella paternità divina», a partire dalla rivelazione del Nome del Padre fatta da Gesù e dal suo stesso invocarlo («sia santificato il tuo Nome»), possa aprire «ad accettare l'alterità, ad accogliere l'altro per collaborare a realizzare un mondo di figli più umano, edificando quella fraternità universale rivelata e iniziata con il dono pasquale del Risorto» (p. 109). Che il Nome di Dio sia «Padre» (Abbà) e che una delle sue virtù sia quella della misericordia è svelato da Gesù nel suo donarsi sulla croce, poiché spiega Bellia «*kenosis* e paternità sono verità teologiche inscindibili e realtà antropologiche congiunte» (p. 131). Dio è Padre di Gesù, «il mediatore e il mediato», «il rivelatore e il rivelato» (p. 125), e poi, per adozione e per grazia, Egli è «padre personale di tutti coloro che accolgono la parola di Gesù» (p. 122). Da qui nasce l'attitudine al dialogo, «offerta all'esperienza dell'altro» (p. 132) anche sul piano interreligioso.

In questi ultimi anni si sono moltiplicati gli studi sulla visione teologica di papa Francesco. Anche questo volume – impreziosito da importanti contributi di Gianni Colzani, Carmine Di Sante, Edoardo Scognamiglio, Marcello Di Tora, Francesco Brancato, oltre che dei già citati Naro e Bellia – vi contribuisce, in particolare con il saggio di Massimo Naro (pp.

169-192), dove dai risvolti interreligiosi di «una teologia ripensata a partire dal “principio misericordia”» (p. 178) s’individuano le seguenti prospettive: «sovraccendenza della misericordia» (dalla Chiesa alle religioni); lettura di «una nuova e inedita stagione della teologia apofatica, chiamata a riscoprire il silenzio nel cuore stesso della rivelazione divina» (p. 176); un riorientamento teologico dalla centralità del peccato alla tenerezza di Dio (p. 183), per fa sì che dal diverbio si passi una buona volta al dialogo.

Giovanni Chifari

G. Alcamo (a cura di), *Nulla è più esigente dell'amore. La famiglia e le sfide di «Amoris laetitia»*, Paoline, Cinisello Balsamo 2017, 360 pp., € 16,00

Uno studio che mette insieme «la ricerca teologica e l'esperienza in atto, il pensiero dei Padri con la sensibilità pedagogico pastorale della Chiesa di oggi» (p. 14): il testo curato da don Giuseppe Alcamo, docente di catechetica, appare come un compendio di esercizio di collaborazione interdisciplinare, sperimentata in un convegno tenutosi presso la Facoltà Teologica di Sicilia a Palermo all'insegna del dialogo e del confronto fra diversi studiosi e differenti discipline. Il risultato di questo lavoro composito è offerto in tre sezioni: la prima teologico-pastorale; la seconda, inedita nel panorama editoriale e in ordine alla proposta di collaborazione accademica interdisciplinare, è dedicata alla discussione tra un patrologo (don Calogero Cerami), un teologo pastorale (Antonio Mastrantonio) e una pedagogista (Giuseppina D'Addelfio), sui temi dei legami familiari e sul discernimento secondo *Amoris laetitia*; la terza sezione riporta l'esperienza dell'Associazione “Oasi di Cana”, che – a Palermo – si occupa dell'accompagnamento e formazione di giovani coppie di fidanzati.

Contesto ecclesiale e pastorale, lettura del valore dell'alterità e delle differenze nell'esperienza familiare, analisi teologico-morale sui temi della coscienza e del discernimento e poi ancora annuncio del kerigma come possibilità per una pastorale sapienziale della prossimità e infine focalizzazione sulla dinamica dell'amore coniugale sulla scorta di 1 Cor 13, sono i temi presenti nella sezione teologica del testo. Mi soffermo brevemente solo sulle prime due tematiche.

Il cambiamento di prospettiva maturato con il magistero di Francesco è sintetizzato da Giuseppe Alcamo come il passaggio da «una prassi legalista e da una logica separatista che archivia le persone secondo schemi precostituiti» a «logiche e prassi nuove che tengano presenti i volti e le storie delle persone» (p. 60). Le peculiarità di *Amoris laetitia*, per il docente di catechetica della Facoltà Teologica di Sicilia, si possono già scorgere nel filo rosso che lega il testo ad *Evangelii gaudium*, e quindi nella “gioia” del Vangelo che qui si declina nell'intima e inscindibile relazione tra “amore” e “letizia” dentro le famiglie. Insieme ad altre tipicità: fiducia nelle diocesi e nelle conferenze episcopali locali, prerogative di una Chiesa che sa “decentrare e integrare” in riferimento alla vita pastorale e “conservare e innovare” rispetto al kerigma (p. 33), e soprattutto s’impegna a coniugare la dottrina con «la vita degli uomini» (p. 40) e anche ad assumere il discernimento come percorso e come metodo. Interessante l'osservazione sul nesso tra fede e kerigma e «sulla scelta originale» con cui il pontefice «dà al kerigma un contenuto trinitario» (p. 63), il kerigma cioè come «esperienza viva che, dentro la Chiesa, a un cristiano è possibile fare del Dio uno e trino». Alcamo ci tiene a precisare che «l'Esortazione non è un atto di un magistero incerto» (p. 6) ma anzi ha il merito di offrire «la dottrina sul sacramento del matrimonio come frutto di una tradizione

vivente, che si rinnova sempre nel confronto con la Scrittura e con i soggetti di ogni cultura e tempo» (p. 13). La chiara consapevolezza della necessità di ripensare «il tempo della ricerca dell'amore e del fidanzamento», così come i percorsi di preparazione al matrimonio e mi permetto di aggiungere anche i percorsi per le famiglie giovani con figli piccoli, per *Amoris laetitia* significa rendersi disponibili alla «fatica della ricerca» (p. 61). Realtà che responsabilizza la stessa riflessione teologica, portata a riscoprire la sua vocazione a servizio della vita della Chiesa e delle comunità.

Un esempio efficace di questa capacità teologica di rintracciare anche nello spessore umano della vita di coppia l'impronta e il sigillo della volontà divina è offerto nel saggio di Massimo Naro. Per il teologo sistematico, anch'egli docente nella Facoltà Teologica di Sicilia, occorre – senza prescindere dalla «serietà dell'amore» familiare che nasce dal «suo fondamento vocazionale» (p. 77) – riflettere sul valore dell'alterità, delle differenze e delle interrelazioni che assimilano la comunità familiare e la comunione coniugale a quella che si vive nella Chiesa. Una spinta in tal senso è data dall'intuizione con cui papa Francesco, a proposito della famiglia, rileva una «unità nella diversità» (AL 139), lettura che secondo Naro favorisce una tematizzazione più adeguata della «ecclesialità della famiglia» e della «familiarità della Chiesa» (p. 82) ricollegate in un orizzonte trinitario, «nell'assioma *Ecclesia de Trinitate*, che per Francesco – osserva ancora il teologo – non è uno slogan» ma indica la sua ricezione della «lezione conciliare sulla matrice agapica dell'ecclesiogenesi» (p. 83). Per Naro, allora, rivalutare il tema dell'alterità è una possibilità per riscoprire la famiglia come luogo della valorizzazione delle differenze. Scelta coraggiosa, viste le alterne vicende della categoria da Kant a Wittgenstein, da Nietzsche a Hegel, passando attraverso Barth e Guardini fino a de Certeau e a Italo Mancini. Così Naro illustra e argomenta tre declinazioni dell'alterità: *dall'altro*, *con l'altro*, *per l'altro*. Riflessione tutta da leggere. *Dall'altro* significa che c'è un'alterità compatibile tra uomo e donna, secondo una distinzione che non è estraneità (p. 90); *con l'altro* vuol dire portarsi dentro l'altro e portarsi l'altro dentro, secondo uno sviluppo del merismo genesiaco per il quale «maschio e femmina sono il cielo e la terra dell'essere umano» (p. 94), rivelandosi reale la possibilità di «vivere con l'altro e ritrovarsi nell'altro» (p. 98); *per l'altro* è l'oggettivazione delle prime due condizioni esistenziali, tra reciproco senso di appartenenza e accoglienza del dire di Dio che cambia e rinnova l'esistenza. Si delinea in questi termini il contributo che la teologia può offrire alla pastorale familiare: il sano realismo di una vita familiare educata ad aprirsi alla speranza e a non smarrire il senso e il valore della promessa di un amore vero e pieno.

Giovanni Chifari

T. Calì - L. Ceci (a cura di), *L'immaginario devoto tra mafie e antimafia*. 1: *Riti, culti e santi*, Viella, Roma 2017, 372 pp., € 36,00

I saggi raccolti in questo volume, curato da Tommaso Calì e Lucia Ceci, offrono numerosi spunti di riflessione sul rapporto tra mafia e religiosità, o tra mafie e cristianesimo ecclesiale. Tale rapporto costituisce un fenomeno complesso, da cui deriva – inevitabilmente e direi anche utilmente – un certo pluralismo ermeneutico, che talvolta si connota come un vero e proprio “conflitto delle interpretazioni”. Anche il libro, di cui qui scrivo, ospita ed esprime questo plurale “conflitto delle interpretazioni”: si pensi, per es., alle prospettive ermeneutiche contrapposte che – lungo un certo versante – seguono saggi come quelli di

Rossana Barcellona e Teresa Sardella, o di Alessandra Dino, e – sull'altro versante – saggi di tutt'altro segno come quello molto interessante e a mio parere ben impostato di Giorgio Adamo; oppure, per un verso, i contributi equilibrati e maturi del presidente del Senato Pietro Grasso e di don Luigi Ciotti, e per altro verso contributi un po' più acerbi, influenzati dalla concezione di qualche intellettuale pur di vaglia o dalla lezione di qualche pur noto maestro della storiografia italiana, ma esposti – forse – al rischio di dare risposte ideologiche alla domanda che sta al centro del volume: come è possibile che efferati criminali e incalliti delinquenti di mafia, di 'ndrangheta e di camorra, possano dirsi – con apparente convinzione – buoni cristiani e devoti credenti?

Questo interrogativo mi pare ponga una questione che finisce per articolarsi in varie prospettive disciplinari, che puntualmente si ritrovano nel sommario del libro: quella storica, quella sociologica, quella antropo-culturale e quella teologica. La questione si può anche approcciare secondo una triplice suddivisione: come questione terminologica, come questione epistemologica, e come questione pedagogica.

Innanzitutto come questione terminologica, che – in quanto tale – attiene ai significati che le parole dette (e anche quelle non-dette), riguardo alla mafia e al suo rapporto con la religiosità cristiana, hanno avuto da circa centocinquanta anni a questa parte. È una questione importantissima, in base alla quale tentare anche di dare una risposta alla questione storica del silenzio della Chiesa riguardo al fenomeno delle mafie. In realtà la questione su cui ragionare è ormai, piuttosto, quella del linguaggio: per chiederci, appunto, quali parole siano state usate o si debbano usare, nel discorso ecclesiale, e quale significato peculiare, direi "specifico", attribuire alle parole condivise con altri tipi di discorso (per esempio, quello giuridico, o quello sociologico, o quello giornalistico).

Indubbiamente, per almeno cento anni, dall'unità d'Italia in poi, la Chiesa è rimasta in silenzio: non si trova, in tutto questo lasso di tempo, un resoconto simile all'inchiesta con cui Franchetti e Sonnino, nel 1876-77, denunciavano il contagio (già all'epoca) della mafia dalla Sicilia al resto del Paese: nessuna traccia, né negli archivi diocesani, né nei faldoni delle *relationes ad limina*, né nella pubblicistica più interna agli ambienti ecclesiastici, quasi che i cattolici neppure s'accorgessero dell'insorgere del fenomeno mafioso. La Chiesa siciliana e quelle del resto del Sud-Italia, all'epoca, rimasero in silenzio. Sul perché di tale silenzio è stato scritto molto. Tra i motivi a mio parere più improbabili – non solo del silenzio sulla mafia, ma anche dell'insorgere della mafia – è stato accampato il totale fallimento dell'evangelizzazione nel Sud-Italia: qui la pastorale ecclesiale si sarebbe risolta nella religiosità popolare e sarebbe quindi rimasta a lungo troppo devozionistica, esposta ad usi strumentali e poco attenta alle esigenze dell'etica comunitaria. Questa spiegazione ritorna in alcuni contributi di questo volume. Essa, però, pur registrando opportunamente le strumentalizzazioni della pietà popolare da parte di molti clan mafiosi locali e le tornantistiche connivenze di parroci e persino di vescovi ancorati a una concezione meramente esteriore del vissuto credente, non prende in debita considerazione la storia di santità "sociale" fiorita tra Otto e Novecento e neppure il fenomeno del movimento cattolico, che ha disseminato una regione come la Sicilia di tanti «piccoli don Sturzo», come invece lascia ben intuire don Ciotti nel suo intervento. Anche quest'altra storia è frutto del cattolicesimo. Soprattutto, quella spiegazione non tiene in considerazione le risorse spirituali della pietà popolare, segnalate anche da papa Francesco nel n. 69 dell'*Evangelii gaudium*: «Ogni cultura e ogni gruppo sociale necessita di purificazione e maturazione. Nel caso di culture popolari di popolazioni cattoliche, possiamo riconoscere alcune debolezze che devono ancora essere sanate dal Vangelo: il maschilismo, l'alcolismo, la violenza domestica, una

scarsa partecipazione all'Eucaristia, credenze fataliste o superstiziose che fanno ricorrere alla stregoneria, eccetera. Ma proprio la pietà popolare è il miglior punto di partenza per sanarle e liberarle». Quell'«eccetera» seminato nel testo appena citato, mi sembra possa rimandare anche ai fenomeni mafiosi.

Riguardo al silenzio, più verosimile mi sembra la spiegazione secondo cui la Chiesa abbia taciuto perché si sentiva estranea e persino ostile al processo di unificazione, che con le leggi di soppressione gravi colpi aveva inferto al sistema ecclesiastico: vistasi messa all'angolo, nello scacchiere sociale, dallo Stato unitario, essa finiva per presumere che i problemi di quello Stato non le appartenessero. Una valutazione sbagliata, certamente, viziata da un grave *deficit* civico, ma che ha poco a che fare con le distorsioni devozionali o che, comunque, ha avuto un peso maggiore di queste ultime nell'indurre al silenzio. L'antistatalismo – o meglio: l'a-statalismo – è rimasto un atteggiamento ecclesiastico diffuso per molto tempo in Sicilia e l'autonomismo regionale pensato e attuato nel secondo dopoguerra da politici di formazione cattolica, in gran parte discepoli di don Sturzo, potrebbe forse esserne l'inopinata riprova.

Un a-statalismo da cui la Chiesa dà l'impressione di smarcarsi a più riprese, con il lealismo mostrato durante la Grande Guerra, oppure nei primi anni del regime fascista (fino al Concordato del '29) e infine con il cosiddetto collateralismo, negli anni della massima affermazione della DC. La Chiesa però si desta e si smarca definitivamente dal suo a-statalismo solo negli anni delle stragi e degli omicidi eccellenti, con dichiarazioni come quella che leggiamo finalmente nel documento della CEI *Educare alla legalità*, nel 1991: «La Chiesa italiana intende [offrire un] servizio alla società civile, con i contenuti e lo stile che le sono propri, [...] perché i cristiani considerino lo Stato democratico non come una realtà estranea, ma come il luogo sociale e politico al quale appartengono a pieno titolo di cittadini e nel quale si impegnano a migliorare la convivenza di tutti testimoniando e promuovendo i grandi valori umani ed evangelici».

Tuttavia, non si deve dimenticare che il riconoscimento nei confronti dello Stato arriva dopo le parole sferzanti che già nel 1982, durante il funerale del gen. Dalla Chiesa, il card. Pappalardo aveva pronunciato, assieme alla famosa citazione latina di «Sagunto espugnata, mentre Roma discute»: «La mafia è un demone dell'odio, l'incarnazione stessa di Satana [nel libro diversi autori riconoscono che qui si colloca la più qualificata rottura del silenzio; ma non tutti notano che le parole successive sono la ripresa della contestazione nei confronti dello Stato]. Si sta sviluppando una catena di violenza e di vendette tanto più impressionanti perché, mentre così lente e incerte appaiono le mosse e le decisioni di chi deve provvedere alla sicurezza e al bene di tutti, quanto mai decise, invece, tempestive e scattanti sono le azioni di chi ha mente, volontà e braccio pronti a colpire». In un colpo solo la Chiesa – con Pappalardo – tornava a parlare: contro la mafia, ma anche contro lo Stato, che da troppo tempo si mostrava inadeguato e inadempiente. E, parlando, quella Chiesa dava un suo contributo a che si muovessero finalmente le acque nella lotta alla mafia: non dobbiamo dimenticare che la legge con cui si aggiunge all'articolo 416bis del codice penale il riconoscimento e il sanzionamento del reato di associazione di stampo mafioso, venne approvata dal Parlamento proprio il 13 settembre del 1982: Pappalardo aveva predicato ai funerali di Dalla Chiesa il 3 settembre.

Come altro motivo del silenzio ecclesiastico, inoltre, è verosimile anche il motivo del cosiddetto cristianesimo municipale, entro i cui ristretti confini il clero rimaneva impastoiato nelle parentele, anche in quelle scomode e negative, dalle quali difficile era prendere le distanze. Nel 1964, però, il card. Ruffini, di origine non siciliana, arcivescovo di Palermo,

per la prima volta – e tardivamente rispetto al decorso del suo episcopato nel capoluogo siciliano – scrive, in una lettera pastorale, della mafia come associazione a delinquere. Quale che fossero le intenzioni di Ruffini, di fatto così si rompe il silenzio “istituzionale” che pure il presule aveva sino ad allora mantenuto.

Da quel momento in poi comincia, almeno in Sicilia, il pubblico discorso ecclesiale sulla mafia, ma si apre anche la questione del linguaggio: per decenni uomini di Chiesa e intellettuali cattolici, dopo aver mantenuto un assordante silenzio, parleranno di mafia dai pulpiti delle chiese e sulle pagine dei giornali, lasciandosi però stordire dalla retorica sicilianistica e meridionalistica o appiattendosi al linguaggio tecnico di magistrati, funzionari di polizia, giornalisti, talvolta persino entrando nel coro dei professionisti dell’antimafia (di cui con ironia, forse non dosata, parlò Leonardo Sciascia), senza insomma riuscire ad elaborare un lessico peculiare, ricco delle parole del Vangelo e della tradizione cristiana.

D'altra parte, non è che, nello stesso giro di anni, gli altri attori fossero granché loquaci. È interessante l'ammissione fatta dal giudice Sergio Lari, attuale procuratore generale di Caltanissetta, in un'intervista rilasciata al quotidiano *La Sicilia* del 6 settembre 2015, da cui si evince che della mafia si parlava – sino agli anni ottanta – molto poco persino negli ambienti giudiziari: «Io ho 67 anni e sono entrato in magistratura nel '75 come unico sostituto procuratore a Termini Imerese [...]. Erano anni in cui non si sapeva nemmeno dell'esistenza di Cosa Nostra. Poi la mia carriera si è snodata attraverso varie fasi, ho conosciuto Falcone e Borsellino, abbiamo appreso dell'esistenza di un'organizzazione mafiosa verticistica grazie alle dichiarazioni di Buscetta, ho vissuto la stagione delle stragi».

È il grido di Giovanni Paolo II nella Valle dei Templi che inaugura un linguaggio peculiarmente “ecclesiale”, in cui assumono il giusto timbro – il timbro che impressionò, per es., Rita Borsellino e che fece scrivere a Bartolomeo Sorge: «Siamo alla svolta» –, il giusto timbro di parole importanti come peccato, giudizio divino, giustizia, diritti di Dio, conversione, martirio, santità, a cui papa Francesco aggiunge asservimento al male, inferno, scomunica (intesa come rottura della comunione con Dio, al di là dei nostri superflui contorsionismi ermeneutici), idolatria del denaro, potere insanguinato, schiavitù, corruzione, responsabilità, mitezza, speranza, misericordia, primato di Dio, adorazione.

E “devozione”, la parola che sta al centro del nostro libro: una parola particolarmente equivoca, quest'ultima, nel senso che assume significati sempre diversi, a seconda dei contesti in cui viene usata e da chi viene pronunciata. Probabilmente un sociologo della religione o un etno-antropologo (magari applicando al fenomeno mafioso dei *cliché* socio-religiosi altrove sperimentati) potranno parlare della “devozione” dei mafiosi intendendola come il loro radicamento in una tradizione religiosa di matrice cattolica. Ma è improbabile che un teologo non si renda conto che ci sono tanti elementi per giungere a dimostrare che la devozione dei mafiosi è in realtà un capovolgimento persino satanico della devozione cristiana, o almeno idolatrica (come del resto intuisce in questo libro Deborah Puccio-Den allorché studia il rituale della “punciuta”, più frammassonico che sacramentale), una pseudo-devozione che orpella un cattolicesimo meramente anagrafico, al limite persino un certo ateismo pratico (come spiega Carmelo Torcivia nel suo contributo), persino quando il mafioso-devoto in questione è un boss del calibro di Miche Greco, il “papa” che sfoggiava (per convenienza, o al limite per convenzione, non certo per convinzione) una pietà eucaristica tipica delle confraternite dedicate al Santissimo Sacramento, puntualmente espressa nelle sue formulazioni dottrinali più suggestive («l'ospite illustre che abbiamo dentro»).

Non meno importante è la questione epistemologica. Un fenomeno complesso come quello costituito dalle mafie e dal loro rapporto con il contesto ecclesiale meridionale,

non può che essere studiato in termini interdisciplinari, come si fa nel volume su cui sto ragionando. Giustamente i curatori del libro parlano di una interdisciplinarietà che è anche, «miscela di interessi scientifici e passioni civili». L'interdisciplinarietà, però, si fonda sul rispetto dello statuto epistemologico delle varie discipline chiamate a confrontarsi reciprocamente su un medesimo e condiviso oggetto di studio. Se manca questo rispetto, si rischia uno scantonamento trans-disciplinare, che ha la pretesa di manovrare in un determinato orizzonte disciplinare il metodo proprio di un qualche altro tipo di sapere: finendo, per esempio, per fare storia manipolando il metodo ecclesiologico, oppure facendo sociologia o etno-antropologia manipolando il metodo teologico-pastorale, o ancora producendo una aretografia (o una agiografia laica) manipolando il metodo teologico.

L'istanza metodologica di massima, che si può e si deve condividere allorché si studia un tema come quello di cui tratta il libro, è certamente quella induttiva: privilegiare, cioè, l'indagine condotta «dentro» il fenomeno, senza limitarsi a guardarlo dal di fuori o applicandogli *cliché* ermeneutici validi in generale. Nel caso del rapporto tra simbolismi e rituali mafiosi e simbolismi e rituali cristiani, almeno in riferimento a questi ultimi, un'interpretazione propriamente teologica si ottiene solo se il «dentro» si radicalizza in un «dal di dentro», cioè in virtù di una partecipazione credente. Si può anche non apprezzare, ma il sapere teologico ha alla base del proprio statuto epistemologico questo insurrogabile elemento: la fede, in teologia, svolge il ruolo che le «passioni civili» – come scrivono i curatori – svolgono negli altri «interessi/indirizzi scientifici» (senza peraltro sostituirle o esautorarle). Una reale intelligenza di tipo teologico non la raggiunge un esperto di dottrina cristiana, uno storico del cristianesimo, ecc., ma un credente che pensa, o un pensatore credente. Questo significa che quando un altro studioso, non teologo, mentre svolge la sua indagine (sociologica, antropo-culturale, giuridica, storica, ecc.) deve appoggiarsi a un qualche dato teologico, non può accreditare come tale l'informazione o l'opinione che proviene da chi teologo – epistemologicamente parlando – non è. Faccio un esempio: non si può citare quale interpretazione teologica l'opinione di un magistrato, pur intelligente e integerrimo, come Roberto Scarpinato, o di qualche studioso che fa teologia con metodo giornalistico (e purtroppo le case editrici cattoliche sono quelle che maggiormente commercializzano questo tipo di pubblicazioni).

Nondimeno, anche qualche teologo potrebbe essere incline a scadere in una non ben padroneggiata trans-disciplinarietà, scantonando a sua volta in analisi che sono non più teologiche, bensì giuridiche o sociologiche. Quest'ultima questione mi interessa particolarmente. Si rimane ammirati dal saggio di Antonio Baglio e di Vincenzo Schirripa: *Santi laici e apostoli civili nel profondo Sud: le premesse dell'agiografia antimafia*, in cui, senza fare alcuna indebita confusione tra martiri cristiani ed eroi civili, si illustrano le vicende di alcuni di questi che in ogni caso hanno avuto dei processi laici di beatificazione dopo la loro morte, tanto da essere ricordati nell'opinione pubblica proprio come dei santi laici e dei martiri della legalità, con tanto di illustri biografie/agiografie (pensiamo al profilo scritto da Carlo Levi per Salvatore Carnevale, e a quello per Accursio Miraglia scritto da Danilo Dolci, peraltro lui stesso guru dell'antimafia nel suo «Borgo di Dio» a Partinico), con tanto di cantate in dialetto (alla stregua delle cantate popolari sui santi delle contrade siciliane: pensiamo ai versi dedicati da Ignazio Buttitta a Salvatore Carnevale), e persino con un film come *Un uomo da bruciare*, dei fratelli Taviani, dedicato a Salvatore Carnevale, interpretato da Gian Maria Volontè (potremmo aggiungere *I cento passi*, dedicato a Peppino Impastato, l'unico di questi santi civili non menzionato nel libro). E si resta ammirati anche dall'analisi di Charlotte Moge sul culto civico dedicato a Giovanni Falcone, studio in cui ho appreso

che l'Albero Falcone, a Palermo, è considerato come una sorta di «altare laico» e che lo stesso giudice è ricordato come «una sorta di santo patrono della lotta alla mafia» (entrambe le espressioni sono di Umberto Santino).

Questi studi mi hanno fatto ritornare in mente le critiche che – dal di dentro degli ambienti intellettuali di matrice cattolica – si sollevarono quando si cominciò a parlare del processo di beatificazione di don Pino Puglisi, quasi che riconoscendolo come martire cristiano si potesse rischiare di gettarlo giù dal piedistallo dell'eroe civile. Una tale preoccupazione mi sembrò allora come una mimesi acritica di pose intellettuali di diversa matrice. Leggendo gli ottimi studi che ho ora citato, ho la conferma di quel mio antico sospetto. Ma, al contempo, mi rendo conto che la preoccupazione di quei tali, che tanto nell'ultimo decennio hanno scritto sulla mafia devota e sul Dio dei boss, ma poco sulla resistenza cristiana alla mafia, avesse una premessa molto seria: la mancanza di una adeguata martirologia, cioè di una nuova teologia del martirio, capace di spiegare il senso e di dimostrare la possibilità di un martirio subito dai credenti in Cristo da parte di altri sedicenti credenti, cristiani solo d'anagrafe, mafiosi di Palermo o di Napoli o di altre città del Sud-Italia.

Questa nuova martirologia manca ancora – o meglio: stenta a circolare –, ancorché il compito sia stato assegnato ai teologi già nel 1993 da Giovanni Paolo II, quando ad Agrigento – riferendosi al giudice Livatino – parlò dei «martiri della giustizia e indirettamente della fede». Non sto qui ad argomentare questa possibile martirologia, ma almeno sottolineo che in essa la questione terminologica diventa questione semantica: che significato ha il termine giustizia? è un significato giuridico, oppure biblico? richiama l'onestà integerrima di chi viene ucciso, o la santità di Dio che lo sostiene nella sua prova? può passare come mero sinonimo di legalità? Lo stesso fuoco di domande, in questa martirologia, affrontano altri termini-chiave, come «martire», «eroe», «resistenza». Solo alla luce di questi chiarimenti semantici si può reinterpretare il motivo classico dell'*odium fidei* anche come *odium iustitiae* e *odium evangelii*; e si può capire che si tratta di estendere, più che il concetto astratto di martirio, l'esperienza concreta dei martiri.

L'ultima questione è quella pedagogica. Privo di un suo timbro peculiare, il discorso ecclesiale sulle mafie è risuonato più descrittivo che profetico. Le condanne, le scomuniche più o meno esplicite, i moniti di vescovi e papi, nella società mediatica in cui viviamo, sono passati del tutto inosservati, persino snobbati sui giornali e nei programmi televisivi.

Poco male, se non fossero passati inascoltati anche nelle parrocchie e per le strade di Palermo e di Napoli, di Reggio Calabria, di Bari, lungo le vie di Casal di Principe e di Crotona, nei vicoli di Corleone e di Africo. Non importa che i *media* non ne abbiano parlato e non ne parlino, o che qualche studioso continui a stigmatizzare il silenzio «istituzionale» della Chiesa. Deve piuttosto preoccupare che il discorso delle guide pastorali delle Chiese del Sud-Italia abbia sofferto di un certo *deficit* performativo: cioè non sia mai giunto a interpellare e a scuotere davvero i mafiosi, certamente non interessati a leggere documenti ecclesiali. Deve preoccupare che il discorso cristiano sulle mafie sia rimasto troppo a lungo solo sulla carta (al limite persino quella dei giornali, che sempre carta è) e non si sia tradotto per decenni e non si traduca ancora in un respiro pedagogico capace di far crescere generazioni nuove di credenti. Con questo lessico peculiare – del resto innestato con parole più laiche, a cominciare da quelle che esprimono il senso della legalità e il valore del bene comune – si deve ancora elaborare un progetto formativo per piccoli e grandi, per giovani e adulti, per gruppi e famiglie, nelle parrocchie e nelle associazioni, con una sistematica catechesi interattiva, il più possibile «pratica», per giungere a motivare e a contagiare nuovi stili di vita, coerenti al Vangelo.

C'è, nel volume, l'apprezzamento di alcuni autori nei confronti di quei vescovi siciliani o calabresi che vietano il padrinnaggio nel battesimo o nella cresima, o impediscono al figlio del boss di esser cresimato nella stessa chiesa dove è sepolto don Puglisi, o vietano i funerali in chiesa di chi muore come condannato di mafia, o vietano l'iscrizione a una confraternita di qualcuno in sentore di mafia. Io rimango perplesso di fronte a queste prese di posizione "giustizialiste": non riesco a capire perché questi pastori non accettano la sfida pedagogica che in tutti questi divieti è insita. Alla fin fine il silenzio da infrangere è quello dell'inerzia e del disimpegno, il linguaggio da parlare è quello dei fatti. Don Puglisi lo spiegava ai suoi collaboratori: «Se ognuno fa qualcosa, si può fare molto».

Massimo Naro