

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

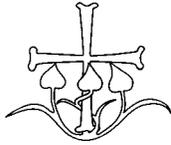
«Viandanti
della stessa carne,
figli della stessa terra...»
(*FD8*)

Rocco D'AMBROSIO
Saverio DI LISO
Vincenzo DI PILATO
Paolo FRIZZI
Giacomo LORUSSO
Francesco MARTIGNANO
Luigi RENNA

Antonio BERGAMO
Giovanni DEL MISSIER – Roberto MASSARO
Vincenzo MARINELLI
Maria Carmela PUTTI
Francesco SCARAMUZZI

1 ANNO VII
GENNAIO / GIUGNO 2021

EDB



4er tutto ciBche riguarda la direzione e la redazione)manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.Pindirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Vincenzo DI PILATO

RiVedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di reda`ione

Annalisa CAPUTO – Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE – Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Pebretario amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

/ roprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore E esponsaSile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista t` soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indie
rizzo [http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro
editoriale
Dehoniano**

*4er l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*

Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Qbbonamento E(E0

Italia € 50,50

Italia annuale enti € 63,50

Europa € 70,50

Resto del Mondo € 80,50

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento puBessere
versato sul conto corrente postale Ej 22(1
intestato al C.: .S .*

*Centro : ditoriale S ehoniano a .ò .L. U
8ologna*

ISSN 2421-3977

*ò egistrazione del Dribunale di 8 ari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

: ditore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

a stampa

LegoDigit srl, Lavis (TN) 2021

SOMMARIO

FOCUS

LUIGI RENNA

*La Fratelli tutti nel solco della «fedeltà dinamica»
della Dottrina sociale della Chiesa:
una nuova pagina di magistero sociale
attenta ai segni dei tempi*..... » 5

PAOLO FRIZZI

*I paradossi della globalizzazione e la fraternità inevitabile:
la sfida di papa Francesco per causare un mondo aperto*..... » 29

SAVERIO DI LISO

Fraternità: una categoria originale?..... » 49

ROCCO D'AMBROSIO

La migliore politica alla prova del populismo..... » 75

GIACOMO LORUSSO

Un estraneo sulla strada..... » 91

VINCENZO DI PILATO

*L'Oltre di Dio rinvia all'altro del fratello.
Le religioni al servizio della fraternità*..... » 117

FRANCESCO MARTIGNANO

*Camminare «liturgicamente» sulla via del buon samaritano.
Spunti liturgici alla luce di Fratelli tutti*..... » 141

ARTICOLI

FRANCESCO SCARAMUZZI

*«Questa tradizione, che trae origine dagli apostoli,
progredisce nella Chiesa» (DV 8).
Una riflessione sullo sviluppo del pensiero teologico
a partire dalla voce «Tradizione»
del Dizionario di Teologia dommatica (1943)*..... » 175

ANTONIO BERGAMO <i>Fragilità e generatività. Note e sentieri teologici.....</i>	»	205
MARIA CARMELA PUTTI <i>«Sulla soglia della coscienza».</i> <i>La persona in Karol Wojtyła: dimensione del «confine» del «fine».....</i>	»	219
GIOVANNI DEL MISSIER – ROBERTO MASSARO <i>Etica della comunicazione in tempi di crisi</i>	»	233
VINCENZO MARINELLI <i>La missione pastorale della Chiesa al tempo dei social.....</i>	»	241
RECENSIONI.....	»	255

ANTONIO BERGAMO*

Fragilità e generatività. Note e sentieri teologici

Tra il 1902 e il 1906 il poeta Rainer Maria Rilke vive a Parigi. Qui conosce lo scultore Auguste Rodin con il quale stringerà un rapporto di collaborazione e amicizia. Negli anni parigini saranno numerose le sue visite al museo del Louvre dove rimane affascinato da un'opera, il cosiddetto Torso di Mileto, in cui il soggetto raffigurato manca delle parti più fragili per una scultura, ovvero la testa e le braccia. L'osservazione di questo torso che forse raffigura Apollo, forse raffigura semplicemente un giovane, provoca un grande effetto sul poeta, che darà ispirazione ai versi di *Torso arcaico d'Apollo*. In questo componimento emerge come proprio nel negativo della ferita che traspare nella scultura, in cui si rivela tutta una drammatica fragilità, si dia qualcosa che provoca, mette in questione e interpella, tanto da far risuonare un imperativo nell'osservatore: «Du mußt dein Leben ändern (*Tu devi cambiare la tua vita*)».¹ H.U. von Balthasar riprenderà questi versi per rimandare l'esigenza di uno spazio spirituale di accoglienza del dirsi della forma,² una forma che si rivela proprio nella fragilità del bello.

Scopo del presente contributo è quello di esplorare la valenza positiva della fragilità in rapporto alla relazionalità, accostando il termine fragilità a quello di generatività per esprimere la possibilità, nel cammino di maturazione dell'individuo, di avvicinarsi alla propria condizione da un punto di vista dialogico, come emerge alla luce dell'evento del dirsi/darsi di Dio in Gesù Cristo. Non si intende, pertanto, offrire un percorso totalmente esaustivo sulla tematica, la quale abbraccia molteplici ambiti e coinvolge differenti questioni, ma tratteggiare alcuni sentieri teologici e piste di riflessione. A questo scopo in un

* Docente di Teologia dogmatica presso l'ISSR metropolitano «Don Tonino Bello» – Lecce (antonio.bergamo84@gmail.com)

¹ R.M. RILKE, *Poesie 1907-1926*, Einaudi, Torino 2014, 131.

² H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971,

primo passaggio si proverà a cogliere in quale senso si possa parlare di *condizione* umana all'interno della quale emerge la fragilità. In seconda battuta si cercherà di offrire un quadro della fragilità così come essa si manifesta nell'esperienza esistenziale. Infine si proverà a tematizzare il sostrato ontologico della fragilità e la sua risemantizzazione nell'evento pasquale, per poi descrivere alcuni approdi per un recupero della valenza generativa della fragilità alla luce del principio della fraternità.

1. Sulle tracce di una fenomenologia della fragilità

La fragilità, a un primo sguardo, è una condizione oggettiva di una situazione vissuta e sperimentata soggettivamente. Il termine *condizione*, come ricorda M.D. Chenu, esprime un elemento che intrinsecamente soggiace, psicologicamente e ontologicamente, all'agire comportamentale dell'essere umano, senza che questo dipenda in senso stretto dalla natura e dalla sua definizione.³ Parlare di condizione significa pertanto riferirsi anche all'esistere dell'individuo in virtù di ciò che lo contraddistingue e delle proprie qualità essenziali, poiché agendo egli entra in relazione e si rapporta con se stesso, con il mondo che lo circonda e con i propri simili, manifestando in tal modo se stesso e scoprendo se stesso in questa relazionalità, al fondo della quale emerge un nerbo ontologico. In questo senso si collega al termine *condizione* quello di *situazione* per esprimere il collocarsi temporale di questo agire e di questo aprirsi, trovando nella *condizione* quella situazione umana in quanto tale alla radice di tutte le altre. Tommaso utilizza il termine *situialis* in rapporto a *corporalis*⁴ rimandando come la condizione e la situazione concreta dell'essere umano siano legate al corpo e il corpo alla temporalità. Parlare di condizione dell'uomo significa dunque esprimerne la concretezza e simultaneamente darne già una nozione. Proprio questo essere in una condizione concreta che si dà in situazioni concrete è alla base della possibilità dell'essere umano di essere raggiunto dal dirsi/darsi di Dio: «La persona umana non è oggetto di una "vocazione" stravagante, sia pure nel rapimento dell'amore; pensata, voluta, scelta da Dio in un amore personale la persona trova pur sempre la propria regola di vita nella ragione, la sua perfezione nella propria natura».⁵ In questa condizione creaturale allora gli esseri umani scoprono in sé di

³ M.D. CHENU, *Teologia della materia. Civiltà tecnica e spiritualità cristiana*, Borla, Roma 1966, 31.

⁴ TOMMASO D' AQUINO, *Quaestio disputate de veritate*, q. 9, art. 6.

⁵ CHENU, *Teologia della materia*, 56.

essere provvisti, come ricorda san Tommaso, di tutte quelle cose che sono necessarie per conseguire il loro fine naturale.⁶ Allo stesso tempo però si dà l'irrompere della grazia in relazione al conseguimento del fine soprannaturale.

Nel XX secolo la filosofa Hannah Arendt sottolinea come l'esserci più proprio dell'essere umano sia quello di abitare il mondo e nel mentre opera e agisce in esso, in questo spazio condiviso, frutto dell'incontro fra la pluralità delle situazioni esistenziali dei molti, scoprire la propria condizione, la quale «è più ampia delle condizioni nelle quali l'uomo ha cominciato a vivere. Gli uomini sono esseri condizionati perché ogni cosa con cui vengono in contatto diventa immediatamente una condizione della loro esistenza».⁷ La filosofa sostiene, sulla scia di Agostino,⁸ che la conoscenza dell'essenza della natura umana rimane un mistero per l'essere umano, e che – di fatto – solo alla luce di Dio viene ad essere illuminata, poiché da lui conosciuta.⁹

È nel dispiegarsi della storia della salvezza che la situazione concreta dell'uomo manifesta la sua condizione intrinseca, poiché nella storia si dischiude l'accadere dell'evento del dirsi/darsi di Dio in Cristo, in un orizzonte temporale in cui si dà l'agire e l'operare delle persone secondo quella libertà che ne manifesta un'eccedenza di senso. Tale evento rinvia a un'ulteriorità che è principio di perfezione e felicità, accompagnando per grazia l'essere umano verso la pienezza.

In questo senso l'evento del Verbo incarnato, nel dinamismo proprio della ricapitolazione, costituisce il luogo in cui la condizione umana trova il suo approdo. Se il Verbo assume la condizione umana nella sua storicità e nella sua concretezza, da un lato questa condizione viene a rivelare l'intima essenza che la contraddistingue, dall'altro ne mostra il compimento in lui. Anche l'agire e l'operare degli esseri umani vengono così accompagnati verso il proprio compimento: se la storia è un essere nel mondo, essa concorre alla costruzione del Regno di Dio, il quale fa breccia nell'immanenza rivelando per grazia la destinazione della condizione umana.¹⁰ Ogni strutturazione sociale ed economica chiede così l'instaurarsi di rapporti fraterni tra gli individui che si scoprono legati da una intima solidarietà che ha la sua sorgente e la sua destinazione in

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputate de veritate*, q. 18, art. 4, ad 2.

⁷ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2019, 42.

⁸ La filosofa muove dalla constatazione agostiniana «*Quaestio mihi factus sum*» (*Confessiones*, IV,4,9) interpretandola come esperienza caratterizzante la condizione umana.

⁹ ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, 43.

¹⁰ CHENU, *Teologia della materia*, 18.

Cristo, sebbene esposta alla fragilità di una libertà che si sporge nella relazione.

Il diventare pienamente se stesso dell'individuo non è un automatismo che secondo necessità compie l'umano potenziandone alcune capacità,¹¹ ma un processo dinamico a carattere dialogico in cui l'essere l'uno-per-l'altro della prossimità manifesta il suo essere orientato per grazia verso il suo veramente altro, Dio, che ne sostiene la crescita pur tra gli alti e bassi della libertà esposta a fiaschi e fallimenti. La condizione di fragilità si correla a quella di *vulnerabilità*. Nella lingua latina il termine *vulnus* si riferisce genericamente al punto più debole e meno protetto di qualcosa. Il fatto che vi sia questo elemento comporta una crescita della fragilità dell'insieme che lo include. A partire dunque dalla presenza della vulnerabilità in forme differenti nella condizione di fragilità si dà la possibilità di un diverso modo di vivere e reagire di ogni persona a differenti eventi. Le scienze umane rimandano la presenza in ogni persona di una vulnerabilità che accompagna l'esistenza di ognuno e che espone, nell'originalità di ogni individualità, alla realtà e a fattori che possono esacerbarla.¹²

Affermare che l'essere umano è fragile è un'evidenza. Eppure la fragilità si offre a più livelli: sociale, economico, fisico-naturale... Al fondo della questione si dà la domanda di come abitare la fragilità, come in questa fragilità modulata differenzialmente di persona in persona si possa diventare pienamente se stessi, come essa possa essere accolta nel suo venire in rilievo nella realtà.

¹¹ Il postumanesimo e il transumanesimo, nella variegata nebulosa di riflessioni e orientamenti che li caratterizza, prendono sul serio la condizione di fragilità dell'essere umano nei suoi vari aspetti (la morte, la malattia, il dolore...) e ad essa cercano di dare una risposta, manifestando tuttavia alcuni limiti di approccio. Il sogno di un umano *ibridato* e potenziato dalla tecnica sembra essere la costante di fondo, presentando tuttavia delle istanze di riflessione a riguardo: la fragilità può essere superata in maniera definitiva? Essa è qualcosa da oltrepassare o qualcosa da abitare umanamente? Il riporre esclusivamente nella tecnica la soluzione al dramma dell'esistenza umana sembrerebbe essere una variante post-moderna del progetto stoico che, intendendo la fragilità come mera debolezza, faceva leva sulla forza volontaristica del giardino interiore da coltivare. L'antropologia di ispirazione cristiana non demonizza la tecnica, tuttavia la rinviene non come fine ma in relazione al suo fine, così che al *con-fine* tra la tecnica e la fragilità umana si dà un paradigma di cura e dedizione reciproca che coglie come la fragilità rimandi una sua inaggrabilità nell'immanenza e un trascendimento nell'amore agapico per grazia. Sul tema del post-umanesimo/trans-umanesimo e della tecnica cf. M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011; E. BALBAR – V. MORFINO (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2014; P. BENANTI, *La condizione tecno-umana. Domande di senso nell'era della tecnologia*, EDB, Bologna 2016.

¹² A. GROMPI, *V come vulnerabilità*, Cittadella, Assisi 2017, 54-73.

2. L'esperienza umana della fragilità

Nella sua analisi della fragilità Jean-Louis Chrétien rileva come nel mondo classico il termine *astheneia* stesse a indicare una mancanza di forza fisica e morale e dunque fragilità sarebbe sinonimo di debolezza a cui varie correnti filosofiche hanno cercato di offrire rimedio e soluzione.¹³ Il sogno stoico di una *atarassia* che, facendo leva sulla forza di volontà dell'individuo, fosse capace di elevarlo al di sopra di questa condizione di fragilità ritorna costantemente nei tentativi pelagiani e giansenisti. Alla fragilità della condizione umana tali correnti oppongono «il rigore dello spirito che niente può rompere».¹⁴ Al fondo di questa risposta vi è quella opposizione al termine «fragilità» di termini quali durezza, resistenza, forza. Al contempo l'unitarietà psico-somatica dell'essere umano sembra presentarsi in tali tentativi come sempre più sbiadita e tenue. Emerge, pertanto, la figura di un essere umano che trova nella ricerca di forza in se stesso la soluzione, sebbene esso si scontri con le condizioni della propria esistenza in cui la bellezza sfiorisce, le grandi realizzazioni manifestano l'usura del tempo, le lacrime bagnano costantemente il volto degli esseri umani visitati dal dolore, dalla sofferenza e dalla morte. Questo carattere privativo della fragilità come *astheneia* viene caratterizzato negativamente nel mondo classico ravvisando in essa la condizione di possibilità di un movimento verso il male, manifestando una sorta di necessitarismo come quando la coincidenza di fragilità e debolezza rinvia al concetto di *Tyke*, il fato, come quella potenza arcana e impersonale che gioca con i destini umani sino al loro ultimo respiro. La consistenza ontologica della fragilità sembra manifestare delle conseguenze etiche, facendo in modo che «fragile» voglia esprimere anche ciò che è caduco, fallibile, vulnerabile.

D'altro canto il termine fragilità nel suo apparire fenomenico¹⁵ è più di una mera debolezza o mancanza di forza. Piuttosto essa sembra essere l'indicatore di una forza che risiede nell'oggetto/soggetto sino a un punto di rottura che ne rivela la consistenza. «Il fragile, in altre parole, non è ciò che necessariamente si rompe [...], ma, piuttosto, ciò che ha in sé la possibilità di essere distrutto, frantumato, disintegrato».¹⁶ Vi è dunque forza nella fragilità, colta come quel limite che soggettivamente può variare di persona in persona ma anche, oggettivamente, le riguarda tutte e le rende solidali tra loro. Come avvenga questa rot-

¹³ Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *Fragilité*, Les Éditions de Minuit, Paris 2017, 8-28.

¹⁴ SENECA, *De vita beata* IX, 4.

¹⁵ A questo riguardo cf. L. PIALLI, *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1998, 15-54.

¹⁶ *Ivi*, 19.

tura al punto estremo di fragilità che riguarda l'umana condizione può essere determinato su due versanti: dall'interno o dall'esterno. Dall'interno, in maniera inattesa, in quanto il logorio del tempo e della fatica possono sfibrare rompendosi da se stessi. Ma la rottura può avvenire anche dall'esterno, a causa di altri, per un'aggressione e per una ferita provocata da essi. La fragilità si manifesta dunque come una permanente condizione che condiziona il vivere secondo forme e gradi variabili di persona in persona, di situazione in situazione.

Eppure la fragilità non è un mero mancare di forza morale o fisica. Il fenomeno delle lacrime, ad esempio, come sottolinea Catherine Chalièr,¹⁷ sembra manifestare come l'essere umano racchiuda nella propria condizione questo punto interiore a partire dal quale non solo egli si lascia ferire e raggiungere da ciò che è negativo, come il dolore o la morte, ma anche da ciò che è positivo, come la gioia e la bellezza. Le lacrime segnano il volto per la gioia di una nascita come per la tristezza di una morte; per un fallimento e il naufragio di una relazione come per lo stupore di fronte alla bellezza del creato; per un'opera d'arte frutto dell'ingegno umano o per un dono inaspettato. Al livello del fenomeno delle lacrime la condizione di fragilità dell'uomo manifesta la struttura affettiva della persona umana che non vive solo di gioie transitorie o di dolori che la schiantano, ma di un attraversamento dei molteplici stati ed esperienze che la affezionano a partire da quel punto interiore che dona equilibrio e coesione al suo essere se stesso.¹⁸ Eppure in quel punto interiore permane un livello di rottura il cui superamento sembra non risiedere semplicemente in una propria capacità di gestirlo, bensì in un modo personale d'essere di gestarlo, il quale implica una relazione con la sorgente dell'interiorità e con il prossimo incontrato nell'intersoggettività. La fragilità, abitata umanamente, per quanto possa rivelare l'ombra incombente della morte in tutti gli scacchi, le usure e i tagli dell'esistenza, pare gravida di una promessa di fecondità e di generatività che, in ultima istanza, risiede nell'*hesed* di Dio.

Come sottolinea il teologo Piero Coda, «la fragilità esprime qualcosa che, a seconda dei casi, è al tempo stesso convergente e diverso.

¹⁷ C. CHALIER, *Trattato delle lacrime. Fragilità di Dio, fragilità dell'anima*, Queriniana, Brescia 2004.

¹⁸ Come evidenza la filosofa francese nel fenomeno delle lacrime emerge una realtà che sopravanza l'ordine della necessità e della pura immanenza chiusa in se stessa: «Contrariamente alla tesi stoica o anche spinoziana che, sostenendo l'idea di un determinismo assoluto all'opera nell'universo, giudica il pianto (o il riso) indegno di fronte agli eventi, le lacrime affermano qui una realtà irriducibile all'ordine implacabile della necessità: quella dell'unicità di ogni vita, un'unicità che trova il suo senso di fronte all'amore» (*ivi*, 167).

Così, una cosa è la fragilità di un manufatto, altra cosa è la fragilità di una persona. In un vaso di porcellana la fragilità è tale per cui, se cade, il vaso va in frantumi e dunque è irreparabilmente perduto. Diverso è quando si parla della fragilità di una persona». ¹⁹ Come ricorda il teologo italiano, è necessaria la fatica della comprensione della complessità umana e dei suoi vari livelli, così che a un livello psicologico può darsi un certo tipo di fragilità quale può essere l'instabilità emotiva, mentre a un livello di relazionalità la condizione di fragilità esprime la valenza positiva di chi sa condividere la vita e il mondo con gli altri, senza essere insensibile ma vulnerabile, ovvero «disposto a lasciarsi ferire». ²⁰ Già a un primo sguardo fenomenico dunque la fragilità rivela le sue risorse: l'altro, per quanto soggettivamente possa vivere la condizione di umana fragilità che si esprime anche nella fallibilità, non è mai un oggetto da scartare come il manufatto che va in frantumi, ma persona di cui prendersi cura, da recuperare. Questa consapevolezza è alla radice dello sguardo biblico sull'essere umano illuminato dal venire incontro di Dio nella storia che trova il suo culmine in Gesù Cristo. La fragilità della condizione umana, letta nella luce dell'evento cristologico oltrepassa il significato greco di *astheneia*, debolezza, per manifestare il suo essere una risorsa per il maturare dell'individuo incorporato in Cristo. Aver fame, aver sete, aver stanchezza... non sono meri fatti biologici, ma si ha anche fame e sete di bellezza, di bontà, di verità, e la fatica del vivere rivela l'attesa di un qualcosa che oltrepassi la frustrazione dell'istante. Tutti questi elementi si radicano in un punto di interiorità dell'essere umano a partire dal quale questi *fatti* conoscono il loro radicamento e il loro orientamento.

La fragilità è, però, anche quell'esperienza di vuoto esistenziale che visitando l'umano invita ad essere scoperto spazio ospitale dell'alterità. Se essere fragili rimanda all'esperienza della corporeità esposta all'usura del tempo che penetra fin nelle profondità interiori, allora essa è l'esperienza della discontinuità della temporalità costituita da istanti in cui l'individuo cerca quel rinfrancante senso soggettivo di continuità che ne rassicura l'identità personale. ²¹ Quando i greci pensavano *eros* quale figlio di *poros* e *penia*, sembravano già in esso ravvisare quel senso ulteriore della fragilità dato dalla mancanza e dal vuoto, cui la relazione sembra dare acquietamento nello slancio verso l'oggetto. Nella post-modernità l'uso pervasivo della tecnologia sembra tendere a riempire in ogni modo

¹⁹ P. CODA, «Il segreto della fragilità», in M. OVADIA – L. MAGGI – P. CODA, *La divina perplessità – Un Dio fra le macerie – Il segreto della fragilità*, a cura di B. SALVARANI, EDB, Bologna 2017, 44.

²⁰ *Ivi*, 45.

²¹ Cf. E. ERIKSON, *Gioventù e crisi di identità*, Armando editore, Roma 1995, 67.

quegli spazi e quegli istanti vuoti, depotenziando lo slancio aperturale dell'evento a partire dall'estenuazione narcisistica dell'io.²² Quando si osserva la bellezza di un tramonto o di un monumento, la tendenza a saturare il vuoto con l'utilizzo del dispositivo digitale che vuole fermare e catturare l'istante di bellezza, infatti, non sembra soddisfare la fame di senso dell'individuo. La fragilità con il suo rimando al vuoto degli istanti rinvia ancora una volta la sua porosità come capacità di lasciarsi ferire dall'eccedenza di senso del bello e del vero che visita senza la pretesa di poterlo fissare, ma lasciando che esso ne fecondi l'interiorità la cui generatività emerge, anche a distanza di tempo, nel dono che ne può essere fatto ad altri nella condivisione del mondo.

3. La risemantizzazione cristiana della fragilità

Il dato biblico, offrendo non una definizione ma una descrizione, delinea un duplice profilo della fragilità: la fragilità data dal limite creaturale e la fragilità data dalla peccaminosità.²³ Sin dalle prime pagine della Scrittura l'essere umano viene colto come quell'essere fragile ed effimero che riceve la sua forza e la sua coesione dalle mani e dal soffio di Dio, egli è infatti «polvere presa dal suolo» (cf. *adamah*, Gen 2,7) del quale il Signore si prende cura sin dai primi gesti con cui lo modella (*yasar*, Gen 2,7) ma è anche *nefesh ayah*, un essere che possiede una dimensione interiore e spirituale, ricevendosi da Dio. La sua condizione di fragilità trova il suo elemento drammatico nella finitezza e nella mortalità che la contraddistingue, come lo stesso termine «polvere» suggerisce in diversi passi biblici.²⁴ Il linguaggio del Primo Testamento lascia intravedere non tanto una sorta di mitica durezza e compattezza dell'umano, ma una porosità mediante la quale egli può lasciarsi vivificare, e nel corso della vita può essere raggiunto da questo amore originario che culmina nel patto di alleanza e nella promessa di una pienezza di vita che già con Abramo fa irruzione.

²² «L'esperienza del bello è oggi impossibile. Quando si fa largo il mi-piace, il *like*, viene meno l'esperienza, la quale risulta impossibile senza negatività. La levigata comunicazione visuale si compie come un *contagio*, senza alcuna distanza estetica. La completa visibilità dell'oggetto annienta lo sguardo. Solo il ritmico alternarsi di presenza e assenza, di velamento e svelamento, tiene desto lo sguardo» (B.C. HAN, *La salvezza del bello*, Nottetempo, Milano 2019, 16).

²³ Cf. G. RAVASI, «La fragilità dell'uomo», in P. DE BENEDETTI – G. RAVASI – P. RICCA, *La polvere e il soffio – La fragilità dell'uomo – Debolezza e onnipotenza*, a cura di B. SALVARANI, EDB, Bologna 2017, 31-38.

²⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, LEV, Città del Vaticano 2019, 19-32.

La fragilità umana rivela il *patico* della vita, l'inafferrabilità del suo lato non tematizzabile con categorie costrittive, e dischiude così uno spazio in cui l'essere umano può maturare nella pienezza della sua capacità responsiva verso Dio, il quale – rivelandosi nella storia – se ne prende cura. La fragilità nella Scrittura è una condizione oggettiva che si radica nella creaturalità umana, ma che rinviene una possibilità di attraversamento nel trascendimento di sé in Dio non banalizzando o saltando la realtà, ma abitandola umanamente. Come sottolinea Catherine Chalker, sorprende costatare come anche Dio pianga per l'allontanamento del popolo dalla fedeltà all'alleanza: «Se voi non ascolterete, io piangerò in segreto dinanzi alla vostra superbia; il mio occhio si scioglierà in lacrime, perché sarà deportato il gregge del Signore» (Ger 13,17). Dio è colui che rispetta la libertà umana più di chiunque altro, ma nella libertà umana risiede una responsabilità intesa come capacità di risposta a quel dono che promana dall'alleanza. Dio stesso nella relazione che stabilisce con il popolo si lascia ferire e la sua onnipotenza risiede nella possibilità di far sì che anche la ferita della rottura dell'alleanza possa essere risanata, che il presente non rimanga imprigionato in un passato cristallizzato nella rigidità di quella frattura che si è venuta a creare nel rapporto con lui e in mezzo al popolo stesso.

Questo tipo di fragilità, di un tenore di senso differente dal concetto volgare di fragilità che si dà nell'esperienza e che il mondo classico sembra attingere, si rivela in pienezza in Cristo. Il prologo giovanneo pone di fronte alla contemplazione di questa sorpresa. Il Verbo che era prima del tempo, colui nel quale tutto è stato fatto e verso il quale tutto tende, si fa *carne*, ovvero la Parola di Dio, Dio in Dio, «è entrata [...] nel limite e nella fragilità della creazione e dell'uomo».²⁵ Facendosi uomo Dio assume quindi la materialità caduca e contingente dell'umano in relazione con il creato nel mentre questo è nel dinamismo del divinizzarsi, e così la accompagna dal di dentro e dal di fuori, dal di sopra e dal di sotto.²⁶ Nell'evento del darsi di Dio in Cristo si opera una risemantizzazione anche della fragilità umana e di quei livelli che essa implica, manifestando come nella relazionalità sia custodita la presa in carico reciproca nella prossimità da cui si origina una fraternità che ha il suo architrave nel Cristo «primogenito di molti fratelli» (Rm 8,29).

Al cuore della rivelazione si dà dunque la manifestazione di quella fragilità generativa di chi sa mettersi in gioco, di chi si sporge incontro all'A/altro, di chi sa offrire la propria vita per l'altro. Essa poggia su quella porosità di fondo che si dà in una creaturalità chiamata per gra-

²⁵ CODA, «Il segreto della fragilità», 45-46.

²⁶ Cf. CHENU, *Teologia della materia*, 18-19.

zia a lasciarsi condurre da Dio in una logica abissale di dono che accresce la vita manifestandone l'orientamento e il fine.

Tutto l'agire di Gesù manifesta questa apertura di fondo. Da un lato certamente i destinatari dell'annuncio della prossimità di Dio sono proprio coloro che evidenziano la loro condizione di fragilità, anche quando rappresentano uno status sociale che dovrebbe esprimere una qualche forza. Dall'altro lato, Gesù manifesta le risorse generative della fragilità che sa porsi in gioco mediante la com-passione. Così quel Dio che *piange* per l'infedeltà del suo popolo nel Primo Testamento non è un Dio che si allontana lasciando solo l'uomo, ma colui che sa far spazio in sé, per raggiungere l'uomo proprio nell'abisso di quella ferita e di quel punto di rottura, patendo con lui e attraendolo a sé, risanandolo.²⁷

È tale consapevolezza che guida l'annuncio del *kerygma* e che Paolo, ad esempio, non cessa di rimarcare. «La "debolezza" (*astheneia*), nelle sue valenze di fragilità, umiliazione, sacrificio, sofferenza e sconfitta, invece di essere esecrata come contraria a Dio e all'uomo, è nella fede vista come il luogo in cui si manifesta luminosamente la potenza vivificante del Signore».²⁸

Nell'evento pasquale accade, in certo qual modo, una risemantizzazione del negativo.²⁹ Il Figlio di Dio assumendo la natura umana vi penetra fin negli abissi più profondi del non senso e della frantumazione dell'identità personale. Sfigurato sulla croce, trafitto dal dolore, egli sembra raggiungere il punto di rottura più estremo di ogni fragilità. Nel grido di abbandono pare lasciar emergere questo culmine, nel quale tuttavia – aprendosi alla fiducia nel Padre – si ri-abbandona in lui ritrovando quell'unità che sembrava lacerata. Nella forza della risurrezione si dischiude dunque anche per l'essere umano, qualunque sia il punto di rottura del proprio vissuto soggettivo di fragilità, la possibilità di renderla feconda e generativa nel dono di sé ad altri e nell'accoglienza della fragilità d'altri.

Se questo emerge con limpidezza nelle lettere paoline in cui è viva la consapevolezza di portare un tesoro in vasi d'argilla (cf. 2Cor 4,7-15), tale coscienza è presente anche nei padri a partire dai quali, come rileva J.L. Chrétien, sembra tematizzarsi un concetto intensivo di fragilità.³⁰ La costitutiva fragilità umana, nella quale si radica anche l'inclina-

²⁷ Cf. CHALIER, *Trattato delle lacrime*, 89-91.

²⁸ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, 39-40.

²⁹ Cf. P. CODA – A. CLEMENZIA, *Il terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2020, 133-146.

³⁰ A tale riguardo il filosofo francese prende in considerazione in particolare Ambrogio e Agostino: cf. CHRÉTIEN, *Fragilité*, 159-210.

zione a scivolare e cadere,³¹ proprio per quella che potremmo definire la sua porosità creaturale, si lascia fecondare della forza della Pasqua nel dinamismo dello Spirito. Si dà la consapevolezza che l'incarnazione del Verbo dischiude quel luogo nel quale l'evento pasquale conduce. La risposta cristiana al limite offerto dalla fragilità per i padri non risiede tanto in quella rigidità tipica, ad esempio, della filosofia stoica, posta come rimedio e radicata in una volontà a cui tutto sembra possibile, ma in una flessibilità che permette all'essere umano di non spezzarsi nel curvarsi in amore sulle piaghe d'altri, proprio come Dio si curva in amore sull'essere umano in un originario movimento di cura che rende possibile questo – per grazia – anche alle creature. Il negativo che la fragilità sembra portare con sé, acuito dalla vulnerabilità data dal peccato di origine, viene ad essere trasformato in positivo, scoprendo che il Crocifisso risorto abitando quella piaga ne *segna* anche l'attraversamento.

4. La valenza performativa dell'evento pasquale

Il nesso tra protologia, redenzione, escatologia che promana dall'evento pasquale ne lascia cogliere la valenza performativa, ponendo l'essere umano nell'orizzonte della *possibilità* di compiere la sua libertà nel dono di grazia. La fragilità trova così il suo baricentro, il suo luogo, nel quale è dato riconoscere, uscendo fuori sé e abbracciandola, tale fragilità. La fragilità si manifesta in relazione a un'alterità che oppone una qualche resistenza. È per la sua vulnerabilità, intesa come capacità di lasciarsi ferire, e non per la sua forza che l'essere umano oppone una qualche resistenza all'interpellanza che dall'A/altro proviene. Questa vulnerabilità è legata alla fragilità *segnata* dal peccato, il quale introduce una distonia. Riconoscere e accogliere la fragilità propria e d'altri sembra essere il primo passo della strategia della fragilità che si rende disponibile nell'evento pasquale. Riconoscere la fragilità significa riconoscere il volto dell'A/altro senza la pretesa di ridurlo a oggetto. Questo riconoscimento è reso possibile nell'uscita fuori di sé, dal proprio ripiegamento che può sfociare in un narcisismo che tende a focalizzarsi sull'io prigioniero di sé. Nel mentre si opera questo trascendimento di sé nell'intenzionalità dell'amore, può darsi per l'individuo l'accogliere

³¹ Gregorio Magno si sofferma sul fatto che il peccato originale ha condotto l'essere umano a posizionarsi «in quello che è per così dire lo scivolo della temporalità (*in lubrico temporalitatis*)» (GREGORIO MAGNO, *Morale su Giobbe*, I, 68). Se ne può dedurre che il peccato ha condotto, tra l'altro, come conseguenza un disordine e dis-cronia del tempo, in cui il tempo di Dio e il tempo dell'uomo divergono, così che l'essere umano è chiamato a ritrovare l'equilibrio camminando nella fede, nella carità e nella speranza.

la fragilità propria e d'altri nel veramente Altro, Cristo, che l'ha già fatta propria e che in essa manifesta il suo volto (cf. Mt 25). La fragilità custodisce in sé la possibilità di una generatività resa disponibile nel liberare le risorse del negativo quale spazio aperto del dirsi della differenza nel dono reciproco e nell'accompagnamento alla maturazione della propria identità personale in una flessibilità che è ascolto, dedizione, cura. La generatività racchiusa nella fragilità è data dalla trasformazione della prossimità in una fraternità radicata in colui nel quale accade il riconoscimento proprio e d'altri come figlio nel Figlio.

Cogliere la valenza generativa della fragilità significa assumere la *relatio* come categoria ontologica fondamentale, quale essa si offre in quella rivoluzione dello sguardo sul reale dato dalla rivelazione trinitaria.³² Tale esigenza diventa ancora più decisiva per l'individuo post-moderno, figlio del nichilismo esistenziale, il quale, come rileva G. Cucci,³³ vive il disarmante crollare – dopo la crisi delle ideologie, dei sistemi filosofici moderni e delle concezioni razionalistiche dell'essere umano (da Freud a Nietzsche) – di quell'ingenuo porsi di fronte alla realtà con una forma di conoscenza che vorrebbe libera e critica, consapevole di quei filtri cognitivi che si frappongono tra il suo io e il mondo dati dalle rappresentazioni a priori spazio-temporali, dal riferimento alle tradizioni storico-culturali di cui ravvede la relatività, come anche dai paradigmi affettivi con la tendenza a semplificare la complessità del mondo attraverso schemi univoci e globali tesi a assicurare la sua ontologica *insecuritas*. In tal senso si rivela il dramma dell'individualismo post-moderno: l'essere umano di fronte ai traumi dei fallimenti e della propria fragilità e d'altri si ritrova solo. La complessità del reale invita alla cura della/nella fragilità indicando un paradigma di *altra* reciprocità. La via d'uscita sembra essere quella di rigenerare il tessuto comunitario della società, poiché «le conseguenze di un trauma dipendono in gran parte da *come* una persona lo legge, cioè del mondo valoriale di riferimento e soprattutto se essa si trova sola a farlo o se ha qualcuno accanto a sé in grado di aiutarla».³⁴

La fraternità riscoperta come forma umana del vivere, trascendendo le forme naturalistiche ed emozionalistiche e vissuta nell'intenzionalità dell'amore quale dedizione e ascolto, diventa lo spazio della fragilità capace di diventare generativa, nella misura in cui ogni individuo si scopre viandante insieme con l'altro lungo i sentieri

³² Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 11996, 140-141.

³³ G. CUCCI, *Abitare lo spazio della fragilità. Oltre la cultura dell'homo infirmus*, Ancora, Milano 2014, 91.

³⁴ *Ivi*, 105.

della storia e si fa carico del grido dell'altro non nella spirale del risentimento ma nell'invito alla maturazione, mediante l'arte del dialogo e dell'accompagnamento.

Papa Francesco, nella lettera enciclica *Fratelli tutti*, coglie la valenza positiva della fragilità quale esporsi nella relazione con l'altro intenzionata dall'amore agapico. Ravvisando i limiti del paradigma tecnocratico egli invita a tenere conto del paradigma di fraternità che interpella e caratterizza l'essere umano. In questa prospettiva afferma:

La mia critica al paradigma tecnocratico non significa che solo cercando di controllare i suoi eccessi potremo stare sicuri, perché il pericolo maggiore non sta nelle cose, nelle realtà materiali, nelle organizzazioni, ma nel modo in cui le persone le utilizzano. La questione è la fragilità umana, la tendenza umana costante all'egoismo, che fa parte di ciò che la tradizione cristiana chiama «concupiscenza»: l'inclinazione dell'essere umano a chiudersi nell'immanenza del proprio io, del proprio gruppo, dei propri interessi meschini. Questa concupiscenza non è un difetto della nostra epoca. Esiste da che l'uomo è uomo e semplicemente si trasforma, acquisisce diverse modalità nel corso dei secoli, utilizzando gli strumenti che il momento storico mette a sua disposizione. Però è possibile dominarla con l'aiuto di Dio.³⁵

La tendenza alla chiusura nell'autoreferenzialità viene vista come espressione della concupiscenza, la quale inaridisce la valenza generativa della fragilità. Essa trova il suo superamento per grazia, nel dono sempre nuovo di Cristo nella forza dello Spirito e di se stessi all'altro in lui. Il vero io di ogni uomo fiorisce in questo salto qualitativo reso possibile in virtù di tale dinamismo nella fede, in colui che ha preso su di sé e ha fatto propria la fragilità della condizione umana, dischiudendone il passaggio verso la partecipazione alla comunionalità dell'amore trinitario nel dono reciproco.

³⁵ FRANCESCO, lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, n. 166.



La riflessione offerta in questo articolo esplora la valenza positiva della fragilità in rapporto alla relazionalità, accostando il termine fragilità a quello di generatività per esprimere la possibilità, nel cammino di maturazione dell'individuo, di avvicinarsi alla propria condizione da un punto di vista dialogico, come emerge alla luce dell'evento del dirsi/darsi di Dio in Gesù Cristo.



The reflection offered in this article explore the positive value of fragility in relation to relationality, combining the term fragility with that of generativity to express the possibility, in the path of maturation of the individual, to approach one's condition from a dialogical point of view, as it emerges in the light of the event of Jesus Christ.

**FRAGILITÀ – GENERATIVITÀ – RELAZIONE – FRATERNITÀ –
ANTROPOLOGIA**