

Studio teologico San Zeno - Verona

Affiliato alla Facoltà Teologica del Triveneto

VIVERE, NON FUNZIONARE

Primi passi per una teologia della claudicanza

Esercitazione scritta per il Baccellierato

DOCENTE

Prof.ssa Lucia Vantini

STUDENTE

fr. Alessandro Luraghi, OFM

Anno Accademico 2024 – 2025

INTRODUZIONE

“*Ambulator nascitur, non fit*”

H.D. Thoureau, Camminare

0.1 Sintomi: inciampi e funzionalità

L’inciampo è la prova d’una mancanza. Se nel camminare si manca un passo, il ritmo dell’incedere si interrompe. La sinfonia motoria s’infrange e, prima di ribattere l’attacco poggiando il piede a terra, si vive in un limbo d’apnea. La condizione dell’umano diviene così raddomanzia d’equilibrio per continuare il cammino o iniziare la caduta. Vi sono casi in cui l’inciampo è dettato dalle condizioni fisiologiche della persona: la scienza medica propone diverse definizioni per lo stato fisico in cui l’inciampo è connaturale all’atto motorio. Secondo una di queste per *claudicazione* si intende un

disturbo della deambulazione dipendente da una differente condizione anatomica o funzionale dei due arti inferiori¹.

Tale difficoltà nel procedere può essere intesa anche in senso figurato per descrivere ogni situazione di fatica esistenziale che l’umano può trovarsi ad affrontare. Chi, del resto, non sperimenta l’inciampo nella propria esistenza? Gli inciampi sono tutte quelle battute d’arresto che l’umano può incontrare quando la marcia spedita dell’ordinarietà viene interrotta da qualche accadimento improvviso e impreveduto². La società occidentale contemporanea e spesso, per deformazione contestuale, anche il vivente umano che la abita, cercano di classificare tali inciampi come parentesi che sospendono per un tempo determinato il vivere quotidiano: l’esistenza pensata come sola parabola funzionale costringe a intendere gli inciampi come una sorta di temporaneo *bug* del sistema da risolvere quanto prima per poter tornare alla piena operatività. A maggior ragione nell’oggi la sfida dell’esistenza individuale si colloca in una collettività che vive

¹ «Claudicazione», *Treccani.it*, <[https://www.treccani.it/enciclopedia/claudicazione_\(Dizionario-di-Medicina\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/claudicazione_(Dizionario-di-Medicina)/>) [Accesso: 24 luglio 2024].

² Si intende, qui, *inciampo* come sinonimo di *crisi*: «*In una società in cui tutto è cancellato, in cui non sono indicate le vie per entrare nel profondo, resta soltanto la crisi per poter infrangere questi muri attorno a noi: la crisi (...) in qualche modo serve da ariete per sfondare le porte di queste fortezze in cui ci teniamo rinchiusi con tutto l’arsenale della nostra personalità, con tutto quello che crediamo di essere.*»; cfr. Christiane SINGER, *Del buon uso delle crisi*, Milano: Servitium 2011, p. 34.

una megacrisi composta dall'insieme di crisi politiche, economiche, sociali, ecologiche, nazionali, planetarie che si sovrappongono le une alle altre e hanno componenti, interazioni e indeterminazioni molteplici e interconnesse, in una parola complesse, nel senso originale del termine *complexus*, cioè “tenuto insieme”³.

Il dover accogliere la condizione di vulnerabilità insita nella sua stessa natura spinge il vivente umano a doversi interrogare su quale sia la modalità a lui più confacente per abitare la vita in maniera piena. Si potrebbe indagare tale domanda dell'oggi considerando le due opposte polarità che isoliamo nel nostro orizzonte di indagine: la prima, della *funzionalità*, e la seconda, della *claudicanza*.⁴ Se per *funzionalità* – intesa come declinazione pratica del concetto sociologico di *funzionalismo* – si intende la risposta adeguata a una esigenza ben definita, l'umano che si pone in questa prospettiva deve investire tutto di sé per adeguarsi a quanto la complessità del contesto gli richiede. Tra i vari rischi, quello che maggiormente grava sul singolo è quello del sacrificio di una parte o della totalità di sé sull'altare del perseguimento di obbiettivi dettati da componenti e/o influenze esterne. Una possibile alternativa a tale risposta è quella che trova la sua fioritura nel campo della libertà di scelta individuale vissuta tanto come resistenza quanto come affermazione della propria originalità e unicità a partire dal proprio limite – cioè dalla propria *claudicanza*.

Un esempio può aiutare a comprendere meglio: in una sua lettera, la scrittrice statunitense Flannery O'Connor – la cui figura sarà approfondita nel primo capitolo del seguente lavoro – riporta il proprio disagio riguardo ai corsi frequentati presso il Georgia State College for Women:

³ Edgar MORIN, *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del coronavirus*, Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 23. Per una differente, e altrettanto interessante, analisi della società contemporanea cfr. Miguel BENASAYAG, *Funzionare o esistere?*, Milano: Vita e Pensiero 2019.

⁴ Termine che di qui in avanti sarà preferito a “claudicazione” – utilizzato in ambito medico – sulla scorta di Wanda TOMMASI, *Le parole per scriverlo. La parola e la ferita*, Milano: Mimesis Edizioni 2020, pp. 73–98. Al principio del capitolo III Tommasi cita Haim Baharier (*La valigia quasi vuota*, Milano: Garzanti 2014, pp. 27-28) assumendone l'impostazione e l'orizzonte antropologico per parlare della costitutiva imperfezione umana, intendendola non come aspetto negativo, bensì come punto di partenza per muovere verso la perfettibilità (ndr.).

dovrei essere impegnata a scrivere e leggere e ad assorbire le cose che mi circondano, non a memorizzare il numero di giorni piovosi e di sole in Georgia. Sono stanca. Sono disgustata. Voglio vivere – non funzionare⁵.

Delusa da un'offerta formativa che dovrebbe prepararla all'insegnamento, O'Connor integra questo percorso con studi e approfondimenti personali in ambito filosofico e teologico. Così nell'età della sua crescita umana, intellettuale e spirituale la giovane donna, conscia delle proprie capacità e del proprio desiderio, intraprende la scelta di opporsi all'idea di funzionalità investendo in ciò che le permette di sentirsi pienamente viva: la scrittura⁶. Sarà la malattia, i cui sintomi inizieranno a presentarsi di lì a qualche anno, a determinare la possibilità di vivere pienamente questa prospettiva con l'integrazione del limite fisico all'interno dell'opzione fondamentale esistenziale scelta da O'Connor: essere una scrittrice cristiana⁷. L'elaborato vorrebbe indagare proprio tale possibilità: guardare a una modalità diversa di abitare l'esistenza anche quando questa è toccata in maniera importante dal limite, dalla ferita, dall'inciampo. In una parola dalla *claudicanza*. Da qui in avanti intendiamo per *claudicanza* quel limite – una vulnerabilità o un'imperfezione – che, se accolto e riconosciuto come *quid* proprio da ogni vivente umano, può aprire a una maggior consapevolezza sulla propria condizione creaturale e a una diversa comprensione dell'agire amorevole di Dio sulla vita del singolo in relazione con sé, l'alterità umana e divina e il cosmo.

⁵ Fernanda ROSSINI, *Flannery O'Connor. Vita, opere, incontri*, Milano: Edizioni Ares 2020, p. 40. L'estratto della lettera è citato da Rossini all'interno del testo senza un'indicazione riguardo alla fonte su cui si appoggia. Questa lettera giovanile è stata probabilmente editata in lingua originale ma non tradotta in nessuna delle pubblicazioni italiane su O'Connor (ndr.). Il titolo dell'elaborato *Vivere, non funzionare* si deve a questo stralcio epistolare, poiché l'espressione restituisce in modo chiaro l'idea da cui muove il pensiero che ha guidato la ricerca e l'approccio alla quotidianità di chi scrive.

⁶ Tra il 1943 e il 1944 O'Connor tiene un diario personale – diverso dal *Diario di Preghiera* che terrà tra il '46 e il '47 – che restituisce i primi passi dell'evoluzione del suo pensiero proponendo un accesso privilegiato all'interiorità e alla fede dell'autrice: «*il suo cattolicesimo, nel Sud prevalentemente protestante e più in generale in un mondo che ha perduto la fede, è scomodo, assolutamente non convenzionale, spesso urtante, critico non solo verso l'ateismo ma anche verso ogni religiosità bigotta o superficiale*»; cfr. TOMMASI, *Parole*, p. 78.

⁷ «*Ti prego, fa' che i principi cristiani pervadano la mia scrittura e fa' che i miei scritti (pubblicati) siano numerosi abbastanza per diffonderli.*», cfr. Flannery O'CONNOR, *Diario di preghiera*, Milano: Bompiani 2016, p. 19.

0.2 Diagnosi: claudicanza e creaturalità

Wanda Tommasi, poggiandosi sul pensiero di Haim Baharier, individua nella *claudicanza* una peculiarità costitutiva dell'umano.

Tutti e tutte zoppichiamo un po', per qualche ferita visibile o invisibile, e tale imperfezione non va intesa come una mancanza che debba essere colmata, ma fa parte della nostra condizione creaturale⁸.

Si può intendere per *condizione creaturale* lo stato di un soggetto dotato di unicità autocosciente e soggettività stratificata; che vive in una comunità e prospera nella reciprocità dialogica; che esprime la sua creatività culturale; che tiene conto della propria vulnerabilità radicale; che ha la possibilità di impostare la sua esperienza di bene tramite un atteggiamento di cura tale da progettare consapevolmente insieme all'alterità il futuro individuale e comunitario; che legge nella propria esperienza quella universale, riconoscendo il valore dei singoli e della collettività⁹. Accogliere la propria finitezza, la propria imperfezione, la propria vulnerabilità significa quindi avere la possibilità di riconoscersi creatura: un esistente *non dato-da-sé* che *abita-l'esistenza-con*. Perciò è proprio (e solamente) all'interno della trama relazionale – con l'alterità, il contesto e il cosmo – che la creatura umana ha la possibilità di scoprirsi, conoscersi, definirsi e accogliersi¹⁰. Pertanto

ammettere la propria claudicanza senza sentirsene sminuiti, coincide con una postura difficile ma coraggiosa, perché essa fa coesistere la consapevolezza della propria menomazione con la fierezza di poter creare rimanendo creature, non pretendendo orgogliosamente di potersi assimilare al Dio creatore¹¹.

⁸ TOMMASI, *Parole*, p. 73.

⁹ Cfr. Roberto MANCINI et al., *Per una antropologia della creaturalità* (= Formazione e teologia 6), Trapani: Il Pozzo di Giacobbe 2009, pp. 26–31.

¹⁰ «Possiamo scoprire gli altri in noi stessi, renderci conto che ognuno di noi non è una sostanza omogenea e radicalmente estranea a tutto quanto non coincide con l'io: l'io è un altro. Ma anche gli altri sono degli io: sono dei soggetti come io lo sono, che unicamente il mio punto di vista (...) separa e distingue realmente da me.», cfr. Tzvetan TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino: Einaudi 1984, p. 5.

¹¹ TOMMASI, *Parole*, p. 74.

In altre parole, accogliere la claudicanza come elemento costitutivo della propria umanità significa avere accesso ad un potere generativo e creativo orientato (e orientabile) verso la pienezza di vita: insieme agone e agonia, la benedizione della propria claudicanza risulta la sfida più impegnativa e radicale per l'umano che desidera svincolarsi dalla tentazione della funzionalità. La relazionalità è, però, l'unico contesto in cui tale benedizione può trovar casa. Paradigmatico risulta essere il racconto biblico della lotta notturna di Giacobbe allo Yabbòk (Gen 32, 23-32). Il patriarca giunge al torrente già ferito profondamente nella sua storia personale e familiare, anche se abitata dalla Presenza del Dio dei suoi padri. L'avversario che Giacobbe si trova ad affrontare lungo il corso di una notte intera è un misterioso combattente che lo lascia sciancato e, benedicendolo, gli cambia il nome donandogliene uno capace di esprimere la sua nuova, perché compiuta, identità¹². Solamente a questo punto, dopo essere uscito vittorioso e ferito dal confronto con Dio, egli può dirigersi – claudicando! – verso l'incontro con il fratello Esaù e, quindi, verso l'integrazione del proprio passato nel presente della storia che sta vivendo¹³. Così

alla fine del combattimento *Israele* riceve la benedizione da *Giacobbe*, poiché si capisce e si sente che la vita-compito di ieri non era un nemico da combattere ma un amico che ci abbraccia e ci benedice, e che con quella ferita ci ha aperto un accesso alla parte più profonda e migliore di noi¹⁴.

0.3 Proposta terapeutica: un sentiero da percorrere

Ciò premesso e considerato, l'elaborato trova la sua genesi nell'esperienza personale e nel tentativo quotidiano di vivere come malato al servizio della malattia. Vivere nel confronto continuo tra funzionalità e claudicanza ha posto come necessità, a livello personale, la ricerca di un sentiero che potesse integrare l'accoglienza di una diagnosi di Sclerosi Multipla recidivante-remittente ricevuta, con il personale cammino di fede e la quotidianità della vita in comunità come Frate Minore e assistente spirituale

¹² «Fino ad oggi l'etimologia del nome d'Israele non è stata ancora chiarita del tutto (...). In Gen 32,29 la spiegazione del nome suona: «Poiché tu hai lottato con Dio e con uomini e hai vinto».»; cfr. H. ZOBEL -J, «Jisra'él», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IV, Brescia: Paideia 2004, p. 43.

¹³ Luigino BRUNI, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Bologna: Marietti 2020, pp. 15–19.

¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

presso un ospedale pubblico. L'esperienza ordinaria mostra come la tentazione maggiore sia di cedere ad alcune proposte meramente psicologizzanti e spiritualizzanti che rischiano di rinchiudere la persona sfidata dalla sofferenza in gabbie di sconforto, dolore e non-senso. Queste suggestioni, se accolte, hanno il potere di depauperare – tra gli altri – gli orizzonti antropologico e teologico, riducendoli di volta in volta ad approcci di natura eudemonista, pedagogica, eroica, retributiva o dolorista. Pare legittimo affermare che a risultare minata fino alle fondamenta sia, in ultima analisi, la radicale possibilità di risposta libera e creativa del vivente umano innanzi alla sfida lanciata dal mistero del dolore.

Il seguente lavoro non desidera presentarsi come universalmente valido per ogni persona e/o situazione ma vuole essere una proposta basata su alcuni dati letti, analizzati e restituiti alla luce dell'esperienza credente di chi scrive e che si interroga su quale volto di Dio possa emergere dall'esperienza della malattia, del limite, della claudicanza. Pertanto, il tentativo di cammino metodologico intrapreso è quello tipico dell'induzione: si proverà, partendo da un'esperienza di vita presa a modello, a leggere al suo interno echi antropologici, teologici e biblici. Dalla vita alla Parola, e ritorno. Un'ispirazione per questa modalità di ricerca risulta quella fornita dalla metodologia dei Temi Fondamentali, utilizzata e imparata negli anni trascorsi presso lo Studio Teologico San Zeno di Verona. Così, nel primo capitolo sarà approfondita la figura della scrittrice statunitense Flannery O'Connor per la quale la malattia, luogo della Presenza di Dio e della sfida per l'umano, si rivelò come inciampo benedetto capace di trovare eco nella sua opera e di aprire alla conoscenza più profonda dell'irrompere dell'azione benevola di Dio nella vita umana. Il secondo capitolo, proverà a indagare un possibile approccio teologico adottato da O'Connor per fondare la sua opera letteraria. Con il terzo capitolo, considerando l'episodio della lotta notturna intrapresa dal patriarca Giacobbe allo Yabbòk (Gen 32, 23-32), si tenterà un affondo biblico-antropologico per trovare altri dati che possano permettere, in ultima analisi, di giustificare e proporre quei nuclei fondamentali da cui si potrebbe partire per pensare a una teologia della claudicanza e che saranno approcciati nel quarto capitolo, a conclusione del lavoro.

Conscio della complessità delle questioni affrontate, della potenziale diversità e vastità degli approcci oltre che delle fonti a disposizione e, infine, delle lacune umane,

esperienziali e intellettuali che determinano il mio pensiero, mi accingo a muovere i primi passi su questo sentiero che si snoda tra gli ambiti antropologico, teologico e biblico.

Nota alle traduzioni

Laddove non specificato in nota, i testi biblici saranno citati secondo la traduzione e le abbreviazioni de *La Bibbia TOB*, Torino: Editrice Elledici, 2018. Quando non espressamente segnalato, gli altri estratti testuali proposti sono stati tradotti dal compilatore del presente lavoro.

Nota semantica

Il concetto centrale di *claudicanza*, già esplicitato nell'*Introduzione*, si trova ad interagire con altre idee che, a livello semantico, possono risultargli avvicinabili. Di seguito verrà proposto un elenco che tenta di chiarire il senso con cui, chi scrive, intende tali nozioni. Nell'elaborato verranno via via presentati in nota i testi per l'approfondimento particolare di questi concetti.

- *Creaturalità*. Attributo fondamentale per ciò e per chi non si dà (e non si è dato) da sé: qualcosa o qualcun altro ha operato per la sua introduzione nella vita e nella realtà.
- *Filialità*. Caratteristica della creatura: l'impossibilità di crearsi da sé determina la necessaria discendenza/dipendenza da una figura che si identifica come origine della vita.
- *Fragilità*. Condizione del vivente umano di per sé: il divenire stesso – il mutamento insito nella corporeità e/o nella psiche – apre l'esistenza all'esperienza del non essere indistruttibile. La mortalità, ad esempio, è prova definitiva della radicale fragilità umana.
- *Fraternità*. Caratteristica relazionale della creatura nell'orizzonte della filialità: l'essere creatura e l'essere figlio/a apre alla possibilità di essere (per e con) e vivere (per e con) l'alterità, in una trama di relazioni.
- *Generatività*. Potenzialità del vivente umano: il favorire la vita e permettere il pieno sviluppo di una creatura (inserita in un orizzonte filiale e fraterno) al meglio delle proprie possibilità.
- *Vulnerabilità*. Qualità del vivente umano in relazione: la doppia possibilità di essere ferito/a e di poter ferire.

CAPITOLO I

LA CLAUDICANZA COME BENEDIZIONE E POSSIBILITÀ: VITA E OPERA DI FLANNERY O'CONNOR

*“È quando tutto si tace, a battaglia finita
che riconosci che è oro ogni ferita
e ti sorprendi nell'atto di benedire
tutto il dolore e la forza di farlo fiorire.”*

E. Boschiero, E resta il grano

1.0 Scardinare i cancelli del Cielo

Una ragazza di origini irlandesi cresciuta convintamente e selvaticamente cattolica nella *Bible Belt* protestante, con il vizio dell'allevamento di pavoni e la macchina da scrivere diventata prolungamento delle sue stesse dita. Flannery O'Connor riuscì a pubblicare ventisette racconti e due romanzi caustici, ironici, urticanti e al gusto di realtà, divenuti bussola e uragano per qualsiasi giovane scrittore o scrittrice statunitense dopo di lei. Radicale nella vita, nella scrittura e nella fede. Ancora più radicale nella malattia, quel *lupus eritematoso sistemico* ereditato dal padre che la costrinse prima all'utilizzo del bastone e poi a quello delle stampelle e che infine la uccise a trentanove anni¹⁵. Potenza generativa di una donna capace di trasformare la propria ferita in una lente per analizzare la natura umana (sua e di altri) in maniera tanto cruda e verace da risultare pienamente misericordiosa. Se infatti i personaggi delle storie di O'Connor sono persone ammaccate nel fisico, nella morale o nella religiosità, il vero e indiscusso protagonista di ogni sua pagina è il mistero della Redenzione. Un mistero che diviene miracolo quando il lettore, invitato a rendersi partecipe del punto di vista dell'autrice – forgiato nella sua stessa esperienza –, si scopre capace di ritrovare nero su bianco la realtà che conosce a fondo,

¹⁵ «Il LES si presenta con la lesione lupica del volto in circa la metà dei pazienti, ma in molti si osservano lesioni cutanee in altre sedi anche in assenza di lesioni del volto. La lesione è tipicamente aggravata dalla luce solare (fotosensibilità). Il LES può interessare, oltre alla cute (orticaria, ulcere, porpora), praticamente ogni altro organo o apparato. (...) La malattia esordisce prevalentemente nella terza decade di vita e ha un'incidenza più elevata nelle donne. Tra le principali manifestazioni del LES troviamo, oltre alle lesioni cutanee, l'interessamento delle articolazioni (artrite, raramente deformante), del rene (glomerulonefrite lupica e insufficienza renale cronica), del cuore (pericardite, endocardite), dei polmoni (pleurite, polmonite, fibrosi), del sistema nervoso centrale (cefalea, psicosi, epilessia), dei nervi (neuropatia periferica), del sangue (anemia emolitica, piastrinopenia, leucopenia), della gravidanza (poliabortività), dell'osso (osteonecrosi)»; cfr. Maurizio PIETROGRANDE, «Lupus», *Treccani.it*, <[https://www.treccani.it/enciclopedia/lupus_\(Dizionario-di-Medicina\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/lupus_(Dizionario-di-Medicina)/>).

perché abita quotidianamente la genetica finitezza umana. Giocando biblicamente coi nomi dei suoi personaggi per suggerirne vocazioni e destini, l'autrice nata nel 1925 a Savannah (Georgia, USA) intrecciò sapientemente trame narrative con il proprio ordito esistenziale per restituire un tessuto dalla qualità unica. Insomma, accoglienza senza quartiere della scelta libera dell'umano tra l'opera incessante del Male e la Presenza di Dio. La vita e l'opera di O'Connor si presentano come pietra divelta che spinge ad uscire dai propri sepolcri per perdersi nel mondo sfigurato nella sua stessa natura dal peccato e per accogliere l'improvvisa azione della Grazia¹⁶. È questa la motivazione che spinge a considerare, per questo lavoro, la sua figura come emblematica per il percorso condiviso dal genere umano: l'esistenza e gli scritti dell'autrice, trovando il proprio *Sitz im Leben* in una claudicanza accolta radicalmente e curata fino alla piena fioritura, si propongono come possibile opzione alla risposta necessariamente performante che, oggi, il canone della funzionalità sembra imporre come unica alternativa. L'eredità lasciata da Flannery O'Connor è pura messe di umanità che, ancora oggi, grida il radicale anelito di accogliere coraggiosamente la propria claudicanza e di farlo allo stesso modo in cui l'autrice l'accolse, fino alla notte tra il 2 e il 3 agosto 1964, quando le sue stampelle riuscirono finalmente a scardinare i cancelli del Cielo che, probabilmente, erano solamente accostati.

1.1 Lottare contro l'angelo, Dio e sé stessa

Con incredibile *sense of humor* – sua grafia esistenziale inconfondibile – O'Connor racconta delle prime battaglie per affermare la propria unicità:

ho frequentato i miei primi sei anni di scuola dalle suore. Nelle loro mani ho sviluppato qualcosa che è sfuggito alle definizioni dei freudiani: un'aggressività anti-angelo, direi. Fra gli otto e i dodici anni avevo l'abitudine di rinchiudermi ogni tanto in una stanza e con la faccia feroce (e cattiva), vorticavo attorno coi pugni serrati scazzottando con l'angelo. Si trattava dell'angelo custode del quale, stando alle suore, tutti eravamo provvisti. Non ti mollava un attimo. Lo disprezzavo da morire. Sono convinta di avergli addirittura mollato un calcione

¹⁶ «Se questo mondo, considerato territorio del diavolo, è stato sottoposto a una modificazione negativa dal peccato è dunque necessario uno sguardo a questa deviazione che sia consapevole, e lo sguardo consapevole non esiste in natura perché la natura appartiene a quella deviazione. Lo sguardo vero, lucido, razionale nasce dalla grazia.»; Luca DONINELLI, *Nessuno provava attenzione al cielo*, Postfazione in Flannery O'CONNOR, *La saggezza nel sangue*, Milano: Garzanti, 2002, p. 200.

finendo lunga distesa. È impossibile far male ad un angelo, ma mi sarei accontentata di sapere che gli avevo insozzato le piume¹⁷.

Si può notare come già in giovanissima età smarcarsi da ogni possibile inquadramento o influenza (anche interiore) fu, per l'autrice, una necessità di primaria importanza. Come per Giacobbe allo Yabbòk (Gen 32, 23-32) una lotta, o meglio, una serie di lotte senza esclusione di colpi determinarono, di volta in volta, pasque esistenziali capaci di dire la natura più profonda della sua persona. Proprio l'uscire sconfitta dalla scazzottata con l'angelo custode insegnò alla giovanissima O'Connor a continuare la ricerca, sempre più a fondo¹⁸. Questa dinamica esistenziale verrà spesso riproposta dalla scrittrice quando racconta dei personaggi delle sue storie, ossia

strampalati, ma inflessibili cercatori di assoluto; anime pervicacemente chiuse in sé stesse, fino a quando un fatto violento e impreveduto non sopravviene a scardinare convinzioni e chiusure¹⁹.

Negli anni della prima adolescenza un pesante colpo segnò profondamente l'ambiente familiare, favorevole e incoraggiante per la creatività e l'originalità artistica di O'Connor: la malattia del padre Edward – il *lupus* che l'autrice stessa erediterà – che aveva avuto il suo esordio nel 1937, lo portò alla morte nel 1941, a soli quarantacinque anni. Un paio di anni dopo, Flannery riportò su un quaderno alcune righe riguardo a questa esperienza:

la realtà della morte ci ha investiti e la consapevolezza del potere di Dio ha infranto la nostra compiacenza e indolenza come un proiettile nel fianco. Il significato di dramma, di tragedia, di infinito è disceso su di noi, riempiendoci di

¹⁷ Flannery O'CONNOR, *Ad A*, 17 gennaio 1956, in *Sola a presidiare la fortezza. Lettere*, a cura di Ottavio Fatica, Roma: Minimum fax 2012, pp. 52-53.

¹⁸ «La comicità del ricordo nulla toglie alla serietà di una bambina che si pone in modo critico nei confronti del mondo attorno a lei che non crede per partito preso, ma vuol essere sicura di ciò che le viene detto.»; ROSSINI, *Vita, opere, incontri*, 16.

¹⁹ Elena BUIA RUTT, *Flannery O'Connor, il mistero e la scrittura*, Milano: Ancora 2010, p. 15. Si potrebbe, qui, rimandare alla Cristologia, considerando la predilezione per gli *outcasts* da parte di O'Connor come opzione che le permise di ricalcare le orme degli atteggiamenti e della prassi del Cristo nei confronti dei paria di Israele: l'amore per questo (non-)gruppo sociale ha portato Gesù a scegliere come stile la prossimità e la compassione attiva, così da sperimentare in prima persona l'amore misericordioso di quel Dio che egli stesso presenta come *Abbà*, Padre. Il Nazareno può, così, «vivere in se stesso sia la gioia dell'accoglienza del Regno da lui predicato, sia il dramma del rifiuto da parte del suo popolo»; cfr. Daniele FORTUNA, *Il Figlio dell'Ascolto. L'autocomprensione del Gesù storico alla luce dello Shema' Yisra'el*, Milano: San Paolo 2012, p. 403. Cfr. anche *Ibid.*, pp. 118-133.

dolore ma oltre al dolore anche di meraviglia e stupore. I nostri progetti erano così meravigliosamente predisposti, pronti per essere realizzati, ma con magnificente certezza Dio li ha messi da parte e ha chiesto: «Vi siete dimenticati dei miei?»²⁰.

A diciotto anni O'Connor, lungi dall'accusare Dio della morte del padre, seppe cogliere la potente sfida rappresentata dalla chiamata all'ingaggio della lotta fondamentale della sua esistenza: non tralasciare la ricerca e l'accoglienza di quella Presenza divina che tutto riusciva a pervadere, persino il dolore e i primi seri passi che la giovane autrice stava provando a muovere nella scrittura. Questa finestra temporale vede il conseguimento del diploma e l'inizio degli studi presso il Georgia State College for Women, istituzione che offriva corsi universitari per preparare insegnanti. Desiderosa di restare accanto alla madre Regina per supportarla dopo il recente lutto, O'Connor collabora alla rivista universitaria con articoli, poesie e vignette. Si colloca qui il già citato estratto epistolare in cui l'autrice di Savannah lamenta una proposta formativa chiusa e asfittica, difficilmente compatibile con la necessità di crescita esistenziale ed artistica di cui aveva bisogno: *vivere e non funzionare* rappresenta l'approccio alla vita di O'Connor, una coraggiosa ricerca della verità di sé²¹. Questo tentativo continuo trova respiro nella fede e riverbera chiaramente nel *Diario di Preghiera*. Testimonianza della lotta tra Flannery e Dio, tra l'io della giovane scrittrice e il Totalmente Altro, tra il desiderio di affidarsi all'ispirazione divina e la tentazione di autosufficienza, il *Diario*

può dunque essere letto come un'unica, continua, veemente preghiera a Dio, interlocutore unico delle annotazioni raccolte dal 1946 al 1947. Nonostante la giovane età, Flannery, mostrando un'acuta coscienza della propria fragilità e limitatezza, invoca la Grazia di Dio per affrontare il proprio personale cammino, in quel particolare momento confuso e deludente²².

²⁰ ROSSINI, *Vita, opere, incontri*, p. 32. Rossini cita qui Sally Fitzgerald, «Rooms with a View», in *The Flannery O'Connor Bulletin*, autunno 1981, 10, pp. 5-22.

²¹ «Dovrei essere impegnata a scrivere e leggere e ad assorbire le cose che mi circondano, non a memorizzare il numero di giorni piovosi e di sole in Georgia. Sono stanca. Sono disgustata. Voglio vivere – non funzionare»; *Ibid.*, p. 40.

²² Antonio SPADARO – Elena BUIA RUTT, «“Sei la sottile luna crescente”: il diario di Flannery O'Connor», *Civiltà Cattolica* I, Quaderno 3999 (2017) 311, p. 242.

Queste pagine restituiscono l'immagine di una giovane donna consapevole della propria ricchezza interiore, del proprio talento artistico, della propria capacità di analisi e, di conseguenza, del grande tranello che il suo Ego può tenderle: farle credere che tali doni non arrivino da Dio. Chiede allora di imparare a lasciar spazio, in sé e nei suoi scritti, al sapiente lavoro del Creatore:

non farmi nemmeno pensare, caro Dio, che io non sia altro fuorché lo strumento della Tua Storia – proprio come la macchina da scrivere lo è per me²³.

Intendere la propria aspirazione artistica come vera e propria vocazione, portò O'Connor ad affrontare la lotta più dura della sua intera esistenza, cioè quella con la malattia.

1.2 Benedire la claudicanza

La claudicanza, già conosciuta ed accolta come personalissimo marchio interiore, si presentò a O'Connor in maniera inaspettata e furiosa nel 1950: le prime indagini mediche portarono a diagnosticare alla venticinquenne un'artrite reumatoide acuta. La scrittrice – impegnata nella stesura del suo primo romanzo, *La saggezza del sangue* (*Wise Blood*) – racconta in maniera autoironica, eppure con un velo di timore:

sono qui a languire nel mio letto di semidolore, stavolta con (...) l'artrite reumatoide acuta, che ti lascia sempre con la voglia di sederti, stenderti, spiattellarti, eccetera. Ma sto prendendo il cortisone e così mi toccherà rimettermi in piedi. Di questi tempi non ti puoi nemmeno permettere un acciaccio psicosomatico per riposarti un po'. Mi fermerò qualche mese a Milledgeville, Georgia (...) nell'attesa di vedere che razza di invalida finirò col diventare²⁴.

Dopo due anni di dolorosi sintomi e visite specialistiche, O'Connor scoprì la vera natura del male che stava devastando il suo corpo: il *lupus eritematoso sistemico* che aveva già ucciso il padre, aveva iniziato a farsi spazio anche nel suo organismo. Lasciato l'ospedale si trasferì definitivamente con la madre Regina ad Andalusia, la fattoria poco fuori Milledgeville che, ristrutturata per venire incontro alle sue necessità, diventò il luogo in cui O'Connor riuscì a coniugare, integrandole, claudicanza esistenziale e fisica all'interno

²³ Flannery O'CONNOR, *Diario di preghiera*, Milano: Bompiani 2016, p. 25.

²⁴ O'CONNOR, *A Betty Boyd Love*, 23 dicembre 1950, in O'CONNOR, *Presidiare la fortezza*, p. 40.

della propria opera²⁵. Interessante il punto di vista di Tommasi secondo cui l'autrice seppe fare un buon uso della malattia perché riuscì ad intenderla come benedizione e a coglierla come opportunità per due motivi²⁶: il primo era rappresentato dalla necessità di dover confrontarsi quotidianamente con il limite, parte fondante e fondamentale della condizione umana (cioè creaturale); il secondo era denotato dalla possibilità di dedicarsi in maniera totale alla scrittura. Scriveva O'Connor, col suo solito *humor*:

Non me la passo poi tanto male, checché se ne dica. Ho una malattia che si chiama lupus e prendo una medicina che si chiama ACTH e tra l'una e l'altra tiro a campare (...). Mio padre ce l'aveva una quindicina di anni fa, ma all'epoca l'unico rimedio era il beccchino; ora può essere tenuta sotto controllo con l'ACTH. Le energie per scrivere non mi mancano e siccome se c'è una cosa che devo fare è appunto quella, riesco, sia pure a denti stretti, a prenderla come una benedizione²⁷.

Queste parole aiutano a capire come la scrittrice non abbia accettato in maniera passiva il male ma, anzi, il ricorso alle cure mediche è la prova di un'accoglienza attiva e generativa della lotta che fu chiamata a ingaggiare. Questo claudicare coraggioso, a tratti spavaldo, resterà approccio esistenziale costante della scrittrice fino alla fine: l'inesorabile avanzata del male che via via storpiò del tutto, consumandolo, il suo fisico e i medicinali che ne deformavano i tratti somatici, non stroncarono il desiderio di scrivere e di leggere la propria vita con ironia, condividendo la sua storia (e le sue storie) con chi l'aveva custodita nella lotta lungo gli anni. Scrisse lettere fino a pochi giorni prima di spegnersi all'ospedale, lontana dai suoi pavoni e dalla sua macchina da scrivere, eppure con una certezza, espressa dal suo pensiero riportato nel 2014 sulla targa commemorativa dell'American Poets Corner, posto nella cattedrale di St. John The Divine a New York: *Posso considerare, con un occhio guercio, tutto questo una benedizione*²⁸.

²⁵ La conclusione e la consegna del suo primo romanzo, ad esempio, risentirono dello stato emotivo e fisico della scrittrice: «(...) in quel periodo in un certo senso vivevo sia la mia vita sia quella di H. Motes e siccome la malattia mi colpiva le articolazioni, mi andavo convincendo che alla fine mi sarei ritrovata paralizzata e cieca e che nel libro avevo presagito il mio destino, o che nella malattia avevo presagito il libro». *Ibid.*, p. 40.

²⁶ Cfr. TOMMASI, *Parole*, pp. 77–78.

²⁷ O'CONNOR, *A Elisabeth e Robert Lowell*, in *Presidiare la fortezza*, p. 45.

²⁸ ROSSINI, *Vita, opere, incontri*, p. 329.

1.3 Claudicare nel territorio del diavolo

Si è visto come, nel caso di O'Connor, vita e opera abbiano vissuto all'interno di una sorta di circolo ermeneutico nel quale l'una e l'altra si nutrono, accrebbero e illuminarono vicendevolmente. Proprio l'accoglienza benedicente della claudicanza vissuta dall'autrice mostra come solo a partire dalla violenta irruzione dell'imprevisto nella vita dell'umano, questi possa scovare una traccia da seguire per riconoscere la presenza della realtà suprema dell'Incarnazione – ossia la declinazione pratica dell'amorevole azione divina:

leggendolo ciò che scrivo, ho constatato che l'argomento della mia narrativa è sempre l'azione della grazia in un territorio occupato in gran parte dal diavolo²⁹.

Solo calcare il sentiero della realtà quotidiana – il territorio del diavolo – impastato di sbandamenti, contraddizioni e umanità avvinta dalla propria pochezza permette di riconoscere la potenza benevola e misericordiosa che si oppone, talvolta nell'apparente nascondimento, all'operare incessante del principe di questo mondo (Gv 12, 31)³⁰. La scrittrice aveva fede a tal punto nella realtà del Verbo fatto carne da essere convinta del fatto che anche il diavolo doveva necessariamente assumere la materialità, così da poterle permettere di spiegare come solo attraverso la claudicanza – tanto fisica quanto interiore – l'umano sia costretto a fare i conti con la scelta che ne determina l'intera esistenza³¹.

²⁹ Flannery O'CONNOR, *Nel territorio del diavolo. Sul mestiere di scrivere*, Roma: Minimum fax 2010, p. 80.

³⁰ «Il mio diavolo ha un nome, una storia, un progetto ben preciso. Si chiama Lucifero, è un angelo caduto, il suo peccato è l'orgoglio e il suo scopo è la distruzione del progetto divino.», cfr. O'CONNOR, *A John Hawkes*, 28 novembre 1961, in *Presidiare la fortezza*, p. 135. Sarebbe interessante fare, qui, un parallelo di sapore cristologico: la prassi gesuana nei confronti di infermi e indemoniati si configura come «un'attitudine a coinvolgersi nelle sofferenze fisiche, psichiche e spirituali degli altri per portarne il peso venendo in loro soccorso in un orizzonte di gratuità assoluta»; cfr. Giuseppe SEGALLA, «Il mondo affettivo di Gesù e la sua identità personale», *Studia Patavina* 54 (2007) 89–123, citato in FORTUNA, *Figlio dell'Ascolto*, p. 125. L'approccio di O'Connor al racconto delle dimensioni del male e della malattia pare inserirsi nell'orizzonte della disponibilità alla condivisione integrale di quella vasta gamma di patimenti in cui l'umano è chiamato tanto a non farsi piegare, quanto a scoprire la presenza operante ed amorevole del Dio di Gesù Cristo. La compassione con cui, sia il Nazareno che O'Connor, avvicinano i reietti non scade mai nel facile compatimento: priorità è sempre il riconoscere, stimare ed accogliere per promuoverla la fondamentale dignità di ogni persona.

³¹ «Cristo non è un'icona irraggiungibile, assunta per sempre nell'alto dei cieli; è un'incarnazione salvifica sempre presente, decifrata dall'artista attraverso le sue storie e conosciuta in concreto dal fedele nell'Eucaristia.», cfr. BUIA RUTT, *Mistero*, 39.

Dovendo decidere se impostare la propria risposta libera tra l'accoglienza-benedizione dell'imperfezione o il rifiuto-maledizione di essa, l'umano viene coinvolto nel

processo evolutivo della creazione, a cui tutti gli esseri sono chiamati a partecipare proprio a partire dalla loro costitutiva imperfezione³².

Di qui si può comprendere come, per O'Connor, fare della propria esistenza una benedizione della claudicanza significò vivere a fondo la dimensione sacramentale della realtà. Ciò volle dire, tanto nella vita quanto nella scrittura, abolire qualsiasi afflato vagamente mistico o psicologizzante per abbandonarsi a una visione *in cui lo spirituale è vissuto e conosciuto attraverso il corpo e la materia*³³.

Fu tale la potenza con cui la scrittrice abbracciò questo approccio che talvolta le sue prese di posizione risultarono tanto forti da assumere i toni della blasfemia. In una sua lettera l'autrice racconta che, durante una cena a casa della scrittrice Mary McCarthy e del primo marito Bowden Broadwater, lasciò tutti di stucco con una delle sue risposte fulminanti:

verso l'alba si finì a parlare di Eucarestia, e ovviamente tutti si aspettavano che io, unica cattolica, la difendessi. Mrs. Broadwater disse che da piccola, quando prendeva l'ostia, pensava che fosse quello lo Spirito Santo, la persona «più portatile» della Trinità; ora invece lo considerava un simbolo, e niente male, dava ad intendere. È a quel punto che, con un gran tremito nella voce ho detto: «Beh, se è un simbolo, che vada al diavolo»³⁴.

In questa visione della realtà – in cui è la struttura stessa del mondo a dettare coordinate morali ed eventuali norme di comportamento – trova spazio la piena possibilità di rivelazione della dinamica performativa dell'Incarnazione, là dove riconosciuta ed accolta. Tale approccio risultò essere un'ermeneutica capace di abilitare O'Connor a proporre, con la sua opera, una vera e propria narrativa sacramentale e non, banalmente, la presentazione di messaggi morali o sentimenti vagamente cristiani³⁵.

Per dirla in soldoni: io scrivo dal punto di vista dell'ortodossia cristiana. Niente mi ripugna di più dell'idea di allestire un piccolo universo scelto da me per

³² TOMMASI, *Parole*, p. 88.

³³ BUIA RUTT, *Mistero*, p. 39.

³⁴ O'CONNOR, *Ad A*, 16 dicembre 1955, in *Presidiare la fortezza*, p. 46.

³⁵ BUIA RUTT, *Mistero*, pp. 38–45.

diffondere un piccolo messaggio immoralistico. (...) Io non scrivo per fare arrivare messaggi a chicchessia, non è questo lo scopo del romanziere; ma nella vita che vedo scopro un messaggio morale³⁶.

L'esempio di uno dei racconti di O'Connor può aiutare a comprendere al meglio questo ragionamento.

1.4 Gli storpi entreranno per primi

Nell'estate del 1962 la prestigiosa rivista letteraria statunitense *Sewanee Review* pubblicò il racconto *Gli storpi entreranno per primi* (*The Lamé Shall Enter First*). Questo scritto, tra gli ultimi di O'Connor – benedetto dalla maturità umana, spirituale e letteraria dell'autrice –, si presenta come testo profetico perché capace di restituire con disincanto e crudezza una realtà vissuta quotidianamente dall'umano, ossia il confronto serrato tra fede e ragione. È come sempre la claudicanza a fornire la cornice entro cui muove la storia dei tre principali protagonisti: Sheppard, padre e vedovo, responsabile di un centro ricreativo comunale e volontario in un riformatorio, convintamente ateo e sostenitore di una filantropia sociale miope, perché relegata alla sola razionalità³⁷; Rufus Johnson, quattordicenne disadattato e storpiato dal suo piede equino, con una spiccata intelligenza e con alle spalle un'educazione religiosa intransigente³⁸; infine Norton, il figlio decenne di Sheppard, ancora devastato dal dolore per la perdita prematura della madre e incompreso dal padre, che confonde la sua sofferenza con egoismo e mancanza di empatia.

Motore della storia è il tentativo di Sheppard di salvare entrambi i ragazzi, in nome di una giustizia sociale che tutto sacrifica all'altare della logica positivista o, per utilizzare un termine già richiamato, della funzionalità. Perno del racconto è invece Rufus, o meglio, il suo piede deforme. A livello intradiegetico vediamo due chiare posizioni: la deformità

³⁶ O'CONNOR, *A Shirley Abbot*, 17 marzo 1956, in *Presidiare la fortezza*, pp. 59-60.

³⁷ «(...) Sheppard, il cui nome significa "pastore" ma con una sola "p" che, storpiando la parola, ne indica la natura di falso pastore laico, [è] del tutto ignaro della dimensione spirituale.»; TOMMASI, *Parole*, p. 94.

³⁸ «L'uso del grottesco, per la O'Connor, assolve il compito paradossale di svelare la realtà per ciò che essa veramente è, attuando la "visione" tipica del profeta.»; Alessandro Clericuzio, *Grottesco americano. I racconti di Flannery O'Connor*, Reggio Emilia: Diabasis 2003. Citato in BUIA RUTT, *Mistero*, p. 29.

grottesca di questo arto risulta essere, per Sheppard, la causa dei comportamenti criminali del ragazzo; il piede deforme è invece per Rufus la prova chiara della presenza diabolica che lo abita e lo spinge ad agire in maniera criminale. Ecco come la luce dell'Incarnazione è scomposta dal prisma della realtà: non essendo per O'Connor un'entità astratta, anche il male trova una sua declinazione nell'immanenza, incarnandosi nelle storie dei suoi personaggi e nei loro peculiari tratti diabolici.

Nello scontro fra i due, fra un razionalismo cieco alla realtà spirituale e una fede, sia pure sperimentata dal lato dei demoni che per primi seppero riconoscere Cristo come loro antagonista, è chiaro che O'Connor parteggia per quest'ultimo, per Rufus, il cui piede caprino è simbolo della sua deformità interiore³⁹.

Il buonismo spinge il vedovo benpensante ad accogliere in casa propria Rufus per donargli quella cura e quell'attenzione paterna(lista) che il nonno, predicatore fanatico, gli aveva fatto mancare. Sheppard è inoltre convinto che la presenza del ragazzo possa smuovere la coscienza del figlio Norton affinché, messo davanti all'evidenza della fortuna di esser nato dalla parte giusta (perché privilegiata) della società, sviluppi una maggiore empatia. La fiducia nei principi razionalistici permette a Sheppard di perseguire imperturbabile il suo piano, anche quando si ritrova davanti a sfide e bravate di Rufus e della sua condotta altamente provocatoria. Si muove in questo senso il rifiuto di un nuovo paio di scarpe confezionate su misura per il giovane storpio, pervicacemente ancorato a quella connessione diabolica che gli permette di esercitare su chi incontra un'indubbia, mortifera influenza.

Ciò è chiaramente dimostrato nel rapporto tra il giovane e il piccolo Norton: l'ostilità iniziale viene superata quando Rufus, dopo aver rubato la copia di una Bibbia, inizia a leggerla insieme al bambino. Egli assicura al piccolo che la madre, essendo credente, dopo la morte ha trovato pace nei cieli. Il piano perverso dello storpio mira però a screditare non tanto l'ateismo con cui Sheppard ha cresciuto il figlio, ma il rapporto tra i due. L'aperto confronto che si apre tra il paladino della scienza e il (paradossale) campione della fede, rappresenta l'acme narrativo del testo e una pagina illuminante per comprendere la vita e l'opera di O'Connor. Da una parte la fede razionalista di Sheppard,

³⁹ TOMMASI, *Parole*, p. 95.

immagine del benpensante che vive il suo essere elemento funzionale nella società del benessere seguendo alla lettera i dettami di un umanitarismo filantropico che non lascia intravedere alcun accesso possibile alla trascendenza. Dall'altra parte la fede perversa di Rufus riconosce l'esistenza, la potenza e la presenza di Dio nell'opera salvifica attuata da Cristo facendo proprio il punto di vista diabolico, quello dei demoni che nei Vangeli riconoscevano la potenza taumaturgica ed esorcistica del Nazareno⁴⁰.

Il finale del racconto è sublime, viscerale e ustionante: il presupposto è l'installazione nel solaio di casa di un telescopio donato da parte del padre ai due ragazzi. Voluto per risvegliare l'appetito scientifico di Rufus, lo strumento non fa altro che aizzare lo stupore religioso di Norton che impara ad utilizzarlo per scandagliare il cielo notturno alla ricerca di qualche traccia della madre defunta. Nel frattempo si consuma l'ennesimo arresto di Rufus che, indiavolato, urla a squarciagola il suo odio nei confronti di Sheppard con la frase che è stata scelta come titolo del racconto - «*Gli storpi entreranno per primi!*»⁴¹. Il padre comprende solo in quel momento, nell'impetuosa violenza emanata dal rifiuto del figlio-di-elezione, l'errore di aver negato la propria genitorialità al figlio-di-sangue. Questa folgorazione spazza via l'ombra del razionale aprendo a un'illuminazione: non far soffrire più Norton, risarcendolo dell'amore non corrispostogli, diventa la nuova vocazione di Sheppard. Arrivato a casa, tuttavia, scopre una devastante realtà: Norton, convinto di avere intravisto la madre tra le stelle, si è impiccato per potersi finalmente ricongiungere con lei in Cielo.

1.5 Il cannocchiale: guardarlo o guardarci dentro?

Fondamentale per comprendere l'opera di O'Connor risulta il considerare come per la scrittrice non parve esserci troppa differenza tra la claudicanza fisico-morale – nel

⁴⁰ «Nei vangeli sono i diavoli i primi a riconoscere Cristo, notizia che gli evangelisti non hanno censurato. Evidentemente la consideravano una testimonianza più che valida. La stessa cosa in veste moderna invece ci scandalizza solo perché abbiamo un atteggiamento difensivo nei confronti della fede.»; O'CONNOR, *A suor Mariella Gabel*, 4 maggio 1963, in *Presidiare la fortezza*, p. 150.

⁴¹ Flannery O'CONNOR, *Tutti i racconti*, Milano: Bompiani 2017, p. 523; «*Il versetto, nella formula corretta, suona così: "I pubblicani e le prostitute entreranno prima di voi nel regno di Dio" (Mt 21, 31). Pubblicani e prostitute. Non storpi. Tuttavia Gli storpi entreranno per primi suona meglio. Forse è questa la soluzione del racconto. Il demonio storpia il Vangelo.*»; in Davide BRULLO, «O'Connor, insopportabile come la verità del Vangelo», *Il Giornale* (14 gennaio 2023), Milano. Cfr. anche FORTUNA, *Figlio dell'Ascolto*, pp- 124-125.

racconto, quella di Rufus – e la claudicanza esistenziale – nello scritto analizzato, quella di Sheppard. La prima, accolta radicalmente pur anche nelle sue declinazioni più malvagie, lascia intravedere un'apertura totale al mistero (lo storpio, mentre viene arrestato grida: «*Quando sarò pronto per essere salvato, Gesù salverà me.*»⁴²); la seconda, negando anche solo una minima possibilità di trascendenza, implode su sé stessa nell'asfissia di risposte e spiegazioni date dalla sola ragione. È dunque l'imprevisto, cioè l'operare divino – rappresentato ne *Gli Storpi entreranno per primi* non tanto dalla morte di Norton, quanto dal mutamento della destinazione d'uso del cannocchiale – a muovere e a cambiare per sempre il punto di vista di chi si trova a doversi confrontare con questo. Il lettore, in ultima analisi, non è chiamato a chiedersi quale sia lo schieramento da prediligere (scienza o fede, giustizia o ingiustizia, bontà o cattiveria, legge o delinquenza, etc.) ma a interrogarsi riguardo al suo stesso vissuto e alla modalità di concedere libertà di accesso all'azione della Grazia che si fa spazio nelle claudicanze individuali. Il paradosso è l'accogliere totalmente la propria claudicanza – anche nei suoi lati più bui – per permettere un ingresso sconvolgente del Totalmente Altro nell'esistenza. Quest'invasione impetuosa lascia peraltro illesa la libertà di scelta di chi si trova non tanto a dover scegliere se guardare o meno dentro al cannocchiale, quanto piuttosto a rendersi conto che il cannocchiale è proprio lì, esistente e tangibile, davanti alla finestra spalancata sulla vita.

1.6 La claudicanza come benedizione e possibilità

Concludendo questo primo capitolo si può quindi affermare, basandosi sull'esperienza di vita e l'opera di Flannery O'Connor, come per il vivente umano la claudicanza possa essere accolta come benedizione e come possibilità. *Benedizione* in quanto dinamica esistenziale scelta – e non subita – capace di sprigionare la creatività e la piena fioritura dell'umano anche in condizioni apparentemente avverse: là dove, infatti, il paradigma funzionale isola un particolare svantaggio per farne la prova del fallimento da nascondere o eliminare, l'atteggiamento inclusivo, creativo e generativo messo in gioco dall'accogliere il proprio limite apre un percorso che porta all'opportunità

⁴² O'CONNOR, *Racconti*, p. 523.

dell'esercizio della piena libertà individuale. È questa la *possibilità*, ossia il tesoro prezioso nascosto dentro alla claudicanza: non lasciare al limite – fisico e/o esistenziale – l'ultima parola sulla verità del vivente umano ma, anzi, affermare il proprio essere individuo-in-relazione a partire dalla unicità personale irripetibile. Per chi, inoltre, sceglie di abitare l'esistenza battendo i sentieri della fede è ipotizzabile un ulteriore passo: considerando la Sacra Scrittura, v'è la possibilità di ritracciare nella claudicanza una peculiarità genetica dell'antropologia biblica. Il cristiano, confrontandosi con le storture, gli inciampi, le infedeltà e la sostanziale fallibilità umana nelle relazioni – sia con l'Alterità divina che con l'alterità creaturale – scopre di non essere da solo: per prima cosa si riconosce come parte di un popolo che, fin dalla prima domanda posta dal Creatore all'umanità, già vede una colpa da nascondere nella propria nudità – ossia nella vulnerabilità relazionale estrema (Gen 3,9-10)⁴³. Altra fondamentale rivelazione che si presenta al credente è quella dell'incontro con l'amorevolezza e la cura di un Dio che non desidera arrendersi davanti alla fallibilità della propria creatura: le vesti di pelle con cui Dio ricopre l'umanità nuda (Gen 3,21)⁴⁴ sono il primo, inaspettato e sorprendente imprevisto che introduce nella Storia la possibilità di accogliere, benedicendola, la claudicanza.

⁴³ «Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?". Egli rispose: "Ho udito la tua voce nel giardino e ho avuto paura, perché ero nudo, e mi sono nascosto".».

⁴⁴ «Il Signore Dio fece all'uomo e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì.».

CAPITOLO II

UN TENTATIVO DI APPROCCIO TEOLOGICO ALL'OPERA DI FLANNERY O'CONNOR

*“Risuona la parola detona, rimbomba in me, cassa armonica:
far fronte e in marcia, tra timori sgomenti e baldanza festante.
Certo le circostanze non sono favorevoli... e quando mai?
Bisognerebbe, bisognerebbe niente
bisogna quello che è, bisogna il presente.”*

G.L. Ferretti, Cronaca Montana

2.0 Claudicare e/è teologare

Chiedersi quale aggancio teologico possa avere un discorso sulla claudicanza porta, in prima battuta, a seguire ancora il ragionamento che parte dalla figura di Flannery O'Connor. Nell'approfondirne la vita e l'opera, si è visto come accogliere la propria claudicanza – fisica ed esistenziale – abbia rappresentato per l'autrice una via privilegiata all'incontro con l'agire continuo di Dio nel suo stesso esistere. Questa azione, palesatasi in maniera violenta con l'insorgere e il progredire furioso del *lupus*, fu tale da conquistare anche la produzione artistica dell'autrice, che scrisse:

la violenza non è sempre al servizio del Male; esiste infatti anche una violenza del Bene; accanto a una violenza cieca e distruttrice, esiste anche una violenza instauratrice e creatrice. Radicata nel cuore dell'uomo, la violenza contiene insomma, come altre realtà umane, una ineliminabile ambiguità, che si riflette, nel caso della tradizione cristiana, nel proclamare che il regno di Dio appartiene ai violenti⁴⁵.

Intendendo la claudicanza come luogo esistenziale, si nota come sia proprio in essa che l'umano può trovare il necessario spazio per una scelta di libertà che lo rende permeabile all'azione della Grazia divina⁴⁶. Chiedendosi, tuttavia, a quali basi teologiche O'Connor

⁴⁵ O'CONNOR, *Ad A.*, 4 aprile 1958, in *Presidiare la fortezza*, p. 102.

⁴⁶ «Non sono mai stata altrove che malata. In un certo senso la malattia è un luogo, più istruttivo di un lungo viaggio in Europa, e un luogo dove non trovi mai compagnia, dove nessuno ti può seguire. La malattia prima della morte è cosa quanto mai opportuna e chi non ci passa perde una benedizione del Signore.»; cfr. O'CONNOR, *Ad A.*, 28 giugno 1956, *Ibid.* p. 77.

ancorasse questo suo approccio, ci si troverebbe davanti all'impossibilità di inquadrarlo chiaramente in un solo sistema di riferimento. L'autrice, pur non avendo mai sistematizzato il proprio pensiero, affrontò i grandi temi cari al secolare dibattito teologico dichiarando esplicitamente la sua educazione dottrinale cattolica e facendo di quest'ultima fondamento per la riflessione sul proprio mestiere di scrittrice⁴⁷. Pare di comprendere, insomma, come alla pura speculazione O'Connor prediligesse una teologia declinata in un orizzonte concreto, perché animato dal dinamismo proprio dell'Incarnazione: il suo vivere la claudicanza e il suo scrivere di claudicanza si presenta a tutti gli effetti come un teologare pratico. Consapevolezza dell'esistere e intuizione aiutarono l'autrice, nel corso degli anni, a rielaborare in maniera del tutto personale alcuni spunti raccolti nell'approfondimento di opere letterarie, filosofiche, spirituali e teologiche – peraltro non esclusivamente di ambito cattolico:

il pensiero teologico di Flannery, [è] accuratamente ortodosso e plasmato dalle rigidità dottrinali della Chiesa preconciliare, ma sempre a stretto contatto con la sensibilità spirituale di un certo protestantesimo⁴⁸.

Fede radicale e intelligenza vorace assimilarono, processandole, informazioni che, una volta digerite, davano forza ad un movimento d'esistenza che riverberava violentemente – proprio come la Grazia – nell'opera della scrittrice di Savannah.

2.1 Una zoticonia tomista

O'Connor, in una lettera, definì sé stessa «una zoticonia tomista»⁴⁹: affascinata dall'organicità del pensiero dell'Aquinate, la scrittrice trovò nella *Summa Theologiae* uno strumento fondamentale per rafforzarsi in quella vita di fede *selvaggia e indomabile*⁵⁰ che

⁴⁷ Un esempio: «La mia concezione di libero arbitrio si conforma alla dottrina cattolica tradizionale. Non c'è vero romanziere, credo, interessato a scrivere di un mondo popolato da gente sottoposta a rigida determinazione. Sebbene scriva di personaggi che per lo più non sono liberi (...) è l'azione libera e subitanea, l'aperta possibilità, la sola cosa in grado di illuminare la scena e darle vita. Sicché (...) è all'atto libero, all'accettazione della grazia in particolare, che guardo come all'elemento che farà funzionare il racconto.»; cfr. O'CONNOR, *Nel territorio del diavolo*, p. 87.

⁴⁸ ROSSINI, *Flannery O'Connor. Vita, opere, incontri*, p. 240

⁴⁹ O'CONNOR, *A Robert Macauley*, 18 maggio 1955, in *Presidiare la fortezza*, p. 20.

⁵⁰ Daniele MENCARELLI, *Invito alla lettura*, in ROSSINI, *Vita, opere, incontri*, p. 5.

l'aveva accompagnata negli anni della giovinezza e della prima età adulta⁵¹. Sebbene autodidatta, con queste solide basi l'autrice riuscì nell'intento di proporre opere capaci di stupire e scandalizzare il senso religioso statunitense, fosse esso di matrice cattolica o protestante. Confessa la passione per il *Doctor Angelicus* quando scrive, con la solita ironia:

Non saprei cosa dire della Summa se non che la leggo per una ventina di minuti tutte le sere, prima di andare a letto (...) Sento di poter garantire personalmente che san Tommaso amava Dio, perché io manco morta posso fare a meno di amare san Tommaso. Suo fratello, che non voleva vederlo sprecato a fare il domenicano, lo rinchiuso in una torre e gli ficcò in camera una prostituta: che lui cacciò fuori con un attizzatoio infuocato. Oggi andrebbe di moda stare dalla parte della donna, ma io sto da quella di san Tommaso⁵².

Nella stessa lettera l'autrice imita, scherzosamente, le maniere della *Summa* immaginando un battibecco serale con la madre, Regina:

Se nel frattempo dovesse entrare mia madre dicendo: «Spegni la luce. È tardi», per tutta risposta io, il dito sollevato e un'espressione solare serena serafica, direi: «Al contrario, io ribatto che essendo la luce eterna e illimitata, non si può spegnere. Chiudi gli occhi»⁵³.

Passione, sì, ma accompagnata dallo studio e dall'approfondimento: nella libreria di O'Connor, infatti, è stato ritrovato il libro *Introduction to Saint Thomas*, edito a New York dalla Modern Library⁵⁴. Evidentemente la voracità intellettuale e spirituale dell'autrice la portò a confrontare l'opera dell'Aquinate anche con autori protestanti:

⁵¹ «Il professore del corso di filosofia che ha deciso di seguire nel 1944 ricorda la capacità inquisitiva con cui lei confrontava ciò che ascoltava con le sue iniziali, ma già convinte, conoscenze teologiche. Una rielaborazione personale delle proposte culturali e del pensiero filosofico e teologico che continuerà affinandosi per tutta la vita»; *Ibid.*, 40; «Le consiglio di non cercare risposte, ma domande diverse (...) A mantenermi scettica all'università era proprio la mia fede cristiana. Che diceva sempre: aspetta, non ti attaccare a questo, fatti un quadro più ampio, continua a leggere.»; cfr. O'CONNOR, *Ad Alfred Corn*, 30 maggio 1962 in *Presidiare la fortezza*, p. 172

⁵² O'CONNOR, *Ad A.*, 5 agosto 1955, in *Presidiare la fortezza*, p. 30.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ ROSSINI, *Vita, opere, incontri*, Nota 207, p. 342; «Accanto alle opere teologiche di san Giovanni della Croce, santa Teresa d'Avila, monsignor Romano Guardini e Karl Barth, l'altro spazio privilegiato è per i grandi studi di fenomenologia del sacro: Mircea Eliade, Rudolph Otto, Carl Gustav Jung; e quel Teilhard de Chardin da lei ritenuto il più grande scrittore di non-fiction.», cfr. Christian Raimo, *Lo stile*

Noi [cattolici] abbiamo davvero pochi pensatori che possano eguagliare Barth e Tillich. Questa non è un'epoca di grande teologia cattolica (...) Abbiamo un estremo bisogno che qualcuno faccia nel Ventesimo secolo quello che san Tommaso ha fatto per i nuovi insegnamenti nel Tredicesimo⁵⁵.

La necessità tanto di maggior organicità, quanto di un'autorità che potesse legittimare un approccio così ardito e radicale al vivere e allo scrivere, portò O'Connor a cercare sempre nell'opera di Tommaso un orizzonte sicuro cui riferirsi. Eppure, immersa com'era nel continuo approfondimento delle realtà umane – inscindibili, a suo parere, da quelle spirituali –, la scrittrice incontrava la necessità di aggiornare il proprio pensiero caleidoscopico facendosi scomodare dalle proposte di nuovi autori. Negli anni, l'autrice recensì per vari periodici cattolici decine di libri di argomento religioso, entrando così in contatto con figure quali

Peguy, Maritain, Voegelin, Guardini, Barth (...), Congar, Vawter, Küng, Durwell, Ong, Edith Stein, William Lynch, e Von Hügel. Lesse anche varie opere di autori francesi come Mauriac, Mounier, Bernanos, Simone Weil, Gilson e Daniélou⁵⁶.

È innegabile che tanti (e tali) stimoli portarono O'Connor a sviluppare in maniera sempre più approfondita una fede non paga di risposte preconfezionate: lei non voleva ripararsi dal maremoto, voleva cavalcarne le onde. Dei molti approcci incontrati nelle opere che recensì, uno in particolare scavò dentro di lei lasciando segni profondi, perché molto vicino al suo: scomodante e aperto all'azione della Grazia senza negare all'umano la possibilità di esercizio pieno della propria libertà.

2.2 L'irresistibile attrazione del «Punto Omega» e l'apertura all'«incompiutezza»

Tra la fine degli anni '50 e gli inizi dei '60, O'Connor incrociò gli scritti del paleontologo, filosofo e teologo gesuita francese Pierre Teilhard de Chardin⁵⁷. Leggere e

trascendentale di Flannery O'Connor, in Flannery O'CONNOR, *Un ragionevole uso dell'irragionevole. Saggi sulla scrittura e lettere sulla creatività*, Roma: Minimum fax 2019, p. 23.

⁵⁵ ROSSINI, *Vita, opere, incontri*, p. 233. Il testo, riportato da Rossini, non è stato tradotto nell'edizione italiana delle Lettere. Cfr. Flannery O'Connor, *The Habit OF Being. Letters of Flannery O'Connor*, a cura di Sally Fitzgerald, Straus and Giroux, New York, 1979.

⁵⁶ Michael P. GALLAGHER, *Mappe della Fede*, Brescia: Vita e Pensiero 2011, p. 115.

⁵⁷ L'opera di Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) iniziò ad essere tradotta e pubblicata in lingua inglese dopo la sua morte. O'Connor tra il 1960 e il 1963 recensì per il *Bulletin* – periodico cattolico della

recensire la prima traduzione de *Il fenomeno umano* (1955) permise l'apertura, per l'autrice, di un nuovo orizzonte: l'amico Ted R. Spivey, professore di lingua inglese alla Georgia State University, sostiene come

Teilhard de Chardin sia stato per lei una fonte di ispirazione e non un maestro, perlomeno non nel senso in cui lo è stato san Tommaso. Si dice certo che il pensiero del francese abbia fornito un aiuto a Flannery nel riequilibrare la propria sofferenza e la propria visione apocalittica della condizione umana e le abbia suggerito come rileggere il bisogno di trascendenza dell'uomo moderno in un'epoca assolutamente scientifica senza dover scendere a compromessi con la propria convinta ortodossia⁵⁸.

Un approccio indispensabile, insomma, quello del gesuita, che propone una visione originalissima dell'esistere a partire dall'intendere l'evoluzione come *chiave di lettura fondamentale, ontologica, dell'Universo*⁵⁹. Questo approccio teologico postula la presenza viva di un *Punto Omega* verso cui l'integralità biologica, intellettuale e spirituale sia del cosmo che dell'umanità è attratta: ciò significa che l'Universo è incompiuto e in continua evoluzione. Solo scegliendo di assecondare la corrente e raggiungendo Omega – cioè il Cristo, quindi Dio –, diventandone parte, l'esistente può arrivare al proprio compimento⁶⁰. Questo andamento evolutivo e attrattivo prevede, nonostante la potenza dinamica del processo insita in esso, la necessità di una libera e consapevole scelta umana: optare di convergere verso il Punto Omega significa per l'umano accedere alla possibilità di trasfigurare sia i beni ricevuti in quanto creatura, sia i beni da lui creati per il proprio progresso, sia quelle sfide esistenziali che gli è impossibile – data la sua radicale incompiutezza – risolvere in autonomia⁶¹. Approcciare la proposta teilhardiana significò

Georgia – *Il fenomeno umano*, *L'ambiente divino* e *Lettere di viaggio*. Negli stessi anni propose le recensioni di tre libri che trattavano la vita e il pensiero di Teilhard.

⁵⁸ ROSSINI, *Vita, opere, incontri*, p. 233.

⁵⁹ Lodovico GALLEN, *Ripensare l'evoluzione con Teilhard De Chardin*, Introduzione all'edizione italiana, in Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, Brescia: Queriniana 2010, p. 9.

⁶⁰ «Tutte le nostre difficoltà ed avversioni relative all'antitesi del Tutto e della Persona sparirebbero di colpo se solo comprendessimo che, per struttura, la Noosfera [il pensiero umano], e più generalmente il Mondo, costituiscono un insieme, non soltanto chiuso ma centrato. In quanto contiene e genera la Coscienza, lo Spazio-Tempo è necessariamente di natura convergente. Di conseguenza, le sue falde smisurate, seguite nel senso giusto, devono raccogliersi da qualche parte, verso l'avanti, in un Punto, - chiamiamolo Omega -, che le fonde e le consuma integralmente.»; *Ibid.*, pp. 241–242.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 219-266.

per O'Connor trovare una spalla sicura cui sorreggersi nel faticoso cammino di fede e della propria ricerca di senso – come malata, come scrittrice e come cristiana. Scrive l'autrice, recensendo *Il fenomeno umano*:

nei suoi primi anni T. De Chardin è stato oppresso da una caricatura della Cristianità, quella in larga misura prevalente oggi nella vita cattolica americana, che vede la perfezione umana come costituita dalla fuga dal mondo e dalla natura. In questa luce la natura è vista come già compiuta. T. De Chardin, riscoprendo il pensiero biblico, asserisce che la creazione è ancora in piena gestazione e che il dovere del cristiano è di cooperare ad essa. T. De Chardin scrisse che l'umanità «è ben lontana dall'essere completamente creata, né nei suoi sviluppi individuali, né, soprattutto, nel capolinea collettivo verso il quale è diretta» (...) In realtà il lavoro di T. De Chardin è la riscoperta scientifica del pensiero di San Paolo⁶².

La complessità e la forza di questa prospettiva – l'attrazione genetica verso il Cristo nella possibilità di accoglienza della propria incompiutezza – affascinò O'Connor a tal punto da divenire il cardine per una nuova comprensione dei problemi teologici che la interrogavano, come la questione del male e della sofferenza⁶³.

2.3 Mary Ann: un viso grottesco che parla di compimento

Nella primavera del 1960 O'Connor ricevette una lettera scritta da sr. Evangelist, superiora di una Congregazione Domenicana che viveva e serviva nella Casa per malati di cancro Nostra Signora del Perpetuo Soccorso, ad Atlanta. La consacrata chiese all'autrice di scrivere un romanzo sulla storia di Mary Ann, una bambina sfigurata in volto da un'escrescenza tumorale che aveva vissuto nella loro Casa per nove anni e che riusciva ad infondere in chiunque la incontrasse una gioia e una pace celestiale⁶⁴. O'Connor si rifiutò categoricamente anche solo di iniziare a pensare ad un romanzo su commissione, non essendo stata mai interessata alle storie edificanti di giovanissime figure di (presunta)

⁶² ROSSINI, *Vita, opere, incontri*, pp. 233–234. Qui Rossini non cita la fonte.

⁶³ «Il titolo di un racconto di Flannery O'Connor, come pure della seconda raccolta di racconti che lo contiene, è una citazione letterale da Teilhard: Everything That Rises Must Converge. "Rimani fedele a te stesso, ma muoviti sempre verso l'alto e in avanti verso una coscienza più grande e un più grande amore! Alla sommità ti ritroverai unito con tutti quelli che, da ogni direzione, hanno fatto la stessa ascesa. Perché ogni cosa che sorge deve convergere".»; cfr. BUIA RUTT, *Mistero*, Nota 28, p. 69.

⁶⁴ Flannery O'CONNOR, «Il mistero imperfetto della piccola Mary Ann», *Il Giornale* (3 ottobre 2004), Milano.

santità. Inoltre, non avendo conosciuto direttamente Mary Ann, temeva che un suo ipotetico scritto su di lei sarebbe risultato falso. Ciononostante, la foto della bambina che era allegata alla lettera, colpì così profondamente l'autrice da mutare la sua iniziale opposizione in una proposta fatta alle suore: nel caso in cui avessero accettato di comporre loro stesse il testo, la scrittrice ne avrebbe corretto la bozza. Così

il manoscritto arrivò il primo di agosto (...) Finita la lettura, dimenticate le imperfezioni di forma, rimasi a lungo a pensare al mistero di Mary Ann. Le suore erano riuscite a trasmetterlo. Il racconto era incompiuto come il volto della bambina. Entrambi sembravano lasciati come la creazione al settimo giorno, perché altri li finissero (...) Lei e le suore che l'avevano educata, dal suo viso incompiuto avevano modellato il materiale della sua morte. L'azione creativa della vita del Cristiano consiste nel preparare la propria morte in Cristo. È un'azione continua in cui i beni di questo mondo sono utilizzati al massimo, sia quelli positivi sia quelli che P. Teilhard de Chardin chiama "diminuzioni passive". La diminuzione di Mary Ann era estrema, ma lei era preparata grazie a una naturale intelligenza e a una educazione appropriata, non solo a sopportarla ma a costruire su di essa⁶⁵.

L'incompiutezza che si rivela sul volto della ragazzina malata è, quindi, intesa da O'Connor non come battuta d'arresto, bensì come punto di partenza per la dinamica del pieno compimento⁶⁶. L'eco dell'intera creazione chiamata alla compiutezza riverbera nell'incompiutezza di ogni suo minimo componente, rivelando così un mistero: la pienezza di una vita si trova fuori di essa, al di là di essa. Contro ogni comune buonsenso la bellezza della promessa del compimento si può scovare nei particolari grotteschi dell'esistenza⁶⁷. O'Connor, così, presenta Mary Ann come simbolo e specchio per ogni umano – e per ogni cristiano – che si interroga sulla propria imperfezione in cui è abituato a vedere il male. Si può qui notare in maniera chiara quanto sopra detto: O'Connor,

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ «La cifra del male non è la détresse, né l'angoscia, né la gettatezza — termine heideggeriano — dell'uomo nel mondo, ma l'incompiutezza, la condizione di essere in attesa di un compimento, che però mobilita un'azione creativa (*creative action*) e continua (*continuous action*) per la quale tutto, beni e mali, sono risorse.»; Antonio SPADARO, «Il mistero e il male. Flannery O'Connor e la storia della piccola Mary Ann», *Civiltà Cattolica* II, Quaderno 3718 (2005).

⁶⁷ Interessante il rimando – appena accennato – di Buia Rutt alla *Theologia Crucis* di Martin Lutero: «*Il bene perde quindi la sua estetica convenzionale e si presenta all'occhio profetico «sub contraria specie».*»; BUIA RUTT, *Mistero*, p. 72; per approfondire la proposta del riformatore in questa prospettiva cfr. Martin LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, Milano: Paoline 1991, pp. 528-531.

utilizzando come base il pensiero ereditato dalla tradizione cattolica (e tomista) del male inteso come mancanza di un attributo naturale⁶⁸ giustappone e integra la visione di Teilhard della carenza – cioè dell'incompiutezza – come radicale attributo creaturale e, quindi, come possibile principio per il processo che porta al pieno compimento. Insomma se

le forme del male di solito ricevono espressione adeguata, quelle del bene devono accontentarsi di un cliché o di una lisciatina che ammorbidisce il loro aspetto reale. Quando guardiamo in faccia il bene possiamo trovarci di fronte ad una faccia come quella di Mary Ann, piena di promessa⁶⁹.

«*Piena di promessa*» perché incompiuta, imperfetta, claudicante. Definitivamente aperta, cioè, al compimento cui, insieme a ogni altra cosa esistente, è chiamata. In definitiva, attraverso la figura di Mary Ann, O'Connor pare suggerire come, per l'umano, piantato in ogni piccola, grande imperfezione – nell'assurdità del male che subisce, nei contorni grotteschi che sfigurano il reale, nella ferocia della quotidianità, nel soffocante abbraccio del non-senso che permea l'esistenza – ci sia un seme pronto a creparsi per germogliare, fiorire, fruttificare e farsi raccogliere.

2.4 Se il chicco di grano (non) muore

Quella crepa salvifica che è la claudicanza – ovvero l'incompiutezza teilhardiana che fu per Mary Ann il mistero raccontato dal suo volto tumefatto dal cancro, per Flannery O'Connor un corpo piegato e deformato dal *lupus* e che è per ogni vivente la propria, radicale imperfezione – grida in maniera chiara la possibilità più bella e grande per l'umano (e per il cristiano in particolare). Accogliere la claudicanza, che talvolta irrompe violentemente per rivelare il proprio essere fondante della e fondamentale per l'esistenza, riconnette l'umano alla dimensione creaturale e filiale. La dinamica che si viene a configurare è la stessa raccontata dalla parabola del chicco di grano nel vangelo di

⁶⁸ Cfr. Tommaso D'AQUINO, *Il male*, a cura di Fernando Fiorentino, Milano: Bompiani 2001; Tommaso D'AQUINO, *Il male e la libertà*, a cura di Umberto Galeazzi e Raffaella Savino, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli 2002.

⁶⁹ O'CONNOR, «*Mary Ann*».

Giovanni (Gv 12, 24-26)⁷⁰. Se l'umano risponde alla possibilità con rifiuto, diniego o resistenza il rischio in cui incorre è di rimanere imprigionato in un enigmatico non-senso, nell'incomprensibilità del male subito, nella condanna alla solitudine estrema. Se, al contrario, l'umano concede a sé stesso il dono del crearsi e dello spezzarsi, restituendo una risposta positiva – e quindi generativa –, è capace di schiudere un orizzonte in cui esplode potentemente la prospettiva dell'eternità, cioè della pienezza di vita. L'*amare la propria vita in questo mondo* (v. 25) di cui narra la parabola, è il chiudersi alla possibilità della sfida che la claudicanza lancia al singolo – determinando anche l'esclusione dell'intervento amorevole di Dio che desidera incontrare la propria creatura nel suo stesso limite. Chi predilige questo sentiero, perde di vista la sua filialità quindi, in definitiva, la vita stessa. Chi, al contrario, *odiando la propria vita in questo mondo* (v. 25), scommette sulla propria creaturalità – investendo tutto di sé nel presente per come lo riceve e non rincorrendo l'idolo della funzionalità, della perfezione, dell'autonomia –, imitando lo stile di cura appreso dal Creatore, non sarà impedito nel raggiungere il compimento del senso, la significazione del male come altra faccia della possibilità di vita, il raggiungimento della condivisione della gioia con (e nel)la totalità del creato. Sicuramente una scelta del genere richiede coraggio e grande libertà. Eppure, accogliere la propria claudicanza (benedicendola perché, per primo, è Dio a benedirle) dona a questo cammino un peso totalmente differente. Guardiamo, ancora, all'esempio di Flannery O'Connor:

a un cristianesimo in cui non c'è fede ma solo una falsa certezza, lei oppone la sua visione di un'irruzione della grazia violenta e inaspettata, che suscita dapprima un rifiuto netto, per essere accolta solo dopo una lunga lotta, simile a quella di Giacobbe con l'angelo⁷¹.

⁷⁰ «In verità, in verità io vi dico: se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto. Chi ama la propria vita, la perde e chi odia la propria vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna.».

⁷¹ TOMMASI, *Parole*, p. 79.

CAPITOLO III

UN AVVICINAMENTO BIBLICO-ANTROPOLOGICO ALLA CLAUDICANZA

*“Amare la perfezione perché essa è la soglia,
ma appena conosciuta negarla, morta dimenticarla.
L'imperfezione è la cima.”*

Y. Bonnefoy, L'imperfezione è la cima

3.0 La claudicanza come imperfezione e vulnerabilità

Il termine *claudicanza*, che si sta utilizzando per isolare l'esperienza della radicale fallibilità umana aperta alla pienezza – quindi dell'incompiutezza creaturale chiamata al compimento –, trova in *imperfezione* e *vulnerabilità* concetti che, se non gemelli, risultano avere con esso una stretta parentela semantica oltre che essere compresi all'interno dello stesso orizzonte di senso, ognuno con le sue proprie sfumature⁷². Chi e cosa può dirsi, o essere detto, perfetto e invulnerabile? La vita e l'opera di Flannery O'Connor, come visto, si sono declinate in un'esperienza di *fiera claudicanza*⁷³ proprio perché hanno saputo fare di imperfezione e vulnerabilità il punto di partenza per il perenne viaggio verso il compimento della propria umanità dentro alla ricerca di una Presenza: quella del Dio di Gesù Cristo che, in maniera del tutto inaspettata, da *quando incominciò la creazione del cielo e della terra* (Gen 1,1)⁷⁴, pare aver sempre scelto di prediligere la claudicanza delle sue stesse creature per rivelare la propria potenza generativa. Questa opzione fondamentale per l'umanità, attuata in maniera piena da Dio con l'Incarnazione del Verbo, è ben espressa dall'inno cristologico di Fil 2, 6-8:

⁷² Ad esempio: si può apprezzare la «*differenza tra una vulnerabilità intesa come qualità dell'essere in relazione e una fragilità legata alle condizioni individuali*»; cfr. Lucia VANTINI, «Vulnerabilità e potere: dialoghi tra filosofia e teologia», *Vulnerabilità Ferita Risorsa* (2024), p. 31. Cfr. anche Joan-Carles MÈLICH, *Essere fragili. Riflessioni sulla vulnerabilità*, Milano: Il Saggiatore 2024.

⁷³ Questa felice espressione è di W. Tommasi. Cfr. TOMMASI, *Parole*, 73–98.

⁷⁴ La Bibbia TOB propone questa traduzione, come possibile alternativa a: “*In principio Dio creò il cielo e la terra*”, preferita nella traduzione CEI 2008. Si può accostare, all'evento creazionale, la riflessione ebraica riguardo lo *Tzimtzum*, cioè quella *contrazione* di sé grazie a cui Dio “lascia spazio” alla sua creazione; cfr. Gershom SCHOLEM, *Creazione dal nulla e autolimitazione di Dio*, Genova: Marietti 1986, pp. 70–86. In ambito cristiano, è Simone Weil a riprendere questa prospettiva e ad avvicinarla all'evento kenotico dell'Incarnazione; cfr. Simone WEIL, *L'ombra e la grazia*, Milano: Bompiani 2002.

egli, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò sé stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò sé stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce⁷⁵.

Non, quindi, la forza di un eroe del mito o il potere di un re di presunta discendenza celeste. Quando il Verbo di Dio si fece carne scelse la vulnerabilità di un neonato fuggiasco, la marginalità sociale di una famiglia di artigiani, la periferia culturale e culturale di una cittadina pressoché sconosciuta dell'Impero romano⁷⁶. La vicenda e il ministero di Gesù di Nazareth narrati dai Vangeli, si pongono nella scia di alcuni testi dell'Antico Testamento che testimoniano la chiara predilezione divina per il limite creaturale – si pensi alle storie di Patriarchi e Matriarche, Giudici e Profeti⁷⁷. Acme di questa prospettiva è proprio l'Incarnazione: non è, infatti, solamente la Croce a rappresentare «scandalo e stoltezza» (1Cor 1,23), ma anche lo svuotamento e l'annichilimento della divinità che sceglie di assumere la vulnerabilità di un lattante esule. Così, considerando la *kenosi* come scelta divina di *claudicanza*, *vulnerabilità* e *imperfezione*, si può intendere la Storia della salvezza come Storia della claudicanza: se, infatti, per l'autore biblico è proprio la Storia ad essere il luogo di accadimento, manifestazione e incontro tra la totale libertà di Dio e quella umana, non ci si deve stupire nel riscontrare come sia una serie di claudicanze individuali a divenire sentiero privilegiato per la scoperta dell'amore radicalmente generativo di Dio e della possibilità

⁷⁵ «Se Gesù ha preso su di sé la nostra natura umana, egli non è tanto l'uomo "perfetto" (...). Gesù è soprattutto un uomo "vero" – è "vero" uomo.»; cfr. Giulio MICHELINI, «Un percorso inclusivo. Lectio Divina.», Assisi 2018, p. 5.

⁷⁶ Cfr. John Paul MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 1. Le radici del problema e della persona*, Brescia: Queriniana 2001, pp. 7–22

⁷⁷ «A guardare bene (...) sembra che la storia della salvezza sia stata portata avanti da quelle persone che sembravano, ai nostri occhi miopi, meno adatte per questo.»; cfr. MICHELINI, «Un percorso inclusivo», p. 4; interessante l'approccio alle figure dei Giudici, «scelti per la loro debolezza. In loro così può emergere, in modo più evidente, la potenza di Dio»; *Ibid.*; cfr. anche Philippe ABADIE, *Insoliti eroi. Teologia e storia nel libro dei Giudici*, Bologna: EDB 2013; Giovanni RIZZI, *Giudici. Nuova versione, introduzione e commento* (= I libri biblici 7), Milano: Paoline 2012; André WÉNIN, *Il Libro dei Giudici*, Bologna: EDB 2021. V'è ancora da rimandare a tutta la questione dei *rib* profetici che si pongono, nella prospettiva di Pietro Bovati, come esempio chiaro della modalità biblica che, utilizzando metaforicamente il vocabolario giuridico, racconta il dialogo e la relazione tra l'imperfezione umana e la pienezza di Dio; cfr. Pietro BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2005.

per la fioritura umana⁷⁸. Possibile categoria teo-antropologica da considerare per comprendere tale dinamica di accoglienza del proprio limite che si apre alla Grazia – cioè quel *vulnus* che si presenta come squarcio esistenziale entro cui rifulge l'azione del Creatore e da cui poter muovere per andare incontro al compimento di sé – è quella della lotta.

3.1 La lotta: un'apertura alla filialità, alla fraternità, alla generatività

Per esemplificare il discorso sopra proposto, si può approcciare il racconto biblico, già citato, di Giacobbe allo Yabbòk (Gen 32, 23-32)⁷⁹:

Ora, in quella notte egli si alzò, prese le due mogli, le sue serve, i suoi undici figli e attraversò il guado dello Yabbòk. Li prese, fece loro attraversare il torrente e fece attraversare anche quanto possedeva. Così Giacobbe rimase solo e un uomo lottò con lui fino allo spuntare dell'aurora. Questi però vide che non riusciva a prevalere su di lui e lo colpì nella cavità dell'anca; così la cavità dell'anca di Giacobbe si slogò mentre lottava con lui. Poi disse: «Lasciami andare, perché spunta l'aurora!». Ma egli disse: «Non ti lascerò andare se non mi avrai benedetto!». Gli disse: «Qual è il tuo nome?». Rispose: «Giacobbe». Riprese: «Il tuo nome non si chiamerà più Giacobbe, ma Israele, perché hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai prevalso!». Allora Giacobbe (gli) chiese e disse: «Ti prego, dimmi il tuo nome!». (Gli) rispose: «Perché chiedi il mio nome?». E là lo benedisse. Così Giacobbe chiamò il nome di quel luogo «Penuèl», «perché (– disse –) ho visto Dio faccia a faccia e la mia vita è rimasta

⁷⁸ Qui si potrebbe suggerire come spunto un possibile aggancio al filone di studi che riguardano la *teologia della disabilità*: «la comprensione dell'incarnazione, cioè del concetto centrale della fede cristiana, è un elemento fondamentale per una corretta teologia della disabilità. Che cosa significa dire che Cristo è umano e che l'uomo è fatto a immagine di Dio? Se le nostre risposte a queste domande si basano sulle capacità fisiche e mentali, escluderemo automaticamente le persone disabili, in quanto aberrazioni bisognose di cura. Ma qual è l'alternativa? (...) Nancy Eiesland, autrice del celebre *The Disabled God*, fu la prima a prospettare l'idea (allora sconvolgente) che la disabilità fosse parte integrante dell'identità di Cristo: le mani e il costato feriti che, nella loro stessa menomazione, dichiaravano la divinità.»; Justin GLYN, «Disabilità e Incarnazione», *Civiltà Cattolica* I, Quaderno 4170 (2024), p. 603; cfr. anche EIESLAND, Nancy L., *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville: Abingdon Press 1994; POWELL, Lisa D., *The Disabled God Revisited. Trinity, Christology and Liberation*, Edinburgh: T&T Clark 2023; REINDERS, Johannes S., «Teologia e studi sulla disabilità: una dolente rivalutazione», in *Diversamente abile: per una Chiesa cui tutti possano appartenere*, Concilium, 5 (2020), pp. 23-39.

⁷⁹ Federico GIUNTOLI (a cura di), *Genesi 12-50. Introduzione, traduzione e commento*, Milano: San Paolo 2013, pp. 194–197. Per un inquadramento della pericope all'interno del libro della Genesi, per la sua strutturazione interna e per le connessioni tematiche ad altri episodi della storia del patriarca cfr. Emanuela ZURLI, *Giacobbe in cammino verso sé e verso l'altro (Gen 25,19-35,29)*, Assisi: Cittadella 2018, pp. 18–21; cfr. anche Steve MCKENZIE, «“You Have Prevailed”. The function of Jacob's Encounter at Peniel in the Jacob Cycle.», in *Restoration Quarterly* 23 (1980), pp. 225-231.

salva!». Il sole si levò su di lui quando ebbe passato Penuèl, mentre egli zoppicava all'anca.

In questa pagina, dopo il lungo percorso esistenziale già affrontato, il patriarca sta per entrare nella Terra Promessa – quindi, idealmente, sta anche per raggiungere il compimento della sua umanità. Al guado dello Yabbòk, egli è chiamato a rispondere alla propria vocazione generativa passando attraverso un combattimento sfiancante, certamente fisico ma, soprattutto, di natura interiore e spirituale⁸⁰. Giacobbe ha la possibilità, qui, di vivere una trasfigurazione: la sua claudicanza esistenziale – riverberata nella zoppia che lo accompagnerà per il resto della vita – diviene una benedizione, rappresentata dal suo fiorire come padre del popolo che erediterà il suo nuovo nome, Israele⁸¹. Egli è messo in grado di vivere questo passaggio solamente vivendo il confronto con l'alterità e rinunciando alla propria, ideale perfezione⁸². Accogliere, nella fatica della lotta, la propria, radicale imperfezione connette il patriarca – come del resto, potenzialmente, ogni umano – alla sua più profonda creaturalità e, di conseguenza, al

⁸⁰ Interessante la lettura di Kuntzmann che approccia l'episodio proponendone un'interpretazione iniziatica – avvicinandosi così al modello mitopoietico delle culture del Vicino Oriente Antico. Cfr. Raymond KUNTZMANN, *Jacob et le thème de la lutte initiatique dans le livre de la Genèse. Pertinence et intérêt d'une lecture symboliste*; in André WÉNIN, *Studies in the Book of Genesis. Literature, redaction and history* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), vol. 155, Lovanio: Leuven University Press 2001, pp. 533–539.

⁸¹ «Sulla base della spiegazione data del nome dato al v. 29 molti hanno concluso che il nome significa "lotta con Dio" o "prevale con Dio". Questo, tuttavia, va contro l'analogia di altri nomi che coinvolgono un verbo imperfetto e un elemento teoforico poiché in praticamente tutte queste istanze l'elemento teoforico è il soggetto del verbo piuttosto che l'oggetto. Quindi (...) anche qui Dio è il soggetto del verbo. Il nome, allora, probabilmente significa qualcosa come "possa Dio lottare/combattere" o "possa Dio prevalere". / On the basis of the explanation of the name given in v. 29 many have concluded that the name means "he struggle with God" or "he prevails with God". This, however, runs against the analogy of other names involving an imperfect verb and a theophoric element since in virtually all those instances the theophoric element is the subject of the verb rather than the object. Thus (...) God is the subject of the verb here as well. The name then probably means something like "may God struggle/fight" or "may God prevail"; Edward M. CURTIS, «Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Peniel», in *J. Evang. Theol. Soc.* 30 (giugno 1987), p. 134.

⁸² Interessante il punto di vista di G. Marmorini secondo cui alcune pagine bibliche risultano paradigmatiche nel loro porre «la questione cruciale dell'accettazione dell'imperfezione. Adamo ed Eva hanno fallito, di fronte al limite dell'albero; Caino non è riuscito a sopportare il fallimento del suo dono; l'umanità di Babele, alla ricerca di un mondo perfetto, decide di abbandonare la terra e di salire fino al cielo; Abramo non riesce a credere che un figlio disabile gli avrebbe dato una discendenza numerosa come le stelle del cielo e che la benedizione di Dio sarebbe arrivata a tutte le famiglie della terra (...) ed è quello che nella storia si è continuato a fare: il tentativo di eliminare tutto ciò che è imperfetto.»; cfr. Gianni MARMORINI, *Isacco. Il figlio imperfetto*, Torino: Claudiana 2018, pp 215-216.

proprio essere costitutivamente vulnerabile: infatti *la vulnerabilità, che ha nel suo etimo la ferita e l'esposizione, è anzitutto un'esperienza che comincia nell'essere almeno in due*⁸³. Negli ultimi secoli, l'icona biblica della lotta notturna di Giacobbe ha avuto una incredibile eco nella teologia, nella filosofia, nelle arti e nella psicoanalisi. L'interesse suscitato da questo episodio è dovuto, indubbiamente, al suo presentarsi come matrice di quei crocevia esistenziali che ogni umano si trova, prima o dopo, a dover affrontare: non a caso *questi versi raccontano (...) di ogni lotta, anzi della Lotta come forma ineluttabile della vita umana*⁸⁴. La pericope si inserisce nel racconto della storia del patriarca e si pone in linea con le rappresentazioni del confronto con l'alterità che caratterizza la sua intera esistenza, addirittura da fin prima della nascita. Roberto Esposito propone un interessante approccio alla storia di Giacobbe, contraddistinta dalla dualità⁸⁵:

la narrazione comincia dal Due, ha per oggetto il Due e termina nel Due, secondo la legge indicata da Robert Alter: «Una legge di divisione binaria attraversa l'intera storia di Giacobbe: gemelli che combattono per una benedizione che non può essere condivisa, due sorelle che si battono per l'amore del marito» (...) La vita di Giacobbe è da parte a parte attraversata dalla gemellarità, nel suo doppio aspetto di unità e divisione, identità e differenza⁸⁶.

Nella figura di Giacobbe, la dualità si declina tanto nella doppiezza caratteriale/morale quanto nel perenne ed estenuante confronto con l'alterità: questo inizia con il combattimento intrauterino tra il patriarca ed Esaù (Gen 25,22-26); passa attraverso l'inganno perpetrato dal primo nei confronti del padre Isacco, per carpirne la benedizione e sottrarre il diritto di primogenitura al fratello (Gen 27); si addolcisce con l'avvento della

⁸³ Cfr. Alessandra PIGLIARU, «La risorsa politica della vulnerabilità», *Il Manifesto* (3 febbraio 2017); articolo citato in Luciano MANICARDI, *Fragilità*, Magnano: Qiqajon 2020, p. 14. Si noti, come la parola fragilità sembri «più adatta a denotare una condizione dell'essere nella sua specificità, perché indica la possibilità che qualcosa si rompa e vada in frantumi»; cfr. VANTINI, «Vulnerabilità e potere», p. 31. Differentemente, «da un lato, vulnerabilità indica che tutti gli esseri sono feribili, per cui ogni figura eroica e immunizzata è sempre immaginaria e nasconde da qualche parte un proprio tallone d'Achille (...) Dall'altro lato, invece, il termine vulnerabilità ci ricorda che la nostra esposizione viene dal fatto che nessuna vita è isolata e che siamo nel mondo come piccoli nodi di una rete interconnessa e tenuta insieme dalla prossimità»; *Ibid.*

⁸⁴ Roberto ESPOSITO, *I Volti dell'Avversario. L'Enigma della lotta con l'Angelo*, Torino: Einaudi 2024. Cfr. Prefazione, p. IX.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 30-40.

⁸⁶ *Ibid.*, 30. La citazione di R. Alter riportata da Esposito è tratta da Robert ALTER, *Five books of Moses. A translation with commentary*, New York - London: Norton & Company 2004, p. 177.

vita matrimoniale e della paternità, riaccendendosi a causa del litigio con il suocero Labano (Gen 29-31); si esaurisce, infine, nella riappacificazione con il gemello Esaù (Gen 33). Per Giacobbe, quindi, la continua oscillazione tra inganni orditi e subiti, tra fughe e rincorse, tra unione e anelito alla separazione identifica – oltre che il perenne confronto con l’alterità – la modalità con cui egli abita l’esistenza e che lo aiuta a crescere, maturare e divenire⁸⁷. In ultima analisi, la lotta allo Yabbòk rappresenta per Giacobbe la definitiva possibilità per imparare a conoscersi nel ri-conoscere l’altro-da-sé⁸⁸: infatti, il suo avversario non incarna altro che la fondamentale e fondante sfida di accogliersi come insufficiente a sé stesso, mancante, imperfetto⁸⁹. Bene-dire la condizione di claudicanza vuol dire, pertanto, abbracciare in maniera totale quelle esperienze proprie dell’umano che, utilizzando un vocabolario teo-antropologico, si identificano nella *filialità* (cioè il non-darsi-da-sé, ma l’essere-donato-a-sé)⁹⁰, nella *fraternità* (il donarsi-con-e-per)⁹¹ e nella *generatività* (il permettere-di-essere-pienamente)⁹². Solo la lotta può aprire Giacobbe all’accoglienza e alla benedizione della propria claudicanza, così da

⁸⁷ L’idea di Maria Zambrano sulla vita umana come necessità di “nascere del tutto” è emblematica e restituisce in maniera chiara l’idea che stiamo approcciando: «*L’individuo, per essere tale, necessita di rinascere, di essere nuovamente generato / El individuo, para serlo, necesita renacer, ser de nuevo engendrado*»; cfr. Maria ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, Madrid: Ediciones Siruela 1995, p. 23.

⁸⁸ Cfr. ZURLI, *Giacobbe in cammino*. Nel suo studio, Zurli analizza approfonditamente il percorso umano, spirituale e conoscitivo di Giacobbe utilizzando strumenti esegetici e psicoanalitici.

⁸⁹ Sono molti i tentativi, psicoanalitici ed esegetici, che cercano di dare un volto all’avversario di Giacobbe: un angelo, un demone, una divinità fluviale pre-jahvista, il popolo di Edom – contemporaneamente fratello e nemico di Israele, *ndr.* –, l’Ombra di junghiana memoria o Dio stesso. Esposito approfondisce tutte queste figure, isolando per ognuna le motivazioni delle plausibili identificazioni; cfr. ESPOSITO, *I volti dell’Avversario*, pp. 55-101.

⁹⁰ Cfr. Agata C. AMATO MANGIAMELI, «Filialità e genitorialità. Lo sguardo dell’altro», Roma: Jus Quia Justum 2014; Mario FARINA – Rosangela SIBOLDI – Maria Teresa SPIGA (a cura di), *Filialità. Percorsi di riflessione e di ricerca*, Roma: Libreria Editrice Vaticana 2014; Carmelo TORCIVIA, *Antropologia e pastorale. Per un’antropologia della filialità tra dono e alterità* (= Formazione e teologia), Trapani: Il Pozzo di Giacobbe 2011.

⁹¹ Cfr. Edgar MORIN, *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, Roma: AVE 2020; Joseph RATZINGER, *La fraternità cristiana*, Brescia: Queriniana 2005; Christoph THEOBALD, *Fraternità. Il nuovo stile della chiesa secondo papa Francesco*, Magnano: Qiqajon 2016.

⁹² «*Ben al di là dell’aspetto biologico (il mettere al mondo un figlio) “generare” è espressione di quella energia interna che apre le persone al mondo e agli altri, così da metterle in grado di agire efficacemente e contribuire creativamente a ciò che le circonda. Facendo essere, la generatività ci fa essere.*»; cfr. <http://generativita.it/> [Accesso: 5 marzo 2025]; cfr. anche Mauro MAGATTI – Chiara GIACCARDI, *Generativi di tutto il mondo, unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Feltrinelli 2014.

trasformarla tanto in punto di arrivo quanto in base di ri-partenza: solamente incontrandosi e scontrandosi con Dio (facendo cioè esperienza della Grazia che opera nella sua propria esistenza – talvolta anche in maniera irruenta, agonica e dolorosa), il patriarca può comprendere di essere stato toccato a tal punto da scegliere liberamente di imprimere una direzione definitiva alla propria vita.

3.2 Giacobbe, archetipo per un'umanità claudicante e generativa

Il confronto con l'alterità è vissuto dal patriarca su due piani relazionali: quello che lo coinvolge con l'umanità – lo scontro con il gemello Esaù – e quello che lo compromette con la divinità – il combattimento con lo sconosciuto allo Yabbòk. Sembra idoneo, per il presente lavoro, prediligere la pista che identifica in Dio il misterioso atleta che combatte con Giacobbe. Si noti, infatti, come l'episodio sia

costruito in modo che, al momento della presentazione del misterioso lottatore, il punto di vista adottato dal narratore sia quello di Giacobbe. In questo modo, il lettore è invitato a percepire la scena attraverso la percezione dello stesso patriarca (...). Tuttavia proprio per la particolare autorevolezza dimostrata (vv. 29-30), la chiara ammissione di Giacobbe (v. 31) e la durezza delle conseguenze dell'intero racconto (v. 33), si può ragionevolmente associare la sua essenza alla sfera del divino⁹³.

La scelta di una tale identificazione, inoltre, è determinata dal carattere squisitamente vocazionale del racconto: solo affrontando questo agone con (e contro) Dio, il patriarca può ricevere il suo nuovo nome e scegliere di percorrere il definitivo sentiero che lo può portare al compimento della sua vocazione, nell'orizzonte di una filialità fraterna e generativa. La posta in gioco per Giacobbe è chiara: la generatività cui è chiamato non si basa solamente sulle sue possibilità biologiche di procreare, bensì sulle potenzialità che scaturiscono dalla totale fiducia riposta nell'opera continua e benevola di quel Dio che lo favorisce dalla nascita e che lo elegge lungo tutto il corso della vita, pur nel suo essere claudicante sul piano esistenziale e relazionale⁹⁴. Il sigillo di tale predilezione è

⁹³ Federico GIUNTOLI, *La storia di Giacobbe*, Milano: San Paolo 2014, p. 65.

⁹⁴ Si ricordi come sia possibile identificare in Dio il soggetto del nome "Israele": è, infatti, Egli a prevenire e sostenere amorevolmente la vita umana. Pertanto, la relazione Creatore-creatura può declinarsi nell'auspicio che sia proprio Dio, con il suo desiderio di bene per l'umano, a "prevalere", cioè ad abitare l'esistenza dell'individuo che si apre fiducioso alla sua opera. Cfr. nota 81, p. 36.

rappresentato dalla conseguenza del colpo ricevuto alla cavità dell'anca (Gen 32,26): la claudicanza fisica rappresenta, da quel momento in avanti, la perenne necessità di fare (e vivere) memoria della lotta condotta con Dio – e sé stesso – per accogliere la propria claudicanza esistenziale, cioè la propria creaturalità⁹⁵. Si può, inoltre, affermare la valenza di questa forza archetipica della paternità generativa di Giacobbe per tutto il popolo, osservando due questioni. La prima non isola il ciclo di Giacobbe (Gen 25-33) come *unicum* nel panorama del libro della Genesi: la vicenda del patriarca non fa altro che ancorarsi alla visione teologica che pone chiaramente la (onni)potenza amorevole del Creatore davanti alla pretesa umana di sostituirsi a lui⁹⁶. Tentare di prendere il posto di Dio equivale, insomma, al rifiuto definitivo del proprio limite, della propria finitezza, della propria claudicanza. Per capire, si pensi alla pericope in analisi:

l'avvenimento allo Yabbòk ha portato [il patriarca] alla consapevolezza che il compimento della promessa deve essere "opera di Dio" piuttosto che "opera di Giacobbe". Egli realizza la differenza tra ricevere l'eredità come un dono e guadagnare l'eredità attraverso le proprie forze⁹⁷.

Non a caso, nota Zurli, il fatto che la vittoria di Dio sia inscritta nel nuovo nome dato a Giacobbe diviene *preziosa eredità custodita da coloro che (...) si riconoscono «figli di Israele»*⁹⁸. A partire da ciò, la seconda questione per valutare la forza archetipica della paternità di Giacobbe si configura nel puntualizzare come, nel testo biblico, vi siano continui richiami al necessario ascolto/ricordo della potente azione liberatrice di Dio nei confronti della genia che ha prediletto. Chiara, ad esempio, è la formula d'elezione presentata in Dt 7, 6-8:

⁹⁵ Interessante notare come, nell'intero testo biblico, sia solo questa pagina a parlare della zoppia del patriarca. Al contrario, il racconto della lotta tra Giacobbe e Dio – o l'angelo, dipende dal testimone che si considera – ha molta più eco; cfr. ad esempio Os 12,4-5: «*Fin dal grembo soppiantò suo fratello, e nella sua forza virile ha lottato con Dio. Ha lottato con un angelo e ha prevalso*»; cfr. GIUNTOLI (a cura di), *Genesi 12-50. Introduzione, traduzione e commento*, 66–67; ESPOSITO, *I volti dell'Avversario*, p. 78.

⁹⁶ È questa l'idea su cui Curtis costruisce il proprio contributo; cfr. CURTIS, «Jacob's Encounter at Peniel».

⁹⁷ «*The incident at Yabbòk brought him to the awareness the fulfillment of the promise must be "the work of God" rather than "the work of Jakob". He came to see the difference between receiving the inheritance as a gift and gaining the inheritance through his own powers.*»; *Ibid*, p 135.

⁹⁸ ZURLI, *Giacobbe in cammino*, p. 427.

perché tu sei un popolo santo per YHWH tuo Dio; YHWH tuo Dio ti ha scelto per essere popolo di sua proprietà particolare fra tutti i popoli che sono sulla faccia della terra. Non perché siete numerosi YHWH si è legato a voi e vi ha scelti tra tutti i popoli – voi infatti siete il più scarso di tutti i popoli –, ma perché YHWH vi ama e perché mantiene il giuramento che ha fatto ai vostri padri; YHWH vi ha fatto uscire con mano potente e ti ha riscattato dalla casa di schiavitù, dal potere del Faraone, re d'Egitto⁹⁹.

Si consideri, quindi, come la scommessa di Dio sul popolo di Israele – il suo *non essere numeroso* e la sua *scarsità* possono essere interpretate, in ultima analisi, come immagine della sua *claudicanza* – rappresenti, per l'autore bilico, la scommessa che il Creatore fa sull'intera umanità e su ogni vivente umano¹⁰⁰. Giacobbe, così, diviene a pieno titolo padre del popolo non solo perché da lui discendono, biologicamente, i capostipiti delle dodici tribù. Egli, soprattutto, diviene immagine di paternità generativa perché, attraverso la sua esperienza – quella di un rapporto dialogico con Dio – diviene testimone della possibilità di accogliere la benedizione che può nascere da una claudicanza, rimettendola in gioco nelle relazioni.

3.3 La benedizione nel volto di e nell'abbraccio con Dio e il fratello

Quale è il volto della divinità incontrato dal patriarca al guado dello Yabbòk? Si può considerare come *lo stesso nome dato da Giacobbe a quel luogo – Penuèl, ovvero «faccia-di-Dio» - orienta la comprensione della vicenda*¹⁰¹, o, almeno, restituisce il senso che il patriarca ne trae. Pare che, per lui, la lotta allo Yabbòk sia la resa dei conti

con un Avversario, esterno e interno, in cui sono stati ricapitolati e portati a compimento tutti i suoi precedenti combattimenti, esterni e interni (...) Questa cruciale e intimissima esperienza di attraversamento, trasformazione e

⁹⁹ Grazia PAPOLA, *Deuteronomio. Introduzione, traduzione e commento*, Milano: San Paolo 2011, p. 125.

¹⁰⁰ «Ogni volta che leggiamo “Ascolta, Israele”, al posto di Israele ognuno deve mettere sé stesso e, insieme, l'intera umanità»; cfr. Armido RIZZI, *Il libro dell'Alleanza. Il Deuteronomio*, Villa Verucchio: Pazzini Editore 2014, p. 9.

¹⁰¹ GIUNTOLI, *La storia di Giacobbe*, p. 66; «Si fa risalire il nome del luogo ai sostantivi panim, “faccia”, e El “Dio”, successivamente pronunciati da Giacobbe nel medesimo versetto.»; cfr. GIUNTOLI (a cura di), *Genesi 12-50. Introduzione, traduzione e commento*, p. 196.

conoscenza di sé è ora riconosciuta dal patriarca come voluta e condivisa da Elohim e compresa come avere «visto» Dio «faccia a faccia»¹⁰².

Si può affermare, quindi, come questo episodio rappresenti, per il padre di Israele, da una parte la fine di ogni pretesa autodeterministica, dall'altra la possibilità di iniziare ad investire sulla propria finitezza per divenire testimone fedele della vera forza che governa la Storia: l'agire precedente e amorevole di Dio in favore della libertà delle proprie creature imperfette. Solo gustando l'amaro di un trionfo che lo lascia sciancato e benedetto – una *vittoria invalidante*¹⁰³ – Giacobbe può finalmente scegliere di accogliere sé stesso (e la sua esistenza fino a quel punto) con coraggio e bontà. Senza l'incontro/scontro con Dio e il suo agire benevolo, il patriarca non sarebbe stato capace di attraversare l'affluente del Giordano per rientrare nella Terra Promessa. Essere benedetto da Dio – cioè prediletto e accolto anche nell'imperfezione, nella fallibilità e nelle proprie caratteristiche contraddittorie – spalanca al patriarca l'orizzonte della piena consapevolezza sulla sua stessa umanità e sulla sua missione. Benedire la propria claudicanza, fidandosi della scommessa che Dio ha compiuto su di lui eleggendolo da sempre e combattendone le pretese di primazia, rappresenta per Giacobbe la definitiva possibilità di vivere pienamente. Un umano compiuto, perché coscientemente imperfetto e chiamato al compimento-in-divenire; un padre che resta figlio, generato e generativo. Suggello e sigillo di questo passaggio – di questa Pasqua – è, non a caso, la riscoperta della fraternità raccontata dall'episodio del rappacificamento con il gemello Esaù (Gen 33,1-17)¹⁰⁴: un Giacobbe claudicante e finalmente libero dall'idolo dell'autodeterminazione, si presenta davanti al fratello e si prostra ai suoi piedi – addirittura sette volte, come in una sorta di rituale vassallatico. Accade, però, l'inaspettato: Esaù accoglie calorosamente il gemello, abbracciandolo. Da notare come l'assonanza fonetica dei verbi ebraici *abbracciare* (*ḥābaq*) e *lottare* (*ʿābaq*) avvicini anche a livello esperienziale i recenti vissuti del patriarca¹⁰⁵.

¹⁰² ZURLI, *Giacobbe in cammino*, p. 421.

¹⁰³ Walter BRUEGGEMANN, *Genesi*, Torino: Claudiana 2002, p. 323.

¹⁰⁴ Questo brano è approfondito con cura da Zurli, nel capitolo VI del suo studio. Cfr. ZURLI, *Giacobbe in cammino*, pp. 429–493.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 450 e ss.

L'abbraccio/lotta di Giacobbe con Dio, difatti, non è poi così diverso da quello con il fratello: l'acredine con cui si era interrotta la relazione tra i gemelli, l'inganno della benedizione sottratta, gli anni di separazione e lontananza si concentrano e raccolgono in un atto fisico – peraltro dal significato ambiguo, per il suo poter restituire tanto l'accoglienza quanto il desiderio di dominio – che determina una ripartenza del (e nel) rapporto. Tuttavia,

al di là del buon esito dell'incontro e del deferente rispetto col quale Giacobbe si è rivolto ad Esaù, non si deve mancare di osservare l'estrema astuzia del patriarca ai danni, ancora una volta, del già raggirato fratello¹⁰⁶.

Questo per dire che, nonostante la possibilità di un percorso accompagnato e benedetto da Dio, il singolo non perde le ambiguità e le contraddizioni che lo costituiscono come umano. Così, nell'integralità della sua persona, Giacobbe vive un'intensa rilettura del proprio vissuto e delle proprie relazioni: l'incontro con l'Alterità (Dio) vissuto allo Yabbòk, gli permette riconoscere l'alterità (Esaù), e viceversa¹⁰⁷. Infatti

l'accoglienza che Giacobbe vide sul volto di Esaù gli ricordò gli eventi di Penuèl e gli confermò che era stato Dio a cambiare il cuore di Esaù per renderlo amichevole¹⁰⁸.

Il patriarca vede Dio nel volto del gemello. Egli scopre, nel comportamento sbalorditivo di Esaù – un mutamento caratteriale che, evidentemente, è avvenuto negli anni di separazione, ma che il testo biblico non racconta –, la possibilità di accogliere la propria

¹⁰⁶ GIUNTOLI, *La storia di Giacobbe*, pp. 69–70; cfr. anche GIUNTOLI (a cura di), *Genesi 12-50. Introduzione, traduzione e commento*, pp. 199–203.

¹⁰⁷ Seguendo Fokkelman si può affermare come «l'esperienza numinosa di aver visto il volto di Dio ha preparato Giacobbe per vedere il vero Esaù/ the numinous experience of having seen the face of God has prepared Jacob for seeing the real Esau» cfr. Jan P. FOKKELMAN, *Jacob as a character*, in Camille FOCANT – André WÉNIN (a cura di), *Analyse narrative et Bible- Deuxième colloque international du RENAB, Louvain-La-Neuve, Avril 2004* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), vol. 191, Lovanio: Leuven University Press 2005, p. 14. Qui pare bello, inoltre, ricordare le parole attribuite al poeta William Blake: «Ho cercato la mia anima e non l'ho trovata. Ho cercato Dio e non l'ho trovato. Ho cercato mio fratello e li ho trovati tutti e tre»; estratto citato in Ivano DIONIGI, «Chi è mio fratello», *Avvenire* (18 febbraio 2020), Milano.

¹⁰⁸ «The acceptance of Jacob which he saw on the face of Esau recalled from him the events at Peniel and confirmed for him that it was God who had changed Esau's heart to make it friendly»; cfr. CURTIS, «Jacob's Encounter at Peniel», p. 136.

e altrui esistenza nonostante quello che si è. Giacobbe, allora, può risarcisce il gemello per la benedizione sottratta molto tempo prima non solo materialmente (offrendogli parte dei suoi beni) ma anche, e soprattutto, mettendo in campo lo stesso stile benedicente e benevolo, imparato da Dio e da suo fratello. Generato a una vita nuova, Giacobbe può, finalmente, *dire-bene* della sua storia *dicendo-bene* del gemello che, come il Dio *bene-dicente*, *dice-bene* di lui e del suo esistere. Giacobbe, Israele, umanità. Creazione vulnerabile, imperfetta e claudicante, sì. Ma amata e benedetta.

3.4 Scoprire il volto di Dio cantando la claudicanza

In questo orizzonte è il Vangelo di Luca (Lc 1,39-55) a fornire un aiuto al ragionamento che si sta portando avanti

Allora Maria disse: “L'anima mia magnifica il Signore e il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore, perché ha guardato l'umiltà della sua serva. D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata. Grandi cose ha fatto per me l'Onnipotente e Santo è il suo nome; di generazione in generazione la sua misericordia per quelli che lo temono. Ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote. Ha soccorso Israele, suo servo, ricordandosi della sua misericordia, come aveva detto ai nostri padri, per Abramo e la sua discendenza, per sempre”.

In questa pagina, l'evangelista racconta del canto di Maria, gioiosa risposta all'agire amorevole di Dio che opera grandi cose nella sua piccola vita, riconsiderata come parte integrante delle esperienze di minorità del popolo eletto¹⁰⁹. Maria accoglie la benedizione di Elisabetta – capace, a sua volta, di rileggere la propria gravidanza tardiva come sovvertimento della sterilità in fioritura, come miracolo di claudicanza che si trasfigura in danza esultante fin dentro al suo grembo – e si sente chiamare beata, in forza della propria fiducia nell'adempimento della promessa fattale da Dio (Lc 1,41-45). Capovolgimenti di vite che, da terra sterile, diventano campi dissodati dal mistero di un

¹⁰⁹ «[La vergine Maria] primeggia tra quegli umili e quei poveri del Signore che con fiducia attendono e ricevono da lui la salvezza. E infine con lei, la figlia di Sion per eccellenza, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instaura la nuova “economia”, quando il Figlio di Dio assunse da lei la natura umana per liberare l'uomo dal peccato coi misteri della sua carne.»; cfr. Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium*, n.55; in *Enchiridion Vaticanum, I. Documenti del Concilio Vaticano II*, Bologna: EDB 1981, p. 241.

Dio che, investendo sull'apparente pochezza generativa di una giovane e di un'anziana, allarga lo spazio nel ventre del suo popolo per seminare Profezia e Salvezza. È, infatti, proprio la *tapèinosis* (Lc 1,48;52) – l'umiltà, certo, ma intesa come la marginalità tipica degli esclusi, socialmente ed esistenzialmente – delle due donne ad aprire la possibilità della benedizione e della beatitudine¹¹⁰.

Così si riconosce a Dio il primato sui miracolosi ribaltamenti delle sorti dei derelitti che si affidano alla sua potenza amorevole e generativa. Sono, questi, gli umili prediletti per la loro fiducia nelle Promesse di pienezza (Lc 1,48-50); sono i deboli che, accolti per primi nel cammino verso il compimento, superano l'arroganza miope di chi crede al mito dell'autosufficienza (vv. 51-52); sono gli affamati ricolmati dei beni di cui, altrimenti, sarebbero sprovvisti, vivendo relegati ai margini di una cultura che li considera ultimi (v. 53); sono i servi ricordati dal loro Signore come genia claudicante e amata da sempre e per sempre (vv. 54-55). Da Elisabetta a Maria fino agli ultimi d'Israele, il Magnificat racconta della predilezione del Creatore per tutte quelle condizioni esistenziali che potremmo classificare come claudicanti. La condivisione della gioia tra le due donne, che parte dal riconoscimento e dall'accoglienza di claudicanze individuali abitate dalla potenza trasfigurante di Dio, si apre alle claudicanze di ogni vivente umano. Anticamera alla gioia dell'Incarnazione, la benedizione di Elisabetta e il canto di Maria aprono la strada all'avvento del ribaltamento definitivo: la *kenosi* del Figlio rivela, finalmente e compiutamente¹¹¹, la claudicanza come luogo esistenziale e teologico, in cui si riconosce il volto di un Dio amorevole e generativo che sceglie di abitare il limite delle sue stesse creature per aiutarle a vivere pienamente.

¹¹⁰ Per fondare e legittimare questa prospettiva, Luca si appoggia ad un importante precedente biblico, utilizzato come modello e ispirazione: l'inno di lode di Anna, madre del profeta Samuele, presentato dal Primo libro di Samuele; cfr. 1Sam 2,1-10.

¹¹¹ «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà, mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura. Con questa Rivelazione infatti Dio nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé. (...) La profonda verità, poi, che questa Rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione»; cfr. Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione, *Dei Verbum*, n. 2; in *Enchiridion Vaticanum*, pp. 488-491.

CAPITOLO IV
CONCLUSIONI GENERALI:
PRIMI PASSI PER UNA TEOLOGIA DELLA CLAUDICANZA

*“A chi si sfida e non affonda,
auguri a chi non si consola,
auguri a chi va via senza padroni,
ai passi che sanno di vento,
auguri ai fragili e a tutti gli innocenti,
a questa resa da cui nasce il nostro canto”*

G. Di Marco, Auguri

4.0 Un *proprium* della creaturalità umana

Nelle pagine precedenti si è provato a definire la claudicanza come condizione peculiare dell'esistenza del vivente umano poiché, in un modo o nell'altro, chiunque si trova a dover affrontare un qualche tipo di limite. Nell'analisi è emersa la possibilità di approcciare attivamente questo stato vedendolo come prima, fondamentale tappa per riconoscersi appieno nella propria creaturalità – segnata certo dalla finitezza, ma anche chiamata al compimento attraverso la condivisione con l'alterità e la possibilità di generare, favorendola, la vita. La figura di Flannery O'Connor rappresenta solamente una tra le possibili tracce da seguire: si potrebbero infatti interrogare le esistenze di altre personalità per arrivare agli stessi risultati – certamente adattandone o risignificandone vocabolario, vissuti e approcci esistenziali. Un esempio su tutti può essere quello di Maria Zambrano che, nei lunghi anni lontani dalla sua terra natia, ha isolato nella categoria dell'*esilio* il centro non solo della sua esperienza di vita ma anche della propria riflessione filosofica. La pensatrice di Málaga scrive:

non concepisco la mia vita se non nell'esilio che ho vissuto. L'esilio è stato come la mia patria o come la dimensione di una patria sconosciuta, ma che, una volta conosciuta, è irrinunciabile¹¹².

Sembra, quindi, che Zambrano intenda l'*esilio* come costitutivo essenziale della propria esistenza – partendo, inoltre, da lì e lì tornando per il (e nel) suo itinerario filosofico. Si

¹¹² Maria ZAMBRANO, *L'esilio come patria*, Brescia: Morcelliana 2016, pp. 19-20.

potrebbe, così, comprendere questo approccio nella categoria della *claudicanza*, allo stesso modo in cui si è provato a considerare la *malattia* nell'esperienza di O'Connor¹¹³. Pare, quindi, che ogni esperienza umana abbia la possibilità di passare attraverso tornanti esistenziali che, se da un lato fanno risplendere l'imperfezione e il limite creaturale, dall'altro dotano la persona di quel *quid* che la rende profondamente e definitivamente unica e irripetibile. La risposta che il singolo sceglie di dare a questo (apparente) *gap* esistenziale determina, o meno, l'avvincente cammino verso il pieno compimento di sé. Si è visto come, dal punto di vista adottato, anche la tradizione biblica proponga, in sottotrama, come sia proprio la claudicanza il discrimine tale per cui Dio sceglie di prediligere un individuo piuttosto che un altro: si pensi alla citata vicenda del patriarca Giacobbe che, solamente accogliendo la propria claudicanza, riesce a integrare la complessità della sua storia avviandosi verso la pienezza della propria vocazione esistenziale. Allo stesso modo, partendo da un altro esempio, vediamo come le vicende dei Giudici di Israele offrano una sicura base per costruire questo pensiero: essi vengono presentati come figure così pienamente invischiare nella propria umanità da far saltare qualsiasi possibile confronto con il classico archetipo letterario dell'eroe – o dell'anti-eroe¹¹⁴: questi, piuttosto, sono degli eroi *insoliti* o *improbabili*¹¹⁵. I giudici, infatti, sono scelti da Dio proprio a partire da quelle claudicanze individuali (talvolta connotate dall'immoralità, dalla patologicità o dalla scabrosità) che, visitate dal Creatore per essere messe al servizio del popolo oppresso, li rendono dei liberatori-liberati. In ultima analisi, si può qui riprendere un'affermazione, già citata, di Wanda Tommasi, secondo cui

¹¹³ «Non sono mai stata altrove che malata. In un certo senso la malattia è un luogo, più istruttivo di un lungo viaggio in Europa, e un luogo dove non trovi mai compagnia, dove nessuno ti può seguire»; Flannery O'CONNOR, Ad A., 28 giugno 1956, in *Sola a presidiare la fortezza. Lettere*, a cura di Ottavio Fatica, Roma: Minimum fax 2012, p. 77

¹¹⁴ «La parola 'giudice', non è qui utilizzata nel suo senso corrente, che è anche quello del termine ebraico *šōfēt* che vuole tradurre e che designa un magistrato incaricato di amministrare la giustizia. In questo caso però assume un senso più ampio che corrisponde più o meno a quello di 'leader' o 'governatore'».»; cfr. WÉNIN, *Giudici*, 9; per un'accurata analisi del termine cfr. Herbert NIEHR, «Šōfēt», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IX, Brescia: Paideia 2009, pp. 800-825.

¹¹⁵ Cfr. Philippe ABADIE, *Insoliti eroi. Teologia e storia nel libro dei Giudici*, Bologna: EDB 2013 e WÉNIN, *Giudici*, p. 39. Anche lo studio di D. Scaiola si muove in questa direzione; cfr. Donatella SCAIOLA, *Sansone. Un giudice improbabile*, Milano: Ancora 2024.

tutti e tutte zoppichiamo un po', per qualche ferita visibile o invisibile, e tale imperfezione non va intesa come una mancanza che debba essere colmata, ma fa parte della nostra condizione creaturale¹¹⁶.

La filosofa veronese appoggia questa sua convinzione al pensiero dell'ermeneuta biblico Haim Baharier e a quando scrive: *la claudicanza la considero una condizione comune a tutto il genere umano*¹¹⁷. Si può, così, affermare come, in forza della propria costitutiva claudicanza, ogni vivente umano sia chiamato alla disponibilità per una trasfigurazione integrale. La ricerca della Presenza divina anche all'interno della propria, genetica limitatezza permette il miracoloso cammino descritto dal Salmo 118: *la pietra scartata dai costruttori è divenuta la pietra d'angolo. Questo è stato fatto dal Signore: una meraviglia ai nostri occhi.*¹¹⁸

Parte della sfida umana è, dunque, lasciar tracimare il dramma esistenziale singolare in una realtà più larga e condivisa: non lasciare, cioè, il potere a una rilettura della propria e altrui claudicanza impostata sulla *polemica*, ma tentare la via della possibilità *politica*. Questa occasione permette di individuare nelle trame relazionali uno spazio, un'*agorà* popolata da un'*ecclesia* di viventi sfidati dal limite, le cui esperienze di vulnerabilità sono accomunate dall'ascolto della realtà in cui operano tanto la Grazia divina quanto la libera scelta umana.

4.1 Potenza della vulnerabilità e cura: l'esempio del Messia claudicante

Il concetto di *potenza della vulnerabilità* (*power-in-vulnerability*) è stato proposto dalla filosofa, teologa e pastora anglicana Sarah Coakley¹¹⁹: costruendo questa idea sulla sua esperienza di servizio nelle carceri statunitensi, l'autrice indaga la potenza trasformatrice della vulnerabilità personale accolta. A partire da una rilettura benedicente della propria vita – anche nelle sue parentesi più buie – il singolo ha la possibilità di incontrare nella preghiera la proposta del Vangelo, cioè la storia passionale e appassionata

¹¹⁶ TOMMASI, *Parole*, 73.

¹¹⁷ Haim BAHARIER, *La valigia quasi vuota*, Milano: Garzanti 2014, p. 27.

¹¹⁸ Cfr. Sal 118,22-23.

¹¹⁹ Cfr. Sarah COAKLEY, *God, Sexuality and the Self. An Essay on The Trinity*, Londra: Cambridge University Press 2013; il testo è citato in Lucia VANTINI, «Vulnerabilità e potere: dialoghi tra filosofia e teologia», in *Vulnerabilità: da Ferita a Risorsa*, Padova: Proget Edizioni 2024, pp. 30-38.

della morte e Risurrezione del Cristo che è promessa di trasfigurazione della propria condizione¹²⁰. Lungi dal promettere una facile e melensa consolazione, acquisire coscienza della propria condizione claudicante – e su questa investire –, permetterebbe al vivente umano di imparare una nuova ermeneutica della realtà: un punto di vista sistemico in cui la complessità è accolta in ogni sua sfaccettatura e in cui la claudicanza rappresenta una componente ineludibile per la fondazione del sé e per l'incontro con l'alterità (umana, divina e cosmica). Un tale invito all'accoglienza e all'affidamento delle proprie vulnerabilità, peraltro, non risulta nuova nell'orizzonte cristiano se si pensa all'affermazione dell'apostolo Paolo nella seconda lettera ai Corinzi (2Cor 12,10):

perciò mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole, è allora che sono forte.

La proposta cristiana, a questo punto, potrebbe presentarsi come vero e proprio sovvertimento: a partire dall'analisi di Zambrano, proposta ne *L'agonia dell'Europa* (1945)¹²¹, ci si potrebbe chiedere cosa succederebbe se si approcciasse l'esistenza – soprattutto nelle sue componenti più sfidanti – a partire dall'accoglienza della vulnerabilità del Figlio incarnato, smettendo di cedere al fascino di una divinità più onnipotente che misericordiosa, addomesticata dai (e asservita ai) bisogni di dominio dell'umano. Si potrebbe così, innanzitutto, disarmare la presunzione e l'aggressività, la *violenza* per utilizzare la categoria proposta dalla filosofa di Málaga, che nei secoli hanno dominato le ermeneutiche dell'esistenza occidentali. Un ulteriore passo, altrettanto importante, sarebbe rappresentato dal dinamismo che apre alla speranza di una nuova generazione dentro al grembo della personale e comune vulnerabilità: una nuova nascita, in ultima analisi, pensata come *nuovo concepimento*, come incompiutezza in divenire, come potenza generativa perennemente accolta e messa in gioco¹²². In tal modo,

¹²⁰ «Cristo ha pianto, ha tremato, ha conosciuto la paura e l'angoscia. La sua pace è al di là di tutto questo, il suo gaudio fiorisce dopo essersi misurato col dolore, come la resurrezione che ha le radici nella morte (...) la pace del Signore cresce in un terreno faticato; e se non ha quel fondamento è ambigua, falsa, non credibile»; cfr. Adriana Zarri, *Un eremo non è un guscio di lumaca. Erba della mia Erba e altri resoconti di vita.*, Torino: Einaudi 2011, p. 47.

¹²¹ Maria ZAMBRANO, *L'agonia dell'Europa*, Padova: Marsilio Editori 2009.

¹²² Sull'importanza semantica del verbo *engendrar* nell'opera di Zambrano, cfr. *Ibid.*, Nota 1, p. 53.

l'accoglienza della propria, radicale claudicanza si presenta non solo come *self-empowerment*, ma anche come apertura alla dimensione interpersonale della cura¹²³.

V'è, qui, la necessità di riconoscere come

troppo spesso le tradizioni religiose hanno usato le categorie di vulnerabilità, fragilità, kenosi o pazienza in modo subdolo, e che a volte hanno addirittura invitato le vittime della storia ad accettare ogni sofferenza nel nome di un dono meraviglioso da scartare in seguito, magari alla fine dei tempi¹²⁴.

Si può pensare, invece, come sia proprio la *kenosi* del Figlio a rivelare una possibile, differente lettura per ogni vivente umano e per l'intera umanità. Gesù di Nazareth, il Messia claudicante, ha svelato definitivamente come l'accoglienza integrale della condizione creaturale possa, se interpellata nel dialogo libero con Dio, essere tramutata in occasione di amore vero, di condivisione salvifica, di umanità compiuta per tutti, tutte e tutto. Quindi

la storia del Cristo esprime in modo radicale la potenza della vulnerabilità: la sofferenza vissuta come solidarietà e l'ostilità raccolta senza cedere alla logica dello schieramento producono benedizione, salvezza, libertà e pace, doni che l'uomo di Nazareth vuole rendere gratuitamente disponibili ad altre vite¹²⁵.

¹²³ Interessante, in questo orizzonte, si rivela l'approccio filosofico di E.F. Kittay, basato sulla sua esperienza personale, cioè quella di madre di una figlia affetta da una forma di disabilità e totalmente dipendente dalla cura altrui. Vicende come questa incidono sì sulla vita privata, ma anche sulla dimensione pubblica: la prossimità e l'attenzione da riservare ai più vulnerabili della società, infatti, implica un coinvolgimento personale e diretto. La meta è, in ultima analisi, la realizzazione di un contesto sociale più giusto, perché capace di accogliere, riconoscere e promuovere bisogni e diritti di ogni suo membro. Cfr. Eva Feder KITTAY, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Milano: Vita e Pensiero 2010. Cfr. anche Luigina MORTARI, *Filosofia della cura*, Milano: Raffaello Cortina Editore 2015.

¹²⁴ VANTINI, «Vulnerabilità e potere», p. 35. Su questo tipo di proposta, in ambito cattolico, cfr., ad esempio, Jean-Claude LARCHER, *Teologia della malattia*, Brescia: Queriniana 1993; Clive Staples LEWIS, *Diario di un dolore*, Milano: Adelphi 1990; Emmanuel MOUNIER, *Lettere sul dolore. Uno sguardo sul mistero della sofferenza*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli 1995. Si deve tenere presente, in ogni caso, come queste proposte siano figlie di un tempo, di una sensibilità e di un approccio alla fede tanto diversi rispetto a quelli odierni: cfr. ad esempio, Enzo BIANCHI – Luciano MANICARDI, *Accanto al malato. Riflessioni sul senso della malattia e sull'accompagnamento dei malati*, Magnano: Qiqajon 2000; Marion MULLER-COLARD, *L'altro Dio. Il Lamento, la Minaccia e la Grazia*, Brescia: Queriniana 2019; Simone STIFANI – Luciano MANICARDI, *La disabilità non è una vocazione*, Magnano: Qiqajon 2025.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 36.

4.2 Narrare la claudicanza nelle Auschwitz quotidiane

La possibilità data all'umano che desidera seguire il Cristo sul sentiero che parte dalla paglia di Betlemme e arriva al Sepolcro vuoto chiede, perciò, di accogliere la propria claudicanza donandosi integralmente in ambito politico – cioè in un contesto relazionale condiviso con la (e nella) comunità, che favorisce generatività e giustizia. Per comprendere, tuttavia, è necessario tornare al Golgota: una disfatta, una negazione dell'umano e della sua dignità, un annientamento integrale. La croce è claudicanza pervertita dalla brutalità, è sterminio della quotidianità e blasfemo olocausto delle relazioni. Solo scegliendo il dono totale della propria umanità, il Figlio ha potuto raccontare, testimoniandola, la smisurata misura dell'amore del Padre: sulla croce il Dio Trinità non smette la sua danza, la pericorese non è immobilizzata dai chiodi che, in apparenza, imprigionano nel dolore e nel non-senso il profeta di Nazareth. Scegliere di accogliere fino alle conseguenze estreme la propria claudicanza, cioè la propria umanità, tenendo aperto il dialogo con Dio – sebbene nell'orizzonte della supplica e della richiesta, apparentemente inascoltata – permette al Cristo, da lì in avanti, di essere presente in ogni sofferenza umana, in ogni limite, sbaglio, bestialità subita o vulnerabilità, anche la più abissale. Come non ricordare la pagina, viscerale e profetica, de *La Notte* di Elie Wiesel: là, dove l'occhio di un prigioniero vede l'ingiustizia e l'inumanità di un bambino impiccato, là dove la domanda più umana e più giusta è «*Dov'è dunque Dio?*», la voce-relitto dell'umano-derelitto annuncia Vangelo e verità: «*Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forza...*»¹²⁶.

È proprio la categoria della *narrazione* che permette di individuare il sentiero che, nelle claudicanze esistenziali – le piccole, grandi Auschwitz della quotidianità –, dalla condanna della solitudine porta alla vita ri-generata, perché generativa, nella condivisione. In tal modo

¹²⁶ Elie WIESEL, *La notte*, Firenze: Giuntina 1995. p. 66. Si potrebbe aprire qui una riflessione teologica e filosofica sulla cosiddetta “Teologia dell'Olocausto” – chiamata anche “Teologia dopo Auschwitz”: cfr. ad esempio in ambito ebraico Jonas HANS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Genova: Il nuovo Melangolo 1993; in ambito riformato Jürgen MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia: Queriniana 2013; in ambito cattolico, interessante il contributo di Benedetto XVI, cfr. BENEDETTO XVI, «Discorso del Santo Padre. Visita al campo di Auschwitz», https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html.

rimanere in una postura di benedizione mentre il dolore devasta la propria storia non è dunque un atto di debolezza, ma una forma di custodia della propria singolarità, una sorgente di ispirazione per altre vite e, soprattutto, l'apertura di un luogo impreveduto nel quale un mondo migliore può iniziare (...) Qui si condensano le testimonianze di un bene possibile, offerte da soggetti feriti nella dignità, violentati nell'intimità, lacerati dal dolore della vita e dall'ingiustizia del mondo¹²⁷.

L'aiuto per la comprensione della dimensione liminare tra singolarità e collettività è offerto dall'approfondita riflessione di Johann Baptist Metz riguardo a quella che, il teologo tedesco, chiamava *nuova teologia politica*¹²⁸. In questo orizzonte, il teologare è – e deve essere – perennemente interpellato e sfidato dagli (e implicato negli) avvicendamenti storici che il singolo e l'intera umanità attraversano. Entro questa dinamica, la libertà umana e il suo possibile contrario si confrontano perennemente – come testimoniano anche la memoria cristiana e biblica – sul campo della sofferenza, della contraddittorietà, del limite. La vicenda dell'umano claudicante trova eco nella storia del popolo di Dio che, pur vivendo la dimensione della sofferenza, è chiamato a comprenderla come Storia della Salvezza: non è infatti solamente la claudicanza particolare ad avere la possibilità di essere abitata dalla presenza di Dio e, conseguentemente, di essere accolta, narrata e restituita nell'orizzonte della solidarietà comune¹²⁹. È anche – e proprio – nel grido delle vittime della Storia che risuona la narrazione della passione dell'umanità. Una passione, questa, che impone come priorità la presa di coscienza che *nella comune vulnerabilità è importante vivere legami autentici*,

¹²⁷ VANTINI, «Vulnerabilità e potere», p. 36.

¹²⁸ «È possibile tenere in modo aperto e schietto un discorso teologico sulla salvezza e sulla redenzione entro l'ambito di questa storia di passione e di non-identità che dolorosamente si manifesta nella vita storica? Con il discorso della salvezza suggellata in Gesù Cristo, sulla redenzione irrevocabilmente verificatasi in lui, la teologia non priva a priori gli uomini della sofferenza della non-identità propria dell'esistenza storica? Non persegue un'essenza storica, sempre soggetta al pericolo della mitologizzazione, muovendosi sopra le teste di uomini piegati, fiaccati e distrutti dalla storia della loro sofferenza?»; Cfr. Joann Baptist METZ, «Breve apologia del narrare», *Concilium* 5 (1973), p. 90. Sull'idea di *nova teologia politica*, cfr. Joann Baptist METZ, *Sul concetto della nuova teologia politica. 1967-1997*, Brescia: Queriniana 1998; J.B. METZ, «Teologia politica», in *Sacramentum mundi: enciclopedia teologica*, vol. 8, Brescia: Morcelliana 1977, pp. 307–317.

¹²⁹ Cfr. Joann Baptist METZ, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Brescia: Queriniana 2013.

*politicamente e affettivamente giusti, con una particolare attenzione alle vite più fragili*¹³⁰.

Ricerca la giustizia tramite la solidarietà e la responsabilità, accogliendo la claudicanza come elemento comune per un'esistenza generativa, aiuterebbe l'umano a comprendere sé e Dio in una maniera rinnovata. La claudicanza, così, non rappresenterebbe l'ultima parola di un condannato a morte, ma il primo vagito di un neonato che, con stupore, posa gli occhi su chi lo ha desiderato, voluto e introdotto alla vita; sarebbe la prima parola di un dialogo mai interrotto – nemmeno nei silenzi della tragicommedia quotidiana – tra un genitore e un figlio; sarebbe il primo passo incerto di chi sceglie di farsi tenere la mano da quel Totalmente Altro che è tanto prossimo da accompagnare il suo incedere oscillante all'inizio del cammino verso il compimento di sé, cioè di quella pienezza che è la Risurrezione.

4.3 Francesco d'Assisi: trovatore claudicante della claudicanza cosmica

Stati depressivi ciclici, cecità quasi totale, sistema gastrointestinale compromesso, mani, piedi e costato feriti e sanguinanti, accompagnato da pochi frati e dai ratti che disturbavano il sonno e i pasti¹³¹, accudito dalle sorelle di San Damiano, appena fuori da un'Assisi sconvolta dalla faida tra vescovo e podestà. In questo contesto vitale, vicino alla morte, a vent'anni dall'inizio della sua sequela del *Cristo povero e crocifisso*¹³², Francesco di Assisi finì di dettare, nel 1225, il *Cantico di frate Sole*¹³³.

Solamente raschiando il fondo del più profondo dolore fisico e interiore, sotto i colpi della grande tentazione che gli suggeriva d'aver sprecato il messaggio che Dio gli aveva affidato e ormai escluso dalla maggioranza di quanti avevano aderito alla sua visione, il

¹³⁰ VANTINI, «Vulnerabilità e potere». p. 36.

¹³¹ Cfr. *Compilazione di Assisi [Leggenda Perugina]*, n. 83, FF. 1614 in AAVV, *Fonti Francescane*, Padova: Editrici Francescane 2011, pp. 946–948.

¹³² Tommaso da CELANO, *Memoriale nel desiderio dell'anima [Vita Seconda]*, n. 105, FF 692, in *Ibid.*, p. 432.

¹³³ Per un esaustivo approfondimento sul *Cantico di frate sole* cfr. Carlo PAOLAZZI, *Francesco d'Assisi. Scritti. Edizione critica*, Grottaferrata: Frati Editori di Quaracchi 2009, pp. 118-123; Carlo PAOLAZZI, *Lettura degli Scritti di Francesco d'Assisi*, Milano: Edizioni Biblioteca Francescana 1987, pp. 154–173; PAOLAZZI, «Lectio Magistralis. 15 gennaio 2019», in *Antonianum*, XCIV (2019), Roma: Pontificia Università Antonianum 2019, pp. 769-786.

Poverello riuscì a tirare le fila di un'itineranza esistenziale segnata dall'accoglienza della propria claudicanza scompaginata innanzi al mistero di Dio e, così, a comporre questa lode cosmica¹³⁴: un canto al modo di quella cultura trobadorica e cortese che tanto l'aveva conquistato e definito in gioventù; un canto d'amore per l'Amore più grande, quello che innalza l'umano dalla polvere alla contemplazione di Dio. Solamente riconoscendosi tanto povero da essere grano di pulviscolo nell'immensità della creazione, Francesco comprende che la sua stessa voce non ha la forza per arrivare da sola al Creatore. Per questo, il trovatore della claudicanza creaturale, chiede soccorso all'intera schiera degli attori cosmici per cantare la meravigliosa e amorevole opera di Dio¹³⁵.

La claudicanza singolare del Giullare di Dio trova, nell'orizzonte della partecipazione cosmica – costituita da portentose e magnifiche claudicanze a loro volta insufficienti a sé stesse – l'unico strumento per restituire sinfonicamente il proprio canto di lode¹³⁶: non è un caso che, sul punto di varcare la porta santa del limite definitivo – Sorella Morte –, Francesco chieda che gli venga cantata questa *lauda* dai pochi frati presenti e che un'amica, Jacopa de' Settesoli, gli porti dei dolcetti fatti in casa¹³⁷. Una famiglia donata, la poesia e dei biscotti: alcune relazioni fondamentali, una narrazione di claudicanze condivise e l'espressione di un desiderio che restituisce la dinamica della cura generativa. Ecco lo scandalo che dona l'ultimo inciampo di Francesco, fratello e minore per scelta, claudicante per vocazione: raccontare fino alla consumazione della vita la scelta di un umano-così-umano che non si vergogna della propria vulnerabilità, ma sa (e chiede di)

¹³⁴ Cfr. Jacques DALARUN, *Il cantico di frate Sole. Francesco d'Assisi riconciliato*, Milano: Edizioni Biblioteca Francescana 2015.

¹³⁵ «Poiché “nullu homo” e degno di “nominare” il suo Signore e di cantare la sua lode, saranno “tutte... le creature” dell'universo a venire in soccorso all'indegnità dell'uomo, facendo salire all'Altissimo Signore una lode “come a lui piace”»; cfr. PAOLAZZI, «Lectio», pp. 774–775.

¹³⁶ Il «cum tutte le Tue creature» – troppo spesso ridotto a un vago sentire romanticheggiante o troppo velocemente confuso come prodromo di proposte pseudo-ecologiste – è da interpretare in senso strumentale; cfr. FRANCESCO D'ASSISI, *Cantico di frate Sole*, in PAOLAZZI, *Francesco d'Assisi. Scritti. Edizione critica*, p. 121. «Da intendere: “sii lodato per mezzo di tutte...”, oppure “sii lodato (sottintesi: da noi) in unione con tutte le tue creature”. Per coerenza col pensiero di Francesco, è da escludere che le creature possano essere destinatarie dirette della lode, come avverrebbe interpretando: “Sii lodato, mio Signore, e insieme a te siano lodate tutte le creature”. L'autentica ‘gloria’ delle creature consiste nel lodare il loro creatore»; cfr. nota 4, *ibid.*

¹³⁷ Cfr. *Compilazione di Assisi [Leggenda Perugina]*, nn. 6-8, FF. 1547-1548, in AAVV, *Fonti Francescane*, pp. 881-884.

viverla in maniera generativa, in un contesto relazionale e cosmico segnato dal limite eppure accompagnato dall'amore di Dio. In forza della propria umanità claudicante accolta, condivisa e affidata integralmente al Creatore, Francesco può rispecchiarsi, finalmente, nel volto di Cristo e diventarne immagine speculare trasfigurandosi in un *alter-Christus*: santo perché umano compiuto. Umano compiuto perché giunto a pienezza nella relazione con sé, il cosmo, l'alterità umana e il Totalmente-Altro divino.

4.4 Primi passi per una teologia della claudicanza

Ci si può chiedere, a questo punto, se sia possibile parlare di una *Teologia della claudicanza*. Anzitutto, s'impone come necessità lo specificare che una tale ipotetica proposta – quella cioè di definire e/o proporre una sistematizzazione di tale materia –, risulterebbe acerba, oltre che presuntuosa.

Eppure, risulta indispensabile domandarsi la motivazione per cui si dovrebbe considerare la claudicanza come un elemento non solo promettente, ma anche generativo per il vivente umano. C'è bisogno di notare, intanto, come la prospettiva che parte dal considerare la diminuzione esistenziale personale come primo passo verso il compimento della propria umanità, non risponda al canone del funzionamento apparentemente imposto dalla società – luogo, piuttosto, in cui la singolarità rischia di essere schiacciata da una sorta di *mistica della performance* che tutto sacrifica sull'altare del raggiungimento di prestazioni sempre più elevate. Un tale rischio, oltretutto, si presenta anche nell'esistenza di chi sceglie di aprirsi alla fede: il paradigma del funzionamento, infatti, pare assediare, tra gli altri, gli orizzonti spirituale, ecclesiale e pastorale.

Che senso può avere, allora, investire sulla claudicanza e sul suo valore esistenziale, maieutico e generativo? Si può affermare che un tale investimento è comprensibile – e attuabile – solamente se si ammette che la ragione umana ha la libera possibilità di consegnarsi integralmente alle dinamiche dell'amore, della cura e della condivisione: in quello che può essere identificato come *paradigma evangelico*, così, viene superata ogni possibile misurazione – che porterebbe a ragionare solo in termini di funzionamento – in favore della promozione umana a partire dalla radicale, accomunante e promettente

claudicanza propria di ogni persona¹³⁸. Questo lavoro, quindi, desidera porsi come un primo tentativo di studio del terreno, di dissodamento delle zolle e di semina per apprezzare gli iniziali, timidi germogli.

Peraltro, c'è anche da ammettere come molte delle idee qui raccolte provengano da differenti proposte, tutte orbitanti attorno al fulcro della vulnerabilità umana intesa come claudicanza: nessun nuovo piatto è stato proposto in tavola se non, forse, la diversa miscela delle materie prime. Non quindi una mèta, ma ancora un viaggio. Si proveranno, di seguito, ad isolare alcuni nuclei embrionali da cui si potrebbe, potenzialmente, partire per un ragionamento sulla teologia della claudicanza.

Il primo nucleo è da identificarsi nella ricerca di senso riguardo alla claudicanza che, in ogni vivente umano, nasce dal riscontrare il proprio essere radicalmente segnato da quelle imperfezioni e vulnerabilità che, lungo l'intero corso dell'esistenza, rappresentano degli ostacoli o delle possibilità. Solo la libera scelta umana determina la passività o l'attività nel vivere queste esperienze sfidanti. Si può decidere, perciò, se accogliere gli inciampi come dissesto benedetto per riprendere il cammino quotidiano con un diverso, personale incedere oppure si può cadere nella trappola della funzionalità, assumendo la (o essendo assunti dalla?) andatura spedita di chi per strada, mancando dei passi, li lascia alle spalle, non recuperandoli e perdendo il nocciolo del proprio esistere. Occorre allora, coraggiosamente, provare ad esistere e non solo a funzionare¹³⁹.

Il secondo nucleo, come si è visto grazie all'analisi della vita e dell'opera di Flannery O'Connor, è rappresentato dalla prima risposta al problema che contrappone vita e funzionalità: l'accoglienza attiva della propria claudicanza rappresenta un approccio profondamente umano, perché costringe il singolo a mettersi in gioco entro una seria ricerca del senso più profondo di sé. La claudicanza diviene, così, attivamente identificante e identitaria. Tale risposta si configura, inoltre, come radicalmente umanizzante: accogliendo la propria claudicanza come elemento identitario si ha la possibilità di riconoscere la propria insufficienza a sé stessi. Solo entro la trama relazionale con l'alterità umana e divina, infatti, l'umano può riscoprirsi creatura facente

¹³⁸ Non pare sbagliato, qui, appoggiarsi al pensiero di Pascal, secondo cui «*il cuore ha ragioni, che la ragione non conosce*»; cfr. Blaise PASCAL, *Pensieri*, Milano: Garzanti 1994, p. 57.

¹³⁹ Cfr. *Introduzione*.

parte di un ordito creaturale ben più grande di lui, eppure ugualmente segnato dal limite. Per l'umano che si imbarca in questo viaggio scegliendo l'opzione della fede, inoltre, si presenta l'opportunità di leggere la propria claudicanza come luogo in cui si può rivelare la Presenza di Dio e la sua incessante opera amorosa e generativa¹⁴⁰. Approcciando la propria esistenza (e quella cosmica) come cantiere perenne – mai chiuso o concluso – si intravede l'occasione di rileggere la realtà come grande orizzonte di svelamento di un volto di Dio benedicente e disposto ad accompagnare le proprie creature¹⁴¹.

Il testo biblico, con la complessa storia del patriarca Giacobbe – claudicante nel fisico e nello spirito – pare illuminare questa prospettiva proponendo un terzo, fondamentale nucleo. La lotta intrapresa dal padre di Israele allo Yabbòk, non è altro se non quel furibondo agone che rappresenta la vita quotidiana, fatta di continue esperienze dal sapore agrodolce, di perenni notti che si alternano a pallide albe, di fiducia recidivante e remittente nel rapporto dialogante tanto con l'umano quanto, soprattutto, con il divino. Aprirsi all'azione del Creatore, così amorevole da assumere talvolta, paradossalmente, connotati violenti permette a Giacobbe (e, potenzialmente, ad ogni umano) di riscoprirsi creatura nell'orizzonte della filialità, quindi della fraternità e della generatività. Ecco l'opzione fondamentale di Dio, quella della preferenza e dell'elezione dell'umanità: la scelta con cui il Creatore dimostra di non stancarsi delle proprie creature e anzi, continuando a prediligere quei miseri agglomerati di fasci nervosi e sangue, quei fantastici grumi di amore, speranze, aggressività e dolore ne favorisce la libertà perché questi decidano di incamminarsi verso il proprio compimento. Prova definitiva di tale amore per le proprie creature claudicanti è la scelta di claudicanza compiuta dal Dio Trinitario: con l'Incarnazione e l'assunzione della natura umana da parte del Figlio, il Creatore si compromette totalmente con la storia e la libertà umane¹⁴².

¹⁴⁰ Si può, a partire da questo esempio, considerare come orizzonte di fondo quello che mette in stretta relazione Cristologia e Antropologia teologica: tenendo ben presente l'evento Cristo come luogo in cui accade tanto l'umanità quanto la divinità, si può provare a rispondere ad alcune domande fondamentali, come «Chi è l'essere umano?»; *Per chi e con chi è l'essere umano?»; Che volto e che atteggiamenti di Dio sono svelati?».*

¹⁴¹ Cfr. *Capitolo 1 - La claudicanza come benedizione e possibilità: vita e opera di Flannery O'Connor*; *Capitolo 2 - un tentativo di approccio teologico all'opera di Flannery O'Connor*.

¹⁴² Cfr. *Capitolo 3 - Un avvicinamento biblico-antropologico alla claudicanza*.

Questo ultimo nucleo, quindi, rappresenta il *focus* del lavoro condotto e della prospettiva che desidera rilanciare: solo considerando la propria claudicanza come massimo comune denominatore che lo lega all'alterità e all'intero cosmo, il singolo vivente umano può scoprire la Presenza di Dio nella propria vita, anche se (e quando) è abitata dal limite, dalla sofferenza, dalla claudicanza. Solo accogliendo la propria limitatezza creaturale e benedicendola – vedendola appunto come occasione per scoprire l'azione divina all'opera anche nell'incomprensibilità della comune storia umana – il singolo può porsi nell'orizzonte della propria pienezza. Sentiero sicuro è la condivisione con ogni altro pellegrino della claudicanza, nella ricerca comune della giustizia e della generatività sulle tracce del Figlio, il Claudicante, che ha scelto di raccontare l'amore del Creatore, il Padre benedicente che attende per la lotta e l'abbraccio al guado di ogni sfida dell'esistenza.

4.5 La strada non c'è, da qui in poi speranza

L'inciampo è la prova d'una mancanza. Se nel camminare si manca un passo, il ritmo dell'incedere si interrompe. La sinfonia motoria s'infrange e, prima di ribattere l'attacco poggiando il piede a terra, si vive in un limbo d'apnea. La condizione dell'umano diviene così raddomanzia d'equilibrio per continuare il cammino o iniziare la caduta. Vi sono casi in cui l'inciampo è dettato dalle condizioni esistenziali del singolo e, la scienza teologica, potrebbe proporre diverse definizioni per situazioni in cui l'inciampo è connaturale all'atto del vivere. Ma, così, rinunciarebbe alla sua vocazione fondamentale, quella di continuare a cercare sempre nuovi modi per raccontare la storia d'amore definitiva tra il Creatore e le sue creature.

Si potrebbe mantenere allora il desiderio acceso, nel silenzio che prorompe tra un inciampo e l'altro, per scoprire l'amore di Dio che genera alla crescita – come singoli e come umanità – di crisi in crisi, di agonia in agonia, di pasqua in pasqua. Egli non solo è la stampella cui ci appoggiamo per claudicare nei nostri giorni. Egli è Colui che claudica con noi, perché – da sempre e per sempre – ha scelto di andare *a passo d'uomo*¹⁴³.

¹⁴³ Cfr. Pierangelo SEQUERI, *A passo d'uomo. Miracoli e altre tracce*, Milano: Vita e Pensiero 2012.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

- AAVV, *Fonti Francescane*, Padova: Editrici Francescane 2011.
- BAHARIER, Haim, *La valigia quasi vuota*, Milano: Garzanti 2014.
- BENASAYAG, Miguel, *Funzionare o esistere*, Milano: Vita e Pensiero 2019.
- BIANCHI, Enzo – MANICARDI, Luciano, *Accanto al malato. Riflessioni sul senso della malattia e sull'accompagnamento dei malati*, Magnano: Qiqajon 2000.
- BRUNI, Luigino, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Bologna: Marietti 2020.
- COAKLEY, Sarah, *God, Sexuality and the Self. An Essay on The Trinity*, Londra: Cambridge University Press 2013.
- EIESLAND, NANCY L., *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville: Abingdon Press 1994.
- ENCHIRIDION VATICANUM, *I. Documenti del Concilio Vaticano II*, Bologna: EDB 1981.
- FARINA, Mario – SIBOLDI, Rosangela – SPIGA, Maria Teresa (a cura di), *Filialità. Percorsi di riflessione e di ricerca*, Roma: Libreria Editrice Vaticana 2014.
- FORTUNA, Daniele, *Il Figlio dell'Ascolto. L'autocomprensione del Gesù storico alla luce dello Shema' Yisra'el*, Milano: San Paolo 2012.
- GALLAGHER, Michael P., *Mappe della Fede*, Brescia: Vita e Pensiero 2011.
- HANS, Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Genova: Il nuovo Melangolo 1993.
- KITTAY, Eva Feder, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Milano: Vita e Pensiero 2010.
- LARCHER, Jean-Claude, *Teologia della malattia*, Brescia: Queriniana 1993.
- LEWIS, Clive Staples, *Diario di un dolore*, Milano: Adelphi 1990.
- LUTERO, Martin, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, Milano: Paoline 1991.
- MAGATTI, Mauro – GIACCARDI, Chiara, *Generativi di tutto il mondo, unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Milano: Feltrinelli 2014.

- MANCINI, Roberto – FALAPPA, Fabiola – CANULLO, Carla – LABATE, Sergio, *Per una antropologia della creaturalità* (= Formazione e teologia 6), Trapani: Il Pozzo di Giacobbe 2009.
- MANICARDI, Luciano, *Fragilità*, Magnano: Qiqajon 2020.
- MEIER, John Paul, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. I. Le radici del problema e della persona*, Brescia: Queriniana 2001.
- MÈLICH, Joan-Carles, *Essere fragili. Riflessioni sulla vulnerabilità*, Milano: Il Saggiatore 2024.
- METZ, Joann Baptist, «Breve apologia del narrare», *Concilium* 5 (1973) 80–98.
- , *Sul concetto della nuova teologia politica. 1967-1997*, Brescia: Queriniana 1998.
- , «Teologia politica», in *Sacramentum mundi : enciclopedia teologica*, vol. 8, Brescia: Morcelliana 1977, 307–317.
- , *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Brescia: Queriniana 2013.
- MOLTMANN, Jürgen, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia: Queriniana 2013.
- MORIN, Edgar, *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del coronavirus*, Milano: Raffaello Cortina Editore 2020.
- , *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, Roma: AVE 2020.
- MORTARI, Luigina, *Filosofia della cura*, Milano: Raffaello Cortina Editore 2015.
- MOUNIER, Emmanuel, *Lettere sul dolore. Uno sguardo sul mistero della sofferenza*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli 1995.
- MULLER-COLARD, Marion, *L'altro Dio. Il Lamento, la Minaccia e la Grazia*, Brescia: Queriniana 2019.
- O'CONNOR, Flannery, *Diario di preghiera*, Milano: Bompiani 2016.
- , *La saggezza nel sangue*, tradotto da Marcella Bonsanti, Milano: Garzanti 2002.
- , *Sola a presidiare la fortezza. Lettere*, a cura di Ottavio Fatica, Roma: Minimum fax 2012.
- , *Nel territorio del diavolo. Sul mestiere di scrivere*, Roma: Minimum fax 2010.
- , *Tutti i racconti*, Milano: Bompiani 2017.

- , *Un ragionevole uso dell'irragionevole. Saggi sulla scrittura e lettere sulla creatività*, Roma: Minimum fax 2019.
- , «Il mistero imperfetto della piccola Mary Ann», *Il Giornale* (3 ottobre 2004), Milano.
- PASCAL, Blaise, *Pensieri*, Milano: Garzanti 1994.
- RATZINGER, Joseph, *La fraternità cristiana*, Brescia: Queriniana 2005.
- SEQUERI, Pierangelo, *A passo d'uomo. Miracoli e altre tracce*, Milano: Vita e Pensiero 2012.
- SCHOLEM, Gershom, *Creazione dal nulla e autolimitazione di Dio*, Genova: Marietti 1986.
- SINGER, Christiane, *Del buon uso delle crisi*, Milano: Servitium 2011.
- STIFANI, Simone – MANICARDI, Luciano, *La disabilità non è una vocazione*, Magnano: Qiqajon 2025.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Il fenomeno umano*, Brescia: Queriniana 2010.
- THEOBALD, Christoph, *Fraternità. Il nuovo stile della chiesa secondo papa Francesco*, Magnano: Qiqajon 2016.
- TODOROV, Tzvetan, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino: Einaudi 1984.
- TOMMASI, Wanda, *Le parole per scriverlo. La parola e la ferita*, Milano: Mimesis Edizioni 2020.
- TORCIVIA, Carmelo, *Antropologia e pastorale. Per un'antropologia della filialità tra dono e alterità* (Formazione e teologia), Trapani: Il Pozzo di Giacobbe 2011.
- WEIL, Simone, *L'ombra e la grazia*, Milano: Bompiani 2002.
- WIESEL, Elie, *La notte*, Firenze: Giuntina 1995.
- ZAMBRANO, Maria, *La Confesión: Género literario*, Madrid: Ediciones Siruela 1995.
- , *L'esilio come patria*, Brescia: Morcelliana 2016.
- , *L'agonia dell'Europa*, Padova: Marsilio Editori 2009.
- ZARRI, Adriana, *Un eremo non è un guscio di lumaca. Erba della mia Erba e altri resoconti di vita*, Torino: Einaudi 2011.

STUDI

- ABADIE, Philippe, *Insoliti eroi. Teologia e storia nel libro dei Giudici*, Bologna: EDB 2013.
- ALERT, Robert, *Five books of Moses. A translation with commentary*, New York - London: Norton & Company 2004.
- AMATO MANGIAMELI, Agata C., «Filialità e genitorialità. Lo sguardo dell'altro», Roma: Jus Quia Justum 2014.
- BOVATI, Pietro, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma: Pontificio Istituto Biblico 2005.
- BRUEGGEMANN, Walter, *Genesi*, Torino: Claudiana 2002.
- BUIA RUTT, Elena, *Flannery O'Connor, il mistero e la scrittura*, Milano: Ancora 2010.
- D'AQUINO, Tommaso, *Il male e la libertà*, a cura di Umberto Galeazzi e Raffaella Savino, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli 2022.
- DALARUN, Jacques, *Il cantico di frate Sole. Francesco d'Assisi riconciliato*, Milano: Edizioni Biblioteca Francescana 2015.
- ESPOSITO, Roberto, *I volti dell'Avversario. L'Enigma della lotta con l'Angelo*, Torino: Einaudi 2024.
- FOCANT, Camille – WÉNIN, André (a cura di), *Analyse narrative et Bible- Deucième colloque international du RENAB, Louvain-La-Neuve, Avril 2004* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), vol. 191, Lovanio: Leuven University Press 2005.
- FONTANA, Alberto – MERLO, Giovanni (a cura di), *A sua immagine? Figli di Dio con disabilità*, Milano: La Vita Felice 2022.
- GIUNTOLI, Federico (a cura di), *Genesi 12-50. Introduzione, traduzione e commento*, Milano: San Paolo 2013.
- , *La storia di Giacobbe*, Milano: San Paolo 2014.
- GREEN, Elisabeth E., *Dio, il vuoto e il genere*, Torino: Claudiana 2023.
- MARMORINI, Gianni, *Isacco. Il figlio imperfetto*, Torino: Claudiana 2018.
- PAOLAZZI, Carlo, *Francesco d'Assisi. Scritti. Edizione critica*, Grottaferrata: Frati Editori di Quaracchi 2009.

- , *Lettura degli Scritti di Francesco d'Assisi*, Milano: Edizioni Biblioteca Francescana 1987.
- PAPOLA, Grazia, *Deuteronomio. Introduzione, traduzione e commento*, Milano: San Paolo 2011.
- POWELL, Lisa D., *The Disable God Revisited. Trinity, Christology and Liberation*, Edinburgh: T&T Clark 2023.
- RIZZI, Armido, *Il libro dell'Alleanza. Il Deuteronomio*, Villa Verucchio: Pazzini Editore 2014.
- RIZZI, Giovanni, *Giudici. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici 7), Milano: Paoline 2012.
- ROSSINI, Fernanda, *Flannery O'Connor. Vita, opere, incontri*, Milano: Edizioni Ares 2020.
- SCAIOLA, Donatella, *Sansone. Un giudice improbabile*, Milano: Ancora 2024.
- WEISHEIPL, James A., Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere, Milano: Jaca Book 1994.
- WÉNIN, André, *Il Libro dei Giudici*, Bologna: EDB 2021.
- ZURLI, Emanuela, *Giacobbe in cammino verso sé e verso l'altro (Gen 25,19-35,29)*, Assisi: Cittadella 2018.

ARTICOLI DI RIVISTE

- CURTIS, Edward M., «Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Peniel», *Journal of Evangelical Theological Society* 30 (1987).
- GLYN, Justin, «Disabilità e Incarnazione», *Civiltà Cattolica* I, Quaderno 4170 (2024).
- MCKENZIE, Steve, «“You Have Prevailed”. The function of Jacob's Encounter at Peniel in the Jacob Cycle.», *Restor. Q.* 23 (1980).
- PAOLAZZI, Carlo, «Lectio magistralis. 15 gennaio 2019», *Antonianum* XCIV (2019).
- REINDERS, Johannes S., «Teologia e studi sulla disabilità: una dolente rivalutazione», *Diversamente abile: per una Chiesa cui tutti possano appartenere*, Concilium, 5 (2020).
- SEGALLA, Giuseppe, «Il mondo affettivo di Gesù e la sua identità personale», *Studia*

Patavina 54 (2007).

SPADARO, Antonio – BUIA RUTT, Elena, «“Sei la sottile luna crescente”: il diario di Flannery O’Connor», *Civiltà Cattolica* I, Quaderno 3999 (2017).

SPADARO, Antonio, «Il mistero e il male. Flannery O’Connor e la storia della piccola Mary Ann», *Civiltà Cattolica* II, Quaderno 3718 (2005).

VANTINI, Lucia, «Vulnerabilità e potere: dialoghi tra filosofia e teologia», *Vulnerabilità Ferita Risorsa* (2024).

WÉNIN, André, *Studies in the Book of Genesis. Literature, redaction and history* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), vol. 155, Lovanio: Leuven University Press (2001).

ARTICOLI DI GIORNALE

BRULLO, Davide, «O’Connor, insopportabile come al verità del Vangelo», *Il Giornale* (14 gennaio 2023), Milano.

DIONIGI, Ivano, «Chi è mio fratello», *Avvenire* (18 febbraio 2020), Milano.

O’CONNOR, Flannery, «Il mistero imperfetto della piccola Mary Ann», *Il Giornale* (3 ottobre 2004), Milano.

PIGLIARU, Alessandra, «La risorsa politica della vulnerabilità», *Il Manifesto* (3 febbraio 2017), Roma.

VOCI DI DIZIONARIO

NIEHR, Herbert, «Šōfēt», in *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. IX, Brescia: Paideia 2009.

ZOBEL, H., -J, «Jisra’él», in *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. IV, Brescia: Paideia 2004.

ALTRI CONTRIBUTI

MICHELINI, Giulio, «Un percorso inclusivo. Lectio Divina», in Atti del convegno *Iniziazione cristiana: un percorso inclusivo*, Assisi. 27-28 aprile 2018.

SITOGRAFIA

«CLAUDICAZIONE», *Treccani.it*,

<[https://www.treccani.it/enciclopedia/claudicazione_\(Dizionario-di-Medicina\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/claudicazione_(Dizionario-di-Medicina)/>).

BENEDETTO XVI, «Discorso del Santo Padre. Visita al campo di Auschwitz»,

https://www.vatican.va/content/benedictxvi/it/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html.

«GENERATIVITÀ: l'origine di un'idea», <http://generativita.it/>.

PIETROGRANDE, Maurizio, «Lupus», *Treccani.it*,

<[https://www.treccani.it/enciclopedia/lupus_\(Dizionario-di-Medicina\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/lupus_(Dizionario-di-Medicina)/>).

INDICE

INTRODUZIONE	3
0.1 Sintomi: inciampi e funzionalità.	3
0.2 Diagnosi: claudicanza e creaturalità	6
0.3 Proposta terapeutica: un sentiero da percorrere	7
Nota alle traduzioni	10
Nota semantica	10
CAPITOLO I	
LA CLAUDICANZA COME BENEDIZIONE E POSSIBILITÀ: VITA E OPERA DI FLANNERY O'CONNOR	11
1.0 Scardinare i cancelli del Cielo	11
1.1 Lottare contro l'angelo, Dio e sé stessa	12
1.2 Benedire la claudicanza	15
1.3 Claudicare nel territorio del diavolo	17
1.4 Gli Storpi entreranno per primi	19
1.5 Il cannocchiale: guardarlo o guardarci dentro?	21
1.6 La claudicanza come benedizione e possibilità	22
CAPITOLO II	
UN TENTATIVO DI APPROCCIO TEOLOGICO ALL'OPERA DI FLANNERY O'CONNOR	24
2.0 Claudicare e/è teologare	24
2.1 Una zoticona tomista	25
2.2 L'irresistibile attrazione del «Punto Omega» e l'apertura all'«incompiutezza»	26
2.3 Mary Ann: un viso grottesco che parla del compimento	29
2.4 Se il chicco di grano (non) muore	31
CAPITOLO III	
UN AVVICINAMENTO BIBLICO-ANTROPOLOGICO ALLA CLAUDICANZA	33
3.0 La claudicanza come imperfezione e vulnerabilità	33

3.1 La lotta: un'apertura alla filialità, alla fraternità, alla generatività	35
3.2 Giacobbe, archetipo per un'umanità claudicante e generativa	38
3.3. La benedizione nel volto di e nell'abbraccio con Dio e il fratello	41
3.4 Scoprire il volto di Dio cantando la claudicanza	44
CAPITOLO IV	
CONCLUSIONI GENERALI: PRIMI PASSI PER UNA TEOLOGIA DELLA CLAUDICANZA	46
4.0 Un <i>proprium</i> della creaturalità umana	46
4.1 Potenza della vulnerabilità e cura: l'esempio del Messia claudicante	48
4.2 Narrare la claudicanza nelle Auschwitz quotidiane	51
4.3 Francesco d'Assisi: trovatore claudicante della claudicanza cosmica	53
4.4 Primi passi per una teologia della claudicanza	55
4.5 La strada non c'è, da qui in poi... speranza	58
BIBLIOGRAFIA	59
INDICE	66