

Da Girovagli a pellegrini. Questuanti di un'etica della speranza

MICHELE FERRARI *

Anche i cristiani sono come dei pellegrini
che viaggiano tra cose corruttibili,
ma attendono l'incorruttibilità celeste.
(A Diogneto, VI).

Il pellegrinaggio è una delle forme più antiche di espressione della fede, esso si radica nella più remota storia dell'umanità, è manifestazione di una esigenza spirituale profonda: giungere ai luoghi sorgivi della fede e ivi rinnovare la propria esistenza (cfr. Mori 2022: 147). Non solo vide un suo sviluppo dall'antichità fin a tutto il Medioevo¹ con un graduale arricchirsi di nuovi significati ma oggi, in modo particolare, si dimostra essere una forma ricercata e attuale di approccio al religioso. I versanti dai quali analizzare questa esperienza possono essere molteplici, qui non si intende presentare una pastorale del pellegrinaggio, né un'analisi sociale della sua rispondenza alle dinamiche religiose post-moderne quanto, piuttosto, realizzare una riflessione di carattere "teologico-fondativo". Si attingerà alle scienze positive i cui dati, illuminati dalla fede, possono giovare non poco alla elaborazione teologica²; ciò per vedere come alcuni aspetti essenziali della

* micheleferrari@don@gmail.com. Docente stabile di Teologia Morale Fondamentale presso l'I.S.S.R. *Ecclesia Mater*, Roma.

¹ Per una prospettiva storica cfr. Lavarini: 1996; Cardini: 2019; 1996.

² Il Magistero sociale della Chiesa, dal Concilio Vaticano II, in poi in modo particolare, mette in evidenza l'importanza del contributo delle scienze sociali al fine

fisionomia del *pellegrinaggio* e del *pellegrino*, accolti nell'alveo della coscienza cristiana, dispieghino orizzonti nuovi di senso e si aprano a piste di riflessione feconde. Ciò che considereremo, detto altrimenti, è la condizione dell'uomo come pellegrino e, assieme a ciò, una possibile prospettiva peregrinante della riflessione teologico-morale.

Due saranno i momenti della nostra riflessione: nel primo analizzeremo quello che potremmo chiamare "l'offuscamento" di alcuni tratti tipici della fisionomia peregrinante dell'esistenza; nel secondo, soffermeremo l'attenzione sul discepolo come "uomo della via" (cfr. *At* 9,2) nella sua particolarità. Dove al principio dell'itinerario riflessivo si presenta la patologia, nel secondo si vuole almeno tratteggiare la possibilità di una terapia nell'assunzione del pellegrinaggio come metafora etica.

1. *Sentieri interrotti e volti anonimi*

Ritenendo fecondo il dialogo tra le scienze umane e la teologia³ ricaviamo dall'analisi sociale alcuni elementi che, tipici del pellegrinaggio,

della comprensione dell'uomo (cfr. *Gaudium et Spes*: n. 5; 36); ugualmente però, ne dice i limiti e la loro impossibilità di rispondere, in modo definitivo, ai desideri più profondi dell'essere umano (cfr. *Octagesima Adveniens*: nn. 38-40). La Chiesa intende aiutare l'uomo a trovare la propria "fioritura" e comprensione integrale di sé (cfr. *Populorum Progressio*: n. 13).

³ Sulla possibile relazione tra *sociologia* e *teologia* Donati annota: «Dove avviene il confronto tra sociologia e teologia? Avviene, ovviamente, sul terreno dei fatti sociali e storici. La teologia non deve per questo farsi sociologia o storia, né la sociologia deve certamente farsi teologia. E ci si chiede: come è possibile questo? [...] Ai teologi serve forse una sociologia della vita quotidiana in relazione con una teologia della vita quotidiana [...] E, in parallelo, ai sociologi serve forse una teologia della vita quotidiana che stia in relazione con una sociologia della vita quotidiana» (Donati 1995: 40; 46). Si tratta di trovare una mappa di riferimento strutturata in "concetti di confine" mediante i quali ricercare un dialogo. Fare teologia richiede oggi, forse ancor più che in passato, la necessità di dialogare con il "mondo". Come ha scritto papa Francesco: «Insegnare e studiare teologia significa vivere su una frontiera, quella in cui il Vangelo incontra le necessità della gente a cui va annunciato in maniera comprensibile e significativa. Dobbiamo guardarci da una teologia che si esaurisce nella disputa accademica o che guarda l'umanità da un castello di vetro. Si impara per vivere: teologia e santità sono un binomio inscindibile. La teologia che elaborata sia dunque radicata e fondata sulla Rivelazione, sulla Tradizione, ma anche accompagni i processi culturali e sociali, in particolare le transizioni difficili» (Francesco 2015).

sembrano essersi celati allo sguardo: la *meta* del cammino, il *ritmo* del passo, la *comunanza* del desiderio.

1.1. Viandanti senza meta

Aspetto imprescindibile per ogni camminare umano è la conoscenza, almeno parziale, della meta. Non è possibile pensare un itinerario - sia esso di natura meramente fisica che, per analogia, interiore - senza di essa⁴. Il profilo dell'uomo della nostra epoca è stato variamente disegnato, per indicarne la povertà teleologica⁵; Bauman si è più volte riferito a questa situazione antropologico-esistenziale, paragonandola al passaggio avvenuto da una fisionomia umana pellegrina al *vagabondaggio*; ne riveniamo una esposizione sintetica in un breve saggio:

La vita dell'uomo moderno è stata spesso paragonata a quella del pellegrino. L'itinerario dei pellegrini è segnato in anticipo dalla destinazione che vogliono raggiungere (nel caso dell'uomo moderno, questa è l'immagine ideale di una vocazione, di un'identità), e tutto quello che fanno è calcolato affinché si possano avvicinare all'obiettivo. Il pellegrino sceglie con coerenza le tappe da seguire, perché sa che ognuna è importante e che il loro ordine non può essere invertito. Gli uomini e le donne di oggi difficilmente potrebbero pensare alla propria vita come a un pellegrinaggio, anche se lo volessero. Si può pianificare il proprio tragitto come un viaggio-verso-una-destinazione solo in un

⁴ In primo luogo, in ambito etico, si pensi all'importanza del *fine ultimo* nel contesto della riflessione sul retto agire come strutturante la personalità morale. Nel pensiero tomista, si distingue tra il *fine ultimo* e l'*operazione* con la quale l'uomo si rivolge ad esso; con il primo termine (*finis cuius*) ci si può riferire solamente a Dio, con il secondo ad un insieme di beni e valori ordinati dalla sua considerazione. Togliere dal "pellegrinaggio" umano il fine ultimo rende assai difficile pensare l'unitarietà dell'agire ed una presentazione di assoluti morali (cf. Panero 2020: 407-453). Poi, in secondo luogo, non si deve tralasciare di ritenere che il fine è sempre primo nell'ordine dell'intenzione e ultimo in quello della realizzazione (cf. *S. Th.*, I-II, a. 1, ad 2). Concretamente: come si può pensare l'agire umano senza un fine verso il quale esso è diretto?

⁵ Tale indebolimento – se non perdita completa – della dimensione teleologica è in connessione con la scomparsa del futuro nel pensiero attuale; a mancare pertanto è la speranza. Come mette in luce M. Augé: «oggi il tempo come principio di speranza sembra essere scomparso dalle nostre discussioni, dalle nostre coscienze e dalle nostre prospettive politiche» (Augé 2010: 23). In proposito si rimanda a Ferrari 2024: 95-98.

mondo in cui sia ragionevole sperare che la mappa della propria esistenza rimarrà la stessa o quasi per tutta la vita (Bauman 2018: 30).

La destinazione fa parte dell'itinerario del pellegrino fin dall'inizio del suo procedere, grazie ad essa può decidere le tappe del suo avanzare, calcolare le risorse necessarie per raggiungere il suo obiettivo. La posta in gioco è decisamente non poco rilevante: la costruzione della propria identità. Come si legge nell'estratto, la *meta finale*, tenuta presente dal pellegrino, non fa parte del bagaglio del *turista* e del *vagabondo*. I girovaghi invece, vagano incerti, senza l'obbligo di dover pensare un itinerario strutturato e ordinato; *vagabondi* e *girovaghi* si spostano di continuo senza sapere quanto tempo rimarranno in un luogo, senza sentirsi vincolati dall'esperienza, infatti «il vagabondo è un pellegrino senza meta; un nomade senza itinerario» (Bauman 2012²: 245). La domanda che ci muove è la seguente: la mancanza di destinazione ha conseguenze sulla percezione del proprio vissuto?

Si può ritenere che la mancanza di destinazione non sia influente sul tragitto e sulla linearità del percorso tutto. Il passato non è un blocco statico e intangibile, esso viene costruito dall'uomo che, selezionando i passi del suo viaggio, si muove “verso” e quindi “viene da”. Per dirla altrimenti, il depauperamento del futuro ha effetti su tutto il percorso, anche il passato ne viene sconvolto. Come scrive Pagano:

Il modo moderno di vivere-col-progetto, all'ombra-del-progetto, vero-un-progetto, per-un-progetto è stato liquefatto: i fini sono stati dissolti nei mezzi. Il futuro è ora. Il presente è sempre. [...] La sistematica decostruzione del futuro ha come contrappeso l'inevitabile decomposizione del passato. Non si pensi, infatti, al passato come una entità solida e compiuta e immutabile, come un fossile precipitato di realtà, un sedimento. Tutt'altro: il passato si fonda su un dinamismo pari a quello del futuro: in termini biografici esso muta incessantemente (e con modalità per niente lineari). Esso si costruisce attraverso la scelta. È la scelta l'attimo da cui promanano sia il pro-getto futuro quanto il pro-getto passato. È percepire il futuro in un certo modo che illumina determinate porzioni di passato in un determinato e “unico” modo. Il cambiamento del pro-getto implica sempre un cambiamento, più o meno pronunciato, del passato (Pagano 2007: 59-60).

Non è più possibile pensare la vita in modo unitario e continuativo. Se il pellegrino vedeva un sentiero che, sebbene impegnativo, manteneva una sua linearità, il vagabondo post-moderno coglie, nella dinamica dello “zapping”, immagini tra loro scollegate, parti di un tragitto non uniforme. Fuor di metafora, la costruzione identitaria e, ancor prima, il vissuto tutto, non sono più pensati secondo uno schema lineare e coerente. Il principale motivo di distinzione tra vagabondo e pellegrino non è la mancanza di preoccupazione per la costruzione di una identità ma, piuttosto, la considerazione che essa non debba risultare fissa, stabile e permanente. A caratterizzare la forma nuova di passo è la “sconnessione”. Colui che cammina secondo un progetto globale deve frequentemente riferirsi ad esso, considerarlo lungo il suo incedere, lasciarsi informare; non così l’uomo della nostra epoca, nomade che deve poter cambiare spesso itinerario e muoversi così “attraverso le identità”, pensate instabili e presto revocabili (cf. Bauman 2012²/II: 223-225)⁶.

Ma c’è da dire anche che la questione della costruzione identitaria ha a che fare con una crisi previa, quella dell’esperienza e della sua narrazione.

L’esperienza ha perso la sua dimensione semantica di compimento di un viaggio, essa invece si è trasmutata in assemblaggio di momenti che accadono improvvisamente e scompaiono ancor più velocemente (cf. Bauman 1999: 65). In questo sistema in cui non si rinviene nulla di stabile su cui poggiare i propri passi, domina l’interruzione continua del tragitto. Il filosofo contemporaneo Byung-Chul Han, nel suo *La crisi della narrazione*, si è soffermato sulla crisi dell’esperienza in tal senso. Infatti, la *continuità*, assieme alla *stabilità* sono elementi essenziali dell’esperienza umana; quest’ultima «istituisce un continuum storico» (Han 2024: 26). Il *continuum*, o potremmo dire il “tragitto”, è stato sostituito dalla necessità di “sopravvivere” (cf. Han 2023: 8), cercando continuamente nuovi inizi capaci di rianimare l’emozione delle partenze, la *simultaneità* è divenuta più significativa della storia (cf. Bauman 1992: 30).

⁶ Sulla questione dell’identità in Bauman e, in special modo, del passaggio dal *pellegrino* al *turista* mi permetto di rimandare ad altri studi già effettuati cfr. Ferrari: 2025; 2023; 2022.

Ripartire sempre e farlo velocemente è ciò che conta, “fare qualcosa” e farlo in modo performante viene più considerato del *come* lo si faccia (Pagano 2011: 30).

Da ultimo tutto ciò è legato alla perdita di un senso ultimo dell’essere, a quella che la teologia chiama dimensione escatologica⁷. L’errante, non tiene certo in considerazione la promessa della realizzazione della salvezza, né ha in mente la beatitudine capace di compiere ogni anelito umano; eppure, nella nostra epoca – ormai posteriore alla secolarizzazione – manca anche l’illuminista fede nel progresso, non vi è né salvezza ultraterrena e né salvezza dal progresso⁸. Il *viandante* errante nel suo incedere «dilata a tal punto l’orizzonte fino ad abolirlo come orizzonte, come punto di riferimento, come incontro della terra con il suo cielo» (Galimberti 2023: 360).

1.2. *La rumorosa solitudine del passo*

I pellegrinaggi, fin da quelli più antichi e famosi, muovevano masse in vista del raggiungimento di una meta comune e divenivano sede di condivisione e socializzazione, il vagabondaggio porta con sé notevoli difficoltà relazionali, prima fa tutte un profondo senso di solitudine. Non manca solo la meta, ma anche la sua fraterna condivisione. Dove la produzione e la competizione hanno fatto il loro ingresso nella coscienza prendendovi stabile dimora, è cessata la possibilità di percepire la comunanza; l’io centrato su di sé, poi, non riesce a sentire il ritmo dell’altro. La logica della produzione e del consumo ha intaccato ogni ambito, compreso

⁷ Si deve dire che anche la teologia ha operato una “riduzione escatologica” non indifferente per la comprensione del vissuto. La speranza, nella riflessione, nella predicazione e nella catechesi, ha subito uno spostamento ad un futuro “non osservabile”, lontano e ultimo. Dove la speranza non è più la venuta di Dio che opera già nel presente ma solo “ultima risorsa”, essa è soggetta a diffidenza e rischia di divenire ininfluyente per il vissuto (cfr. Cozzoli: 2006).

⁸ La considerazione della categoria *progresso* è mutata nel corso dei secoli e se poteva, in un passato ormai lontano per la sensibilità post-moderna, essere collegata alla visione di un miglioramento, oggi non più. Sembrerebbe infatti che, impoverita da ogni possibile apertura al futuro, questa categoria si sia ritrovata incapace di alimentare la speranza umana; oggi non ci si aspetta nulla di migliore nel futuro. Cfr. Schiavone: 2020; Altini: 2018; per una trattazione storica cfr. Bury: 2018; sulla fine del “mito progresso” in riferimento al mutato assetto temporale cfr. Ferrari 2024.

quello delle relazioni, oramai ci rapportiamo ad esse come consumatori (cfr. Han 2021: 12; Ferrari 2023: 433-435), operando una specie di decostruzione della beatitudine. Ciò che di grande e bello si poteva desiderare e a cui tendere con tutta la propria capacità di sperare è stato decostruito in tanti pezzi, oggi si deve prendere quanto più, consumando la vita a piccoli sorsi di godimento fugace⁹.

Infatti, le relazioni richiedono durata e la capacità di guardare ad un futuro buono e desiderabile; oggi, dove tutto deve essere consumato nel minor tempo possibile e non durare, investire su ciò che permane appare almeno contro corrente, se non una perdita di tempo.

Potrebbe sembrare forse strano che mai come nell'era dei *social* e delle *community* l'uomo si percepisca bloccato nella socialità e ferito nella capacità di creare comunità, eppure questi sono proprio alcune delle perdite riscontrabili nella fisionomia del vagabondo. Le cause meriterebbero un'analisi profonda, ci si limita qui a considerare alcuni aspetti. Anzitutto Éric Sadin in un saggio sulle dinamiche che hanno portato alla fine del "mondo comune" così si esprime:

Oggi giorno viviamo lo stato ossimorico dell'isolamento collettivo [...] la consapevolezza, sempre reiterata, di dover fare affidamento soprattutto su se stessi – o, al limite, sui propri cari o su relazioni claniche – contribuisce a introdurre, in vari modi, uno scarto con gli altri e a considerarli non come propri simili – destinatari, dunque, di una medesima condizione – ma come possibili ostacoli alla propria volontà (Sadin 2022: 210-211).

L'altro viene percepito quindi come estraneo e pericoloso. A ben vedere anche questo atteggiamento è collegato alla mancanza di prospettiva. Infatti, se il futuro è celato, l'angoscia diviene violenza e necessità di difendersi nei

⁹ È Bauman l'autore di questo pensiero. Infatti, in *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita* così scrive: «Nella società nata alla fine dell'età moderna è la maestosa ma distante beatitudine a venire decostruita in un contenitore pieno di soddisfazioni grandi o piccole, ma sempre a portata di mano, affinché nell'estasi del godimento la sembianza della perfezione finale possa dissolversi e svanire alla vista [...] L'immortalità è nomade quanto i nomadi di cui si mette al servizio» (Bauman 1992: 218).

confronti di chi è considerato non come un compagno di viaggio ma possibile attentatore, non appartenente al proprio “mondo” (Han 2017: 22)¹⁰.

2. *La Speranza trasformante del Pellegrino*

Questa seconda tappa intende rinvenire nella speranza la possibilità di un cambio di passo e la riacquisizione di un “sentire” dell’esistenza come peregrinante. Se il pellegrino forse non conosce perfettamente la meta, ne serba il racconto, sa che altri vi sono già giunti e dispone il suo itinerario in base ad essa ed è, altresì, proprio camminando che diviene pienamente se stesso¹¹; la visione della meta gli viene illuminata dalla relazione con Colui che solo è «la vera, grande speranza dell’uomo che resiste nonostante tutte le delusioni» (Benedetto XVI 2007: n. 27) e che è capace di far fare, mediante la partecipazione di sé, una nuova esperienza di umanità. Vediamo come l’uomo possa dirsi costitutivamente pellegrino e come ciò si compia con il dono della virtù teologale della speranza.

2.1. *L’uomo pellegrino: speranza e cammino comune*

Il filosofo francese Gabriel Marcel ha messo in luce come l’uomo sia costitutivamente *itinerante*, con la fermata e la stasi coinciderebbe la perdita della sua stessa umanità, egli sempre è *in cammino verso*, mosso dalla dialettica dell’attesa (cfr. Marcel 1951: 129; Cozzoli 1979: 163). L’essere

¹⁰ Han analizza l’angoscia nel suo testo *L’espulsione dell’Altro*, essa appare generata, tra le sue svariate cause, dal «crollo del familiare orizzonte di comprensione» (Han 2017: 22) e «dall’estraneo, l’inquietante, l’ignoto» (*ibid.*: 41). Bauman, analizzando la solitudine, vede nell’incertezza del futuro l’elemento che rende incapaci di assumersi la responsabilità di operare un cambiamento e impegnarsi per il bene comune. In *La solitudine del cittadino globale* infatti scrive: «Le persone che si sentono insicure, che diffidano di ciò che il futuro potrebbe riservare loro e che temono per la propria sicurezza personale, non sono veramente libere di assumersi i rischi che l’azione collettiva comporta. Non trovano il coraggio di osare né il tempo di immaginare modi alternativi di vivere insieme» (Bauman 2000: 13).

¹¹ Su questo argomento si tenga presente la riflessione di Pieper. *L’homo viator* non vaga in modo indefinito senza direzione alcuna, egli cammina verso l’essere, distaccandosi dall’annientamento del nulla. Finché cammina può cadere nel nulla ma è proprio con il suo procedere che acquisisce la sua piena essenza (cfr. Pieper 1953: 12-14)

umano si erge sopra la sola materialità ed è dinamicamente teso *verso* ciò che non è possibile limitare, egli è attratto dal significato profondo della realtà, al punto che può essere considerato come *pellegrino dell'assoluto* (Palumbieri 2015: 201). La tensione dinamica alla quale si sta facendo riferimento è espressione del legame esistente tra vita umana e speranza; se molteplici sono i desideri e le attese che ogni uomo può manifestare nella sua esistenza, più radicalmente, si può affermare che

l'uomo vive di speranza: non soltanto delle molte speranze che ne costellano l'esistenza, ma della speranza al singolare che la fermenta nella sua interezza. Questa è radicalmente altra rispetto alle speranze plurali: speranze periferiche e penultime, legate ai desideri che le attivano e alle possibilità eventuali dell'uomo di soddisfarle. Oltre le molte speranze c'è la speranza una e unica, legata all'essere e alla globalità della vita, al fine ultimo e salvifico della sua esistenza (Cozzoli 2010: 327).

L'uomo può portarsi oltre ciò che dato e gli si para dinnanzi e questo perché la speranza è inscritta nel suo essere; diversamente dal mondo pre-umano, mai egli vede coincidere la sua esistenza con ciò che è dato e staticamente sperimentabile, la sua dimora è oltre. Nella capacità di *desiderare*, naturale e propriamente umana, è possibile rinvenire ciò che muove il passo di ognuno: desiderio e speranza sono realtà tra loro inscindibili¹²; ed è proprio il desiderio ad aprire all'incontro con l'altro¹³ e con l'assolutamente Altro, potremmo dire a configurare il cammino umano come peregrinazione. La speranza allora, umanamente intesa, non solo è connaturale ma implica

¹² L'ulteriorità alla quale ci riferiamo è sperimentabile psicologicamente con la dinamica del *desiderio*. Esso esprime la capacità di trascendenza umana e ha una reale consonanza con la speranza. Nel desiderio è possibile trovare anche una connessione etica tra persona, speranza e decisionalità, infatti esso «riguarda una realtà che è promessa nel futuro e perciò richiede impegno e sacrifici» (Regini 2021: 201).

¹³ Il filosofo Roberto Mancini, sul desiderio - in relazione con la speranza - come tensione e apertura verso l'altro, così scrive: «Per quanto il desiderio, come la speranza possa volgersi a ideali, valori cognitivi, estetici, economici o morali, a situazioni o eventi, la sua specifica intenzionalità è sempre diretta in ultima istanza a una realtà personale. Il desiderio, come si è rilevato, cerca la persona, vuole un altro» (Mancini 2022: 77).

apertura al volto dell'altro, disposizione dell'io all'incontro con il tu; lo aveva ben compreso Gabriel Marcel che nel suo *Homo viator* chiaramente afferma: «la speranza è sempre legata a una comunione [...] Questo è talmente vero che ci possiamo domandare se la disperazione e la solitudine non siano in fondo identiche» (Marcel 1980: 60).

Sulla scia delle riflessioni appena esposte possiamo affermare che la categoria riflessiva del pellegrinaggio può essere ancora pensata e, partendo dalle profondità che abitano l'uomo, vista come chiave per una educazione del desiderio/speranza, in un contesto che negando la visione dell'uomo *teso verso l'ulteriorità*, opera una schizofrenica ferita antropologica. È vero, Bauman, attesta l'impossibilità di pensare l'uomo pellegrino sulla base del venire meno della durata, della visione e dell'unitarietà del percorso, eppure, riteniamo sia possibile recuperare la categoria del pellegrino a partire da una prospettiva più profonda. Desiderio e speranza formano un binomio indispensabile alla vita¹⁴, non possono essere considerati elementi opzionali, costituiscono le forze che animano ogni azione (Cucci 2007: 166).

Da ultimo si intende sottolineare che la speranza apre lo sguardo al futuro, rende possibile vedere oltre l'istantaneo e fugace; essa, sebbene distinta dal semplice *ottimismo*, interagisce con esso, e incide su ogni dimensione della persona consentendo la scelta di comportamenti concreti in grado di superare con energia le difficoltà e conseguire il bene (cfr. Sandrin 2025: 27-35), anche quando questo si fa arduo¹⁵.

¹⁴ Tommaso D'Aquino afferma che la speranza opera un rafforzamento del desiderio. In proposito nella *Summa Theologiae* leggiamo: «La speranza può causare e accrescere l'amore sia a motivo del piacere che l'accompagna, sia a motivo del desiderio, poiché la speranza rafforza il desiderio: infatti non si desidera così intensamente ciò che non si spera» (Tommaso D'Aquino, S. Th., I-II, q. 27, a. 4, ad 3). Sulla speranza e lo *status viatoris* dell'uomo in Tommaso d'Aquino cfr. Lardiello 2025: 107-117.

¹⁵ Si pensi in proposito al fatto che in Tommaso d'Aquino la speranza ha come fondamento naturale l'aggressività. La speranza dona la forza necessaria per affrontare i problemi che si frappongono nel cammino e di gioire della vita (cfr. Cucci 2008: 40).

2.2. La speranza nata dall'amore: possibilità di un nuovo passo

L'uomo, reso pellegrino dall'accoglienza dei suoi desideri più profondi, può scoprire poi la *vera e grande speranza* capace di durare per sempre e di rinnovare tutto il cammino (Benedetto XVI 2007: n. 27). Romano Guardini, riflettendo sull'uomo e la speranza, afferma che dalla constatazione di ciò che ferisce la natura umana, dal fluire inarrestabile di tutte le cose, dal cambiamento di ogni realtà e dalla difficoltà di cogliere il senso di tutto ciò, si può prendere realmente coscienza della speranza. L'uomo continua a mantenere il sentimento che tutto ciò non dovrebbe verificarsi così, la stessa disperazione¹⁶ e o scoraggiamento rimarcano questa constatazione. Solamente Dio, il cui pensiero *non è sradicabile dal cuore* a cui si *impone* il pensiero che, nonostante tutto ciò, la bontà è presente e questa deriva da un altrove. Questa percezione è vista dal teologo come una predisposizione alla speranza cristiana, un preambolo alla sua accoglienza, fino a quando

In Cristo è avvenuto allora un fatto inaudito: egli ci ha rivelato quali sono le disposizioni di Dio nei nostri riguardi. Egli non disprezza il mondo; non lo odia; non si fa gioco d'esso; non lo guarda dall'alto in una olimpica impassibilità, ma lo ama. Se si ama qualcuno vuol dire che si partecipa alla sua vita, donando e ricevendo [...] Dio fattosi uomo, si leva in mezzo a noi e dice a ciascuno di noi, anche a me: «voglio che tu abbandoni il tuo stato di derelitto. Voglio la tua salvezza. Ascoltare queste parole, credere possibile questa promessa e farvi assegnamento nonostante tutto ciò che in noi e intorno a noi vi si oppone – ecco cos'è la speranza cristiana» (Guardini 2008²: 63).

La speranza è legata a doppio filo con l'amore, infatti, solamente «chi viene toccato dall'amore comincia a intuire che cosa sarebbe propriamente "vita"» (Benedetto XVI 2007: n. 27). Nell'incontro con lui si accede ad una vita realmente nuova e allora anche il passo può cambiare: dalla corsa iperveloce, incapace di apprezzare meta e andatura stessa, alla contemplazione amante, desiderosa di cercare in ogni cosa le orme di colui che lo ama e di poterlo stringere a sé. Accogliendo l'amore di Colui che si è fatto pellegrino e messo

¹⁶ Come scrive Pieper: «disperare è contraddirsi, infrangere se stesso [...] Nella disperazione l'uomo nega in fondo la sua propria brama, che è indistruttibile, come lui stesso» (Pieper 1953: 35).

sulla strada dell'uomo *per custodire i suoi con cura e affetto*, proporgli *l'appartenenza propria degli amici* (cfr. Francesco 2024: n. 34), e donargli la pienezza della sua vita (cfr. *Gv* 10,10), nasce un nuovo modo di incedere, ispirato da desiderio e soave passione, in ultima analisi dalla speranza: il peregrinare proprio del cristiano. Questa non è una corsa solipsistica, priva di orizzonte, ma un comune procedere, un essere trascinati dall'amore (cfr. *Ct* 1,4)¹⁷.

La speranza allora mette nello stato d'essere proprio del viatore, fa camminare tra il *già* dell'amore ricevuto e il *non ancora* del futuro che sta operando e portando con sé una novità d'essere (cfr. Conti 2002: 78). Se la forza propria della speranza – attinta dall'amore – è presentare una differente visione del passo e renderla possibile, la conversione che fa appello alla coscienza del girovago è quella a «rovesciare l'orientamento dalla cose a Dio» (Guardini 2008²: 66). Attraverso la comprensione della categoria del pellegrinaggio, cristianamente intesa (e a nostro avviso ciò è lo specifico anche del reale pellegrinaggio ai luoghi della fede¹⁸), si viene messi di fronte alla possibilità di un nuovo inizio; questo significa la necessità di «scegliere se vogliamo limitare la fede all'ambito del sentimento e orientare i nostri pensieri secondo quelli di tutti, oppure se intendiamo essere cristiani anche nel modo di pensare» (Guardini 1997²: 92).

Conclusioni

Sperare nella nostra epoca non è affatto semplice, la fisionomia della vita come pellegrinaggio è resa opaca dalle modalità consumistiche del vivere, il tempo sganciato dal prima e dal dopo e, più ancora, il senso di solitudine (cfr. Ancona 2018: 17-19), rendono affannoso l'incedere.

¹⁷ L'amore porta con sé un modo nuovo anche di pensare la relazione di fede, essa diviene un pellegrinaggio amoroso. Come testimonia Guglielmo di Saint-Thierry, la contemplazione è manifestazione d'amore che, rende possibile un pellegrinaggio intellettuale e affettivo, animato da desiderio profondo. Così si legge nel suo *De Contemplando Deo*: «Chi desidera ama sempre desiderare, chi ama desidera sempre amare [...] Questo slancio d'amore è il compimento dell'uomo. Procedere sempre così è arrivare» (*De Contemplando Deo*, n. 5-6).

¹⁸ Sul pellegrinaggio come pratica religiosa particolarmente consona alla nostra epoca e come immagine di uno stile di vita peculiare cfr. Costa 2015: 119-124.

Rieducare la capacità di desiderare diviene oggi una necessità perché si possa cogliere le profondità dell'umano, porre il fondamento per accogliere la speranza più grande e pensare l'esistenza come orientata. Il desiderio è il dinamismo del pellegrino, esso tende all'invisibile, come scrive la filosofa contemporanea Danielle Cohen-Levinas:

La saggezza del desiderio non è tematizzabile. Essa tocca un oggetto che non si materializza mai completamente, tra fenomeno e non fenomeno, tra carne e corpo, tra pelle e una nudità che può giungere fino all'invisibile. La mano che tocca l'invisibile evade dall'essere per esporsi a questo non-essere ancora. Il desiderio è visto così come una finalità senza fine, un movimento che ridà impulso al movimento stesso, una pulsione di vita tesa verso un futuro non ancora futuro [...] (Cohen-Levinas 2025: 30).

Parole queste che fanno venire alla mente, il peregrinare animato dalla speranza capace di far camminare *come se si vedesse l'invisibile* (cfr. *Eb* 11,27). La categoria antropologica del pellegrino – differentemente dal girovago sperduto – attinge la sua ragion d'essere dalla *grande speranza* portata dall'amore salvifico del Cristo, *Ospite e pellegrino in mezzo a noi* (Messale Romano, Preghiera Eucaristica Comune VII). Assumendo la categoria del pellegrinaggio nella riflessione teologica ci si colloca in un orizzonte di senso profondo e sapientemente umano, memore che «La nostra vita, adesso, è speranza, poi sarà eternità» (Agostino: 103, 4,17).

Bibliografia

1. Magistero

Benedetto XVI

Lett. enc. *Spe Salvi* (30.11.2007), in *AAS* 99(2007), 985-1027.

Francesco

Lett. enc. *Dilexit nos* (24.10.2024), in *AAS* 116(2024), 1369-1438.

Lett. al Gran Cancelliere della “Pontificia Universidad Católica Argentina” nel centesimo anniversario della facoltà di teologia (3.03.2015), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html.

Paolo VI

Lett. apost. *Octagesima Adveniens* (14.05.1971), in AAS 63(1971), 401-441.

Lett. enc. *Populorum Progressio* (26.03.1967), in AAS 59(1967), 257-299.

Concilio Vaticano II

Cost. dogm. *Gaudium et Spes* (07.12.1965), in AAS 58(1966), 1025-115.

2. *Fonti patristiche e autori cristiani*

Tommaso D’acquino

(1996-2012) *Somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

Agostino

Commento ai Salmi 103,4,17, in https://www.augustinus.it/italiano/esposizioni_salmi/esposizione_salmo_125_testo.htm

Guglielmo di Saint-Thierry

(1984) *Contemplazione*, Qiqajon, Magnano (BI).

3. *Monografie*

Altini, Carlo

(2018) *Le maschere del progresso. Ascesa e caduta di un’ idea moderna*, Marietti, Torino.

Ancona, Giovanni

(2018) *Sperare. Una scommessa di libertà*, Queriniana, Milano.

Augé, Marc

(2010) *Che fine ha fatto il futuro? Dai nonluoghi al nontempo*, Elèuthera, Milano.

Bauman, Zygmunt

(2023¹¹) *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Roma.

(2018) *Di nuovo soli. Un'etica in cerca di certezze*, Castelvecchi, Roma.

(1999) *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna.

(1992) *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, il Mulino, Bologna.

Buber, Martin

(1990) *Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico, Qiqajon, Magnano (BI)*.

Bury, John Bagnell

(2018) *Storia dell'idea di progresso. Indagine sulla sua origine e sviluppo*, Eutimia, Torino.

Cardini, Franco

(1996) *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita Medievale*, Vecchiarelli, Roma.

Codeluppi, Vanni

(2022) *Mondo digitale*, Laterza, Bari.

Cohen-Levinas, Danielle

(2025) *La saggezza del desiderio*, Mimesis, Milano.

Cozzoli, Mauro

(2010) *Etica Teologale. Fede, Carità, Speranza*, san Paolo, Cinisello Balsamo (MI).

(1979) *L'uomo in cammino verso...*, Abete, Roma.

Cucci, Giovanni

(2007) *La forza della debolezza. Aspetti psicologici della vita spirituale*, AdP, Roma.

Galimberti, Umberto

(2023) *L'etica del viandante*, Feltrinelli, Milano.

Guardini, Romano

(2008²) *Il Signore*, Vita e Pensiero, Milano.

(1997²) *Le cose ultime: la dottrina cristiana su morte, la purificazione dopo la morte, la resurrezione, il giudizio, l'eternità*, Vita e Pensiero, Milano.

Han, Byung-Chul

(2024) *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, Einaudi, Torino.

(2023) *Contro la società dell'angoscia. Speranza e rivoluzione*, Einaudi, Torino.

(2021) *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Nottetempo, Milano.

(2017) *L'espulsione dell'altro*, Nottetempo, Milano.

Lardiello, Alberto

(2025) *Essere per la speranza. La passione e virtù della speranza in Tommaso d'Aquino*, Pazzini Editore, Villa Verucchio.

Lavarini, Roberto

(1997) *Il pellegrinaggio cristiano*, Marietti, Bologna.

Mancini, Roberto

(2002) *Il silenzio, via verso la vita*, Qiqajon, Magnago (BI).

Marcel, Gabriel

(1951) *Homo Viator*, Borla, Milano.

Mazzarella, Eugenio

(2022) *Contro metaverso. Salvare la presenza*, Mimesis, Milano – Udine.

Mori, Massimo

(2022) *Esperienze del camminare*, il Mulino, Bologna 2022.

Palumbieri, Sabino

(2015) *L'uomo, meraviglia e paradosso. Trattato sulla costituzione, concentrazione e condizione antropologica. Compendio a cura di C. Freni*, Urbaniana, Roma.

Pagano, Umberto

(2011) *L'uomo senza tempo. Riflessioni sociologiche sulla temporalità nell'epoca dell'accelerazione*, FrancoAngeli, Milano.

(2007) *L'uomo senz'ombra. Elementi di sociologia dell'inautentico*, FrancoAngeli, Milano.

Pieper, Josef

(1953) *Sulla Speranza*, Morcelliana, Brescia.

Regini, Massimo

(2021) *La fede, la speranza, la carità. Teologia e morale della vita cristiana*, Cittadella, Assisi.

Sadin, Éric

(2022) *Io tiranno. La società digitale e la fine del mondo comune*, Luiss, Roma.

Sandrin, Luciano

(2025) *Abitare la speranza*, Cittadella, Assisi.

Schiavone, Aldo

(2020) *Progresso*, il Mulino, Bologna.

4. Articoli

Cozzoli, Mauro

(2006) *Dire la speranza oggi*, in *In dialogo XII*, 1/2006, 8-9.

Donati, Pierpaolo

(1995) *Teologia e Sociologia di fronte al futuro: un approccio relazionale*, in *Acta Philosophica*, 4 (1995), 27-49.

Ferrari, Michele

(2025) *Identità a palinsesto: la frantumazione dell'io secondo Zygmund Bauman*, in *Per la filosofia. Filosofia e insegnamento*, 123, 123-128.

(2024) *Dalla Speed society alla società nel regno. La proposta di una necessaria conversione*, I parte, in *Studia Moralia* 62/1 (2024), 87-107.

(2023) *Discronia, Consumismo e nuove antropologie. Suggestioni antropologiche ed etiche in Byung Chul-Han*, in *Aquinas*, 431-443.

(2022) *Antropologia, Etica e Società Moderna. Analisi patologica dell'umano nel pensiero di Byung-Chul Han*, in *Per la filosofia. Filosofia e insegnamento*, 123-126.

Panero, Marco

(2020) *Del Fine ultimo. Ce n'è ancora bisogno? Riconsiderazione della proposta tomista alla luce delle critiche contemporanee*, in *Salesianum* 82 (2020), 407-453.

5. Opere in collaborazione e contributi

Cardini, Franco – Luigi Russo

(2019) *Il pellegrinaggio Medievale*, La Vela, Lucca.

Costa, Cecilia

(2015) *Nostalgia di riconciliazione, in Andreatta, Liberio – Costa, Cecilia, Il pellegrinaggio: tempo e luogo di conversione e riconciliazione*, Lateran University Press, Città del Vaticano.