

Homo: da viator a peregrinus

Per un'antropologia teologica del pellegrinaggio

DAVIDE LEES *

«Vattene dalla tua terra,
dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre,
verso la terra che io ti indicherò.
Farò di te una grande nazione e ti benedirò»
(Gen 12,1-2)

In controtendenza rispetto al declino di molte pratiche religiose rimane vivo e in crescita il fenomeno del pellegrinaggio, sebbene la sua configurazione non sia più così chiara, né dal punto di vista antropologico e sociologico, né dal punto di vista religioso¹.

Nel presente studio vorremmo fare alcuni passi verso un'antropologia teologica del pellegrino. In primo luogo cercheremo di tratteggiare l'*homo viator*, inteso come l'uomo che già da un punto di vista naturale vive le dinamiche esistenziali del cammino. In secondo luogo esploreremo, a partire dal testo biblico, l'essenza teologica dell'*homo peregrinus*, che vive un cammino qualitativamente diverso a causa dell'irruzione, nella realtà dell'uomo, di una dimensione prettamente teologica. Da questa ricerca si cercherà di distillare alcuni elementi teologicamente essenziali del pellegrinaggio, che possano servire a interpretare e illuminare il fenomeno odierno.

* davidelees@gmail.com. Docente di antropologia teologica ed escatologia presso l'ISSR "Ecclesia Mater" e docente incaricato alla Pontificia Università Gregoriana.

¹ Si veda per esempio Nickerson et al. (2018), Zoszak (2022), King (2023).

1. *Homo viator: tra finitudine ferita e ineliminabile grandezza*

Quanto la rivelazione ci dice sul pellegrinaggio si staglia su una situazione antropologica “naturale”. La celebre espressione “*homo viator*”² indica nell’essere *in cammino* qualcosa che caratterizza l’uomo³. Cosa sta alla base di questo connubio tra l’uomo e la via?

In primo luogo, la vita dell’uomo è assimilabile ad un cammino come conseguenza della *temporalità* dell’esistenza. Pur senza spostamento fisico, la nostra vita costituisce una sorta di cammino per il mutamento esistenziale prodotto da ogni passo decisionale, per la concatenazione dei nostri atti umani che provocano un cambiamento nel mondo e correlativamente in noi stessi. Tutto il mondo fisico di cui facciamo esperienza è spazio-temporale, ma il tempo appartiene all’uomo in modo del tutto peculiare. Non basta collegare la temporalità al divenire che sperimentiamo nel mondo “fuori” di noi – come può essere spontaneo fare –; va ricercato in che modo il tempo vissuto dall’uomo sia intimamente collegato alla sua interiorità⁴. Riguarda il fatto che la nostra esistenza non è meramente *data*, ma ci è piuttosto *affidata*. Heidegger, in *Essere e tempo*, presenta una comprensione dell’uomo che è intimamente collegata con il tempo. L’uomo è costituito da un’apertura che si struttura nel presente tra il passato e futuro, tra l’essere gettato in una storia non scelta e il proiettarsi al *poter-essere* del futuro, apertura che va vissuta nella realtà di cui ci si deve prendere cura⁵.

In secondo luogo, la vita dell’uomo è cammino non solo per la finitudine quanto anche per la dialettica che risulta dal rapporto tra bene e male nel mondo. Ci illumina il testo biblico che contrappone alla condizione originaria del giardino in cui tutto era «molto buono» (cf. Gen 1,28 e 2.1), una situazione diversa. La terra maledetta a causa dell’uomo (cf. Gen 3,17) produrrà per lui «spine e cardi» (Gen 3,18), senza annullare però la

² Cf. Marcel (1980).

³ Già Tommaso d’Aquino contrapponeva lo *status viae* della Chiesa sulla terra, allo *status patriae* della Chiesa nel cielo (vedi per esempio *Compendium theologiae*, cap.145: «*tota autem praesens vita est status viae*»; *STh* II-II, q.136, a.1, ad 1; q.184, a. 2). In Bonaventura si può ricostruire come lo «*status viae*» riguardi sia l’innocenza delle origini che lo stato di miseria dopo il peccato: cf. Rossini (2025: 5-10.13-14).

⁴ Vedi il tempo come “*distentio animi*” nel libro XI delle Confessioni di Agostino d’Ippona: Augustinus (XI,23,30; XI,26,33).

⁵ Cf. Heidegger (1976), in particolare i §§ 45, 61, 65-71.

benedizione originaria — «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela» (*Gen* 1,28) —, come è attestato dal fatto che dopo il peccato «l'uomo chiamò sua moglie Eva, perché ella fu la madre di tutti i viventi» (*Gen* 3,20)⁶. La dialettica che sorge tra l'originaria benedizione e la maledizione sopraggiunta è “incarnata” nei fratelli Caino e Abele, il coltivatore e il pastore, rappresentanti della vita stanziale e della vita nomade. L'agricoltura presuppone la stabilità in una terra che produca i suoi frutti, e se questi vengono a mancare è necessario levare le tende e cercare campi migliori. Viceversa, il pastore nomade che di base va vagando in cerca di acque e di pascolo, nella misura in cui trova condizioni favorevoli si ritrova con greggi più numerosi ed è soggetto anche lui al desiderio sempre più forte di installarsi. La benedizione originaria che tende alla stanzialità è in tensione dialettica con la maledizione della terra, conseguenza del peccato, che obbliga al nomadismo⁷. Si pensi al drammatico dialogo tra Dio e Caino, il fraticida:

«Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo! Ora sii maledetto, lontano dal suolo che ha aperto la bocca per ricevere il sangue di tuo fratello dalla tua mano. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: *ramingo e fuggiasco* sarai sulla terra». Disse Caino al Signore: «Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono. Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e dovrò nascondermi lontano da te; io sarò *ramingo e fuggiasco* sulla terra e chiunque mi incontrerà mi ucciderà» (*Gen* 4,10-14).

Caino sarà «ramingo» perché il suolo «non darà più i suoi prodotti», «fuggiasco», invece, perché «chiunque mi incontrerà mi ucciderà»: il movimento è obbligato dalla mancanza di un bene necessario e dalla presenza di un male da cui fuggire.

In terzo luogo, osserviamo talvolta che il movente del viaggiare umano non è né il dispiegarsi della finitudine nella temporalità né il (ri)fuggire una mancanza o una minaccia, bensì l'anelito ad un di più, alla trascendenza. Dietro alla curiosità, al desiderio sconfinato di esplorare e di conoscere, di

⁶ Vedi anche *Gen* 9,1-2 con la benedizione dopo il diluvio.

⁷ Ovviamente questa lettura non intende identificare rigidamente stanzialità e benedizione o nomadismo e colpa, ma mettere in luce una tensione dialettica che attraversa la condizione umana dopo il peccato.

scoprire nuovi paesi e nuovi mondi, vi è un'apertura costitutivamente illimitata. Gabriel Marcel sottolinea la differenza qualitativa tra dire «io spero che...» e dire «io spero» in senso assoluto. Come osserva Marcel, la speranza autentica non si lascia rinchiudere in oggetti determinati⁸, ma tende a trascenderli, configurandosi come mistero più che come problema⁹. Essa nasce come risposta della creatura finita all'Essere infinito da cui riconosce di dipendere¹⁰. Nell'*homo viator* si manifesta una grandezza che non è posseduta se non come apertura e relazione. Tale apertura è intimamente connessa alla libertà, che non si colloca semplicemente *nel tempo*, ma che pone il tempo stesso in rapporto con ciò che lo trascende, conferendogli orientamento e senso.

Fin qui alcuni tratti della condizione naturale dell'*homo viator*, nella sua finitudine da esplicitare, nel suo rapporto al male e nella grandezza di un'apertura illimitata.

2. *Homo peregrinus: tra chiamata e risposta, promessa e compimento*

Il termine italiano “pellegrino” proviene dal latino *peregrinus*¹¹, che risale etimologicamente ad *ager*, *agrī*, campo¹², con il prefisso *per-*, il cui ampio significato indica principalmente *l'attraversamento* – l'andare oltre, in avanti – e in modo derivato ha significato di causalità mediatrice, distributivo, intensivo, temporale e così via¹³. È suggestivo che la radice protoindoeuropea di *ager*¹⁴, significhi “campo incolto, pascolo”, come anche il fatto che essa derivi a sua volta da una radice che significa “condurre, guidare”¹⁵. In sintesi, il significato originario di “pellegrino” richiama l'attraversamento di una terra incolta, la vita di tipo nomade.

Le dinamiche dell'uomo pellegrino, però, non si riducono a quelle del nomade. Per approfondire questo punto, volgiamo il nostro sguardo alla

⁸ Cf. Marcel (1980: 42)

⁹ Cf. Marcel (1980: 45).

¹⁰ Cf. Marcel (1980: 57).

¹¹ Devoto (1968: 309).

¹² Vaan (2008: 29).

¹³ Lewis – Short (1879: 1332).

¹⁴ Si tratta della radice PIE *h₂eg'-ro-. Cf. Vaan (2008: 29).

¹⁵ Si tratta della radice PIE *h₂g-. Cf. Vaan (2008: 29).

rivelazione biblica. Lo faremo analizzando l'utilizzo dei termini *peregrinus*, *peregrinor*, *peregrinatio*, *peregre* nel testo latino della Vulgata, con attenzione ai termini ebraici e greci che essi traducono e alle dinamiche che vi si esprimono.

2.1 Estraneità e identità

I termini *peregrinus*, *peregrinor*, *peregrinatio* sono usati soprattutto in corrispondenza alla radice ebraica *gwr*¹⁶: delle 87 ricorrenze della radice *peregr-* nell'AT, oltre due terzi corrispondono alla radice *gwr*¹⁷. La condizione del *gēr* è una via di mezzo tra l'autoctono (*'ezrāh*) e lo straniero (*nokrī*)¹⁸: egli dimora nella terra ma non ne è nativo. Notiamo che ciò che caratterizza la vita del pellegrino non è primariamente il viaggiare, ma piuttosto il dimorare senza piena appartenenza al luogo della propria dimora, avendo altrove la propria origine e la propria destinazione. Il viaggiare del pellegrino è una conseguenza di questa condizione.

I primi soggetti che la Scrittura descrive come *peregrini* sono Abramo¹⁹ e i suoi discendenti²⁰, in particolare Isacco²¹, Giacobbe²² e i suoi figli²³. Spesso questo pellegrinare è legato alle già menzionate dinamiche dell'*homo viator*. È normale, per esempio, che si vada a dimorare in terra straniera a causa di una carestia²⁴: è questa la ragione per cui prima Abramo (*Gen* 12,10) e poi tutti i figli di Israele (*Gen* 47,4-6) sono scesi in Egitto. Ma nel pellegrinare compare anche qualcosa d'altro, che è necessario approfondire.

¹⁶ Kellerman (1988: 1999-2024).

¹⁷ *Gen* 12,10; 15,13; 17,8; 20,1; 23,4; 26,3; 28,4; 32,5; 35,27; 36,7; 37,1; 47,4-6; 47,9 (x2); *Es* 6,4; 12,48-49; 23,9 (x2); *Lv* 16,29; 17,8-10.12-13 (x4); 18,26; 19,10; 23,22; 24,16.22; 25,6.35.45.47; *Nm* 9,14; 15,13-16.26.29-30; 35,15; *Dt* 1,6; 5,14; 10,18-19 (x2); 14,21.29; 26,5; *Gdc* 17,8-9; 19,16; *Rt* 1,1; *2Re* 8,1-2 (x2); *1Cr* 29,15; *Gb* 31,32; *Sal* 15,1; 39,13; 119,54; 120,5-6 (x2); *Is* 23,7; *Ger* 35,7; 44,14; *Ml* 3,5.

In quasi tutti le altre ricorrenze della radice latina *peregr-*, questa corrisponde alla radice *nkrj*, che significa straniero, alieno: *Dt* 15,3; 29,21, *Rt* 2,10; *2Sam* 15,19; *1Cr* 14,1-2; *2Cr* 6,33; *Gb* 19,15; *Sal* 69,9; 81,10; *Is* 28,21; 60,10; 61,5.

¹⁸ Cf. Kellerman (1988: 2008).

¹⁹ *Gen* 12,10; 17,8; 20,1; 23,4; 35,27.

²⁰ Vedi per esempio *Gen* 15,13; 36,7; 47,4-6; *Es* 6,4, *Dt* 26,5; *Lv* 19,33-34.

²¹ *Gen* 26,3; 35,27; 37,1.

²² *Gen* 28,4; 32,5; 36,7; 47,9.

²³ *Gen* 47,4-6.

²⁴ Vedi per esempio *Gen* 12,10; 47,4-6; *Rt* 1,1; *2Re* 8,1-2.

Nel capitolo che precede la chiamata di Abramo vi è la storia di Babele, nel cui esordio troviamo questa descrizione:

Emigrando dall'oriente, gli uomini capitarono in una pianura nella regione di Sinar e vi si stabilirono. [...] Poi dissero «Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo, e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra» (*Gen* 11,2.4).

È in atto la dialettica tra vita nomade e sedentaria: gli uomini che migravano trovando condizioni favorevoli *si stabiliscono* (verbo *yāšab*, radice *yšb*)²⁵ e intraprendono la costruzione di una città che è correlativa alla costruzione di sé: «facciamoci un nome». Dopo l'episodio di Babele, una genealogia conduce a Terach, che con suo figlio Abramo migrava anche lui dall'oriente: «uscì da Ur dei Caldei per andare nella terra di Canaan» (*Gen* 11,31). Come gli uomini di Babele anche loro, nel mezzo del cammino, interrompono il loro viaggio a causa di condizioni favorevoli che permettono di *istallarsi*: «Arrivarono a Carran e vi si stabilirono» (*ibid.*) – di nuovo con l'uso del verbo ebraico *yāšab*. È in questo contesto che irrompe la chiamata di Dio:

Il Signore disse ad Abram: «Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò. Farò di te una grande nazione e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e possa tu essere una benedizione» (*Gen* 12,1-2).

Non si può enfatizzare abbastanza la portata di questi versetti. Chiamando Abramo Dio lo costituisce come *pellegrino* in un senso nuovo. Sarà un *gēr* (radice *gwr*) che dimora fuori dalla propria patria non in base alle dinamiche dell'*homo viator*, ma in forza di una parola, di una chiamata, di una promessa. Il binomio terra-famiglia che è sintetizzato nella nostra parola "patria" indica che questa condizione di pellegrino non conduce solo ad una terra che Dio indicherà bensì, più fondamentalmente, a una identità che ha la sua fonte in Dio: «farò di te una grande nazione». All'identità auto-costruita di Babele – «facciamoci un nome» (*Gen* 11,4) – si contrappone una identità che è frutto della fede nella promessa di Dio: «renderò grande il tuo nome» (*Gen* 12,2).

²⁵ Vedi Görg (2003). A p. 76 delinea due aspetti semantici: il legame con un luogo (significato "mansivo") e lo stato di quiete (significato "quietivo").

Questa condizione pellegrinante assume un peso teologico che va ben oltre la dimensione sociologica, come è indicato in molti modi nel testo biblico. In primo luogo, la promessa di Dio ad Abramo e alla sua discendenza riguarda proprio *la terra del loro pellegrinare*: «La terra dove sei forestiero, tutta la terra di Canaan, la darò in possesso per sempre a te e alla tua discendenza dopo di te» (*Gen 17,8*)²⁶.

In secondo luogo, ritorna più volte la dialettica pellegrinare-istallarsi. Per esempio, quando i figli di Giacobbe scendono in Egitto a causa della carestia lo fanno «per *soggiornare come forestieri*» (*Gen 47,4*, con radice *gwr*), ma il faraone dice a Giuseppe di *farli installare* nella terra di Gosen (*Gen 47,6*, con radice *yšb*)²⁷, processo che sfocia nella schiavitù da cui dovranno essere liberati.

A proposito della dialettica tra pellegrinare e installarsi, notiamo che il greco della LXX traduce i termini ebraici *gûr* e *yāšab* con i verbi greci *paroikéō* (dimorare come straniero) e *katoikéō* (stabilirsi), verbi tra loro imparentati che con i loro prefissi esprimono modi diversi di abitare una casa (*óikos* o *oikía*). È significativo, inoltre, che proprio il verbo *paroikéō* ci ha dato il termine italiano “parrocchia”.

2.2 In possesso della terra, ancora pellegrini?

Dopo l'esodo dall'Egitto e la presa di possesso della terra promessa, sembrano realizzate le promesse fatte ai Padri. In questo nuovo contesto la radice ebraica *gwr* non viene quasi mai applicata all'israeliti bensì agli stranieri che dimorano tra loro, soprattutto ai proseliti, i non-israeliti che accoglievano la fede in Jahvè²⁸. Questo slittamento di significato del termine

²⁶ Vedi anche i seguenti testi: «Conceda la benedizione di Abramo a te e alla tua discendenza con te, perché tu possieda la terra che Dio ha dato ad Abramo, dove tu sei stato forestiero» (*Gen 28,4*). «Ho anche stabilito la mia alleanza con loro, per dar loro la terra di Canaan, la terra delle loro migrazioni, nella quale furono forestieri» (*Es 6,4*).

²⁷ Altro brano interessante è *Gen 37,1*, dove pare che la tensione del peregrinare abbia una prima risoluzione: «Giacobbe si stabilì (radice *yšb*) nella terra dove suo padre era stato forestiero (radice *gwr*), nella terra di Canaan».

²⁸ Cf. Kellerman (1988: 2008). Sulla partecipazione del proselito al culto e alla Legge di Israele vedi p.e. *Es 12,48-49*; *Lv 16,29*; *17,8-10.12-13.15*; *18,26*; *19,10*; *24,16*; *Nm 15,26.29-30*; *19,10*; *35,15*; *Dt 1,16*; *5,14*; *Gs 20,9*.

ebraico *gēr* (= forestiero, pellegrino) e di altri termini con la stessa radice è registrato nel greco della LXX che al posto di *pároikos*²⁹, *paroikéō*³⁰, *paroíkēsis*³¹ passa a tradurre *gēr* con il termine *prosélytos*³². Se prima il significato della radice *gwr* riguardava fundamentalmente il popolo d'Israele nel suo vivere come straniero in opposizione al suo installarsi (nella LXX *paroikéō* vs. *katoikéō*), una volta che il popolo è entrato in possesso della terra promessa il significato della radice *gwr* è determinato dall'opposizione proselito vs. Israelita³³ oppure dall'opposizione alieno vs. autoctono³⁴.

A prima vista potrebbe sembrare che la condizione di forestieri sia ormai stata superata dal popolo d'Israele. Invece è proprio in questo contesto che compare lo spessore della dimensione teologica di tale condizione, la quale non è estinta dall'arrivo nella terra promessa. A tal proposito, presentiamo sei brevi approfondimenti.

Il primo testo che segnaliamo riguarda il caso interessante dei Recabiti, una famiglia che pur abitando nella terra promessa manteneva e difendeva uno stile di vita da forestieri. Convocati dal profeta Geremia, avevano risposto così alla sua offerta di bere del vino:

Ionadàb, figlio di Recab, nostro antenato, ci diede quest'ordine: "Non berrete vino, né voi né i vostri figli, mai; non costruirete case, non

La radice *gwr* si usa anche in opposizione a *nokrî* (nel greco della LXX spesso tradotto con *allótrios*), che indica invece stranieri che rimanevano alieni soprattutto in rapporto al culto e alla legge. Vedi *Dt* 14,21; 15,3; *2Cr* 14,1-2 e soprattutto *Neh* 13,26-27.30, sulle donne straniere sposate dal re Salomone e i loro culti idolatrici.

²⁹ Vedi p.e. *Gen* 15,13; 23,4.

³⁰ Vedi p.e. *Gen* 12,10; 17,8; 19,9; 20,1; 26,3; 32,5; 35,27; 37,1; 47,9; *Es* 6,4.

³¹ Vedi *Gen* 28,4; 36,7.

³² Oltre ai riferimenti nella nota 28 vedi.

³³ Vedi in particolare *Lv* 17,8-10.12-13, in cui tale opposizione compare ben quattro volte: «Dirai loro ancora: "Ogni uomo, *Israelita o straniero dimorante in mezzo a loro*, che offra un olocausto o un sacrificio ⁹ senza portarlo all'ingresso della tenda del convegno per offrirlo in onore del Signore, quest'uomo sarà eliminato dal suo popolo. Ogni uomo, *Israelita o straniero dimorante in mezzo a loro*, che mangi di qualsiasi specie di sangue, [...] lo eliminerò dal suo popolo. [...] Perciò ho detto agli *Israeliti*: *Nessuno tra voi mangerà il sangue, neppure lo straniero che dimora fra voi* mangerà sangue. Se qualcuno degli *Israeliti o degli stranieri che dimorano fra di loro* prende alla caccia un animale o un uccello che si può mangiare, ne deve spargere il sangue e coprirlo di terra"».

³⁴ Vedi *Es* 12,48-49; *Lv* 16,29; 17,15; 18,26; 24,16; *Nm* 9,14; 15,14.30. Nella traduzione della LXX troviamo la contrapposizione *prosélytos* vs. *autóchthōn*.

seminerete sementi, non planterete vigne e non ne possederete, ma abiterete nelle tende tutti i vostri giorni, perché possiate vivere a lungo sulla terra dove vivete come forestieri (radice *gwr*)”. Noi abbiamo obbedito agli ordini di Ionadàb, figlio di Recab, nostro padre, [...] non costruiamo case da abitare né possediamo vigne o campi o sementi. Noi abitiamo nelle tende (*Ger* 35,6-10).

Questa famiglia, che solo a causa delle persecuzioni di Nabucodonosor accettò di stabilirsi nella città di Gerusalemme, viene lodata e benedetta da Dio (cf. *Ger* 35,12ss). L’astenersi dal bere vino è anch’esso un segno carico di risonanze escatologiche, indice che la terra in cui si trovano è ancora provvisoria rispetto ad un’altra patria più vera e definitiva³⁵.

In secondo luogo, possiamo ricordare che Dio stesso ha dimorato in una tenda nella terra promessa, come segno che non si era ancora giunti al pieno compimento della promessa:

Va’ e di’ al mio servo Davide: Così dice il Signore: «Forse tu mi costruirai una casa, perché io vi abiti? Io infatti non ho abitato in una casa da quando ho fatto salire Israele dall’Egitto fino ad oggi; sono andato vagando sotto una tenda, in un padiglione. [...] ho forse mai detto ad alcuno [...]: Perché non mi avete edificato una casa di cedro?» (*2Sam* 7,5-7).

È quanto mai significativo quanto dice il re Davide mentre fa preparativi per la costruzione del tempio: «Noi siamo forestieri (*gērîm*, radice *gwr*) davanti a te e ospiti come tutti i nostri padri. Come un’ombra sono i nostri giorni sulla terra» (*1Cr* 29,15). Mentre il re Davide vuole costruire una dimora stabile per Dio, che abitava ancora sotto una tenda, esprime la coscienza della transitorietà della nostra vita sulla terra, il nostro essere forestieri e ospiti davanti a Dio.

Come terzo punto segnaliamo proprio lo sviluppo della pratica del pellegrinaggio a Gerusalemme: «Tre volte all’anno ogni tuo maschio si presenterà davanti al Signore, tuo Dio, nel luogo che egli avrà scelto: nella festa degli Azzimi, nella festa delle Settimane e nella festa delle Capanne»

³⁵ Non possiamo qui non pensare al testo dell’ultima cena: «Io vi dico che d’ora in poi non berrò di questo frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi, nel regno del Padre mio» (*Mt* 26,29; cf. anche *Mc* 14,25 e *Lc* 22,18).

(Dt 16,16)³⁶. In rapporto a questa prescrizione rituale sono stati composti i Salmi delle ascensioni, che cantano la gioia del cammino verso il Signore:

«Quale gioia quando mi dissero:
andremo alla casa del Signore!» (Sal 122,1);

«Beato chi trova in te la sua forza
e decide nel suo cuore il santo viaggio» (Sal 84,6).

Il pellegrinaggio stesso esprime che il popolo, pur abitando la terra, rimane in cammino verso quella dimora stabile che si ha solo nel Signore³⁷. Già nei salmi³⁸ e poi ancor più nei profeti il pellegrinaggio a Gerusalemme e al monte Sion, dimora divina, assume sempre più chiaramente una dimensione escatologica e universale:

Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore
sarà saldo sulla cima dei monti e s'innalzerà sopra i colli,
e ad esso affluiranno tutte le genti (Is 2,2).

Questo è un altro modo con cui la Scrittura mostra che la condizione di pellegrini non è semplicemente superata dal possesso della terra, ma reinterpretata teologicamente come attesa del compimento escatologico.

Il quarto punto che segnaliamo riguarda la istituzione dell'anno giubilare (cf. Lv 25), in cui compare l'idea che la proprietà della terra non è assoluta, bensì sempre subordinata a Dio: «Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e ospiti (*gērîm wātôšābîm*)» (Lv 25,23)³⁹. Nonostante gli israeliti fossero in possesso della terra sono «forestieri e ospiti» in rapporto a Dio che ne è il vero proprietario e che in qualche modo è il vero oggetto (escatologico) della promessa.

³⁶ Vedi anche Es 23,14-17; 34,23-24.

³⁷ Nel Sal 125,1 — «Chi confida nel Signore è come il monte Sion: non vacilla è stabile per sempre» — la stabilità a cui si tende è espressa con la radice *yšb* ed è tradotta dalla LXX con il greco *katoikéō*, richiamando la tensione tra essere pellegrini e installarsi.

³⁸ Vedi p.e. Sal 48,2-3.11: «Grande è il Signore e degno di ogni lode nella città del nostro Dio. La tua santa montagna, altura stupenda, è la gioia di tutta la terra. [...] Come il tuo nome, o Dio, così la tua lode si estende sino all'estremità della terra».

³⁹ Questo era il fondamento del diritto di riscatto per i terreni (cf. Lv 25,23).

In quinto luogo segnaliamo il caso dei leviti, figli di Aronne, nei quali quanto appena accennato è ancora più chiaro. Dio aveva detto ad Aronne: «Tu non avrai alcuna eredità nella loro terra e non ci sarà parte per te in mezzo a loro. *Io sono la tua parte e la tua eredità* in mezzo agli Israeliti» (Nm 18,20)⁴⁰. Per questo i leviti, nonostante gli fossero state assegnate nella terra delle città in cui dimorare (cf. Nm 35,2), rimanevano fondamentalmente *forestieri*⁴¹, come a segnalare a tutto il popolo che la vera eredità promessa, verso cui si è ancora in cammino, è proprio il Signore. Dio aveva già parlato ad Abramo proprio in questi termini:

Stabilirò la mia alleanza con te e con la tua discendenza dopo di te, di generazione in generazione, come alleanza perenne, *per essere il Dio tuo e della tua discendenza dopo di te*. La terra dove sei forestiero, tutta la terra di Canaan, la darò in possesso per sempre a te e alla tua discendenza dopo di te; *sarò il loro Dio*».

Si noti il parallelo tra il possesso della terra e l'avere il Signore come proprio Dio: una è segno dell'altro, questo è lo scopo di quella.

Il sesto e ultimo aspetto che segnaliamo riguarda i forestieri quali oggetto di cura e di carità da parte degli Israeliti. La benevolenza verso il forestiero è richiamata frequentemente⁴², e diverse volte tale indicazione viene motivata dalla memoria che anche gli Israeliti furono forestieri in Egitto:

Non opprimerai il forestiero: anche voi conoscete la vita del forestiero, perché siete stati forestieri in terra d'Egitto (Es 23,9).

Quando un forestiero dimorerà presso di voi nella vostra terra, non lo opprimerete. Il forestiero dimorante fra voi lo tratterete come colui che è nato fra voi; tu l'amerai come te stesso, perché anche voi siete stati forestieri in terra d'Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio (Lv 19,33-34).

Il Signore, vostro Dio, [...] rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito. Amate dunque il forestiero, perché anche voi foste forestieri nella terra d'Egitto (Dt 10,18-19).

⁴⁰ Vedi anche Gs 14,3; 18,7.

⁴¹ Cf. Gdc 17,8-9 e anche i testi in cui i leviti sono associati ai forestieri: Dt 14,29; 26,12.

⁴² Vedi Lv 19,10; 23,22; Dt 14,29; 24,19-21; 26,12; Gb 31,32.

Si noti in questi tre testi una certa progressione. Se nel primo si comanda semplicemente di «non opprimere» il forestiero, nel secondo si aggiunge che «l'amerai come te stesso», e nel terzo questo viene motivato non solo dal ricordo dell'essere stati forestieri, bensì dal fatto fondante che Dio «ama il forestiero». L'amore di Dio sperimentato dal popolo diventa fondamento dell'amore con cui amare il proprio prossimo⁴³, anche straniero. In questo modo il ricordo dell'essere forestieri in Egitto e il comando di amare il forestiero come se stessi – riconoscendosi oggetto dell'amore di Dio, come gli stranieri – convergono nel suggerire al popolo di identificarsi e di riconoscersi nei forestieri, *come a segnalargli di essere in realtà ancora pellegrini*, nonostante la terra di cui ora avevano il possesso. Se quindi da una parte il rapporto con gli stranieri seguiva logiche di proselitismo, e cioè – secondo l'etimologia del termine – un *movimento degli stranieri verso il popolo* in cui essi venivano in qualche modo inseriti, d'altra parte la presenza del forestiero era un richiamo al popolo ad una dimensione escatologica, a riconoscere di essere ancora in cammino e di non essere già nel compimento definitivo della promessa di Dio.

Nei testi che stiamo esaminando il forestiero è talvolta associato al povero⁴⁴, ma ancor più spesso fa parte di una triade: il forestiero, l'orfano e la vedova. Citiamo un testo tra tutti⁴⁵:

Quando, facendo la mietitura nel tuo campo, vi avrai dimenticato qualche mannello, non tornerai indietro a prenderlo. Sarà per il forestiero, per l'orfano e per la vedova, perché il Signore, tuo Dio, ti

⁴³ Cf. *Lv* 19,18 e i vari testi che lo citano: *Mt* 22,39, *Mc* 12,31, *Lc* 10,27; *Rm* 13,9; *Gal* 5,14.

⁴⁴ Vedi i seguenti testi: «quanto alla tua vigna, non coglierai i racimoli e non raccoglierai gli acini caduti: li lascerai per il povero e per il forestiero. Io sono il Signore, vostro Dio» (*Lv* 19,10); «Quando mieterai la messe della vostra terra, non mieterai fino al margine del campo e non raccoglierai ciò che resta da spigolare del tuo raccolto; lo lascerai per il povero e per il forestiero. Io sono il Signore, vostro Dio» (*Lv* 23,22). È suggestivo che queste prescrizioni così simili tra loro riguardino proprio i frutti della terra da cui sono prodotti il vino e pane eucaristici, come a indicare che la vera povertà è quella di Dio e che l'eucaristia è cibo per i forestieri, viatico nel pellegrinaggio verso la patria celeste.

⁴⁵ *Dt* 10,18; 26,12-13; 27,19; *Tb* 1,8; *Sal* 94,6; 146,9; *Ger* 22,3; *Ez* 22,7; *Zc* 7,10; *Ml* 3,5.

In alcuni casi a questa triade è aggiunto il levita, secondo le logiche descritte sopra: *Dt* 14,29; 16,11.

benedica in ogni lavoro delle tue mani. Quando bacchierai i tuoi ulivi, non tornare a ripassare i rami. Sarà per il forestiero, per l'orfano e per la vedova. Quando vendemmierai la tua vigna, non tornerai indietro a racimolare. Sarà per il forestiero, per l'orfano e per la vedova (Dt 24,19-21).

Come la benevolenza al forestiero è motivata dall'essere (stati) forestieri, suggeriamo che anche l'attenzione all'orfano e alla vedova indicano condizioni con le quali il popolo è chiamato a identificarsi. Sono temi forti nell'Antico Testamento sia la figliolanza divina del popolo⁴⁶ — «Israele è il mio figlio primogenito» (Es 4,22) — sia la sponsalità tra Dio e il suo popolo⁴⁷: «Ti farò mia sposa per sempre». Il forestiero, l'orfano e la vedova vivono la carenza della patria, del padre e dello sposo. Come non vedere in queste figure una cifra non solo della condizione del popolo di Israele bensì di tutta l'umanità? Gesù Cristo verrà infatti come sposo⁴⁸ che rivela il Padre e apre la via alla patria celeste.

Sintetizziamo le conclusioni di questa sezione. Con l'ingresso nella terra promessa vengono meno le ragioni antropologiche del pellegrinare, ma non la sua dimensione teologica. Essa permane soprattutto come configurazione escatologica dell'esistenza credente, fondata nella chiamata e nella promessa di Dio.

2.3 Gesù, ospite e pellegrino in mezzo a noi⁴⁹

«Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14), letteralmente «dimorò in una tenda» (*eskénōsen*) tra noi, pellegrino e forestiero, come già Dio in mezzo al suo popolo in cammino. Già nel grembo

⁴⁶ Sulla figliolanza vedi Es 4,22-23; Dt 14,1; 32,6; Ger 31,9; Os 11,1-4; Sal 2,7.

⁴⁷ Sulla sponsalità, oltre a tutto il *Cantico dei Cantici*, vedi Os 1-2, in particolare 2,16-25; Ger 2,2; Ez 16; 23; Is 54,4-8; 62,4-5: «Nessuno ti chiamerà più Abbandonata, né la tua terra sarà più detta Devastata, ma sarai chiamata Mia Gioia e la tua terra Sposata, perché il Signore troverà in te la sua delizia e la tua terra avrà uno sposo. Sì, come un giovane sposa una vergine, così ti sposeranno i tuoi figli; come gioisce lo sposo per la sposa, così il tuo Dio gioirà per te» (notare il parallelo tra terra e popolo).

⁴⁸ Cf. Mt 9,15 (e i paralleli Mc 2,19 e Lc 5,34); Mt 25,1-10; Gv 3,29; 2Cor 11,2; Ef 5,31.

⁴⁹ È un richiamo al titolo del Prefazio Comune VII nel Messale Romano.

di Maria, come in un tabernacolo, salì dalla Galilea alla Giudea, alla casa di Zaccaria, dove fece esultare di gioia il bimbo dell'anziana Elisabetta⁵⁰. Appena nato dovette fuggire in Egitto e vi dimorò da straniero, ripercorrendo e ricapitolando⁵¹ il pellegrinaggio del popolo di Israele, come profetato dal profeta Osea: «Dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (*Mt* 2,15). Fin da bambino, Gesù salì più volte al Tempio di Gerusalemme⁵² e dopo il suo battesimo nel Giordano «lascio Nazaret» (*Mt* 4,13), sua «patria»⁵³, e visse il suo ministero in modo itinerante. In Galilea «percorreva tutte le città e i villaggi»⁵⁴. Passò per Tiro, per Sidone e nella Decapoli⁵⁵, attraversò la Samaria⁵⁶, salì più volte a Gerusalemme⁵⁷ e infine vi si diresse decisamente⁵⁸, intraprendendo il grande viaggio⁵⁹ per «passare da questo mondo al Padre»⁶⁰: la sua Pasqua, il vero esodo⁶¹. Anche dopo la sua risurrezione non è terminato il suo cammino:

«Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre; ma va' dai miei fratelli e di' loro: "Salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro"» (*Gv* 20,17).

Da lì «verrà nella gloria del Padre suo» (*Mc* 8,38) «a giudicare i vivi e i morti» (*2Tm* 4,1; *1Pt* 4,5). In sintesi, tutta la vita di Gesù è un grande pellegrinaggio, che ricapitola il cammino dell'umanità⁶² e lo porta al suo compimento escatologico nella gloria del Padre⁶³.

⁵⁰ Cf. *Lc* 1,39-44

⁵¹ Cf. *Ef* 1,10.

⁵² Cf. *Lc* 2,22.41-50.

⁵³ Vedi *Mt* 13,54.57; *Mc* 6,1.4; *Lc* 4,23.44.

⁵⁴ *Mt* 9,35. Vedi anche *Mt* 4,23; *Mc* 1,39.

⁵⁵ Cf. *Mc* 7,31.

⁵⁶ Cf. *Lc* 17,11; *Gv* 4,4ss.

⁵⁷ Cf. *Gv* 2,13; 5,1.

⁵⁸ Cf. *Lc* 9,51.

⁵⁹ Questa espressione è utilizzata per il grande blocco *Lc* 9,51–19,28.

⁶⁰ *Gv* 13,1.

⁶¹ Cf. *Lc* 9,31.

⁶² Non a caso l'annuncio del kerygma di Gesù Cristo spesso abbraccia tutta la storia di salvezza, nel quale vi è il peregrinare di Abramo e della sua discendenza (cf. *At* 7,6; 13,17), come anche Mosè pellegrino (*pároikos*) in terra di Madian (*At* 7,29).

⁶³ Aggiungiamo qui in nota che anche il tempo tra l'ascensione e la parusia si può leggere in chiave di Cristo pellegrino, se applichiamo a Cristo e a questo tempo questa parabola: «Un uomo piantò una vigna, la diede in affitto a dei contadini e se

È emblematico l'incontro di Gesù Risorto con i discepoli di Emmaus il cui cammino deluso rappresentava la fine del pellegrinaggio della loro fede:

«due di loro erano in cammino [...] e conversavano tra loro di tutto quello che era accaduto. Mentre conversavano e discutevano insieme, Gesù in persona si avvicinò e camminava con loro. Ma i loro occhi erano impediti a riconoscerlo. Ed egli disse loro: «Che cosa sono questi discorsi che state facendo tra voi lungo il cammino?». Si fermarono, col volto triste; uno di loro, di nome Clèopa, gli rispose: «Solo tu sei forestiero a Gerusalemme! Non sai ciò che vi è accaduto in questi giorni?» (Lc 24,13-18).

L'ironia è carica di significato. Nell'esclamazione «Solo tu *sei forestiero* a Gerusalemme» compare l'unica ricorrenza nei vangeli del nostro verbo *paroikéō*, equivalente dell'ebraico *gûr* (radice *gwr*). Gesù risorto è davvero, nel senso più forte possibile, l'unico pellegrino forestiero sulla terra. L'umanità risuscitata, infatti, è ormai radicalmente *altra* rispetto alla terra sulla quale si trova in cammino verso la gloria del Padre. Il Risorto appartiene ormai interamente alla patria del Padre pur camminando nel tempo. È la Parola escatologica di Dio pronunciata nel mondo, che assume la storia e la dinamicizza in *Deum*. Gesù risorto è il pellegrinaggio incarnato.

Possiamo dire di più. Gesù Cristo risorto, pellegrino assoluto, ha inaugurato il nuovo popolo pellegrino: la comunità di coloro che «risorti con Cristo» cercano «le cose di lassù, dove si trova Cristo, seduto alla destra di Dio» (Col 3,1). Ogni altro pellegrinare sbiadisce ed è solo un'ombra rispetto a tale realtà.

2.4 La Chiesa, pellegrina sulla terra⁶⁴

La prima lettera di Pietro si rivolge ai membri della Chiesa con questo saluto: «Pietro, apostolo di Gesù Cristo, agli *eletti pellegrini* (*eklektóis parepidémois*) dispersi nel Ponto, nella Galazia nella Cappadòcia, nell'Asia e nella Bitinia» (1Pt 1,1). Compare qui il termine «*parepidēmos*», composto da *dēmos* e un doppio prefisso, *epí* e poi *pará*. La parola «*dēmos*» — da cui derivano parole quali democrazia e demiurgo — significa insieme «popolo» e

andò lontano per molto tempo (*peregre fuit multis temporibus*, col verbo greco *apodēméō*)» (Lc 20,9 e paralleli: Mt 21,33; Mc 12,1; 13,34).

⁶⁴ Richiama un'espressione della Preghiera Eucaristica III.

“regione o terra”, è il popolo che abita una terra e la terra abitata da un popolo⁶⁵. È un termine prezioso per quanto riguarda quella congiunzione tra terra e popolo già riscontrata nel termine “patria” e che è tanto importante per quanto riguarda la concezione del pellegrinaggio come ricerca di identità.

Così *ekdēmēō* significa essere all'estero, fuori dal proprio popolo e paese, mentre *endēmēō* significa soggiornare nella propria patria, nella propria terra nativa, a casa⁶⁶. Questi termini, assenti nel greco della LXX, compaiono in un importante testo paolino:

Sappiamo infatti che, quando sarà distrutta la nostra dimora terrena, che è come una tenda (*skēnē*), riceveremo da Dio un'abitazione, una dimora non costruita da mani d'uomo, eterna, nei cieli. [...] In realtà quanti siamo in questa tenda (*skēnē*) sospiriamo come sotto un peso, perché non vogliamo essere spogliati ma rivestiti, affinché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita. E chi ci ha fatti proprio per questo è Dio, che ci ha dato la caparra dello Spirito. Dunque, sempre pieni di fiducia e sapendo che siamo in esilio (*ekdēmēō*) lontano dal Signore finché abitiamo (*endēmēō*) nel corpo — camminiamo infatti nella fede e non nella visione —, siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio (*ekdēmēō*) dal corpo e abitare (*endēmēō*) presso il Signore. Perciò, sia abitando (*endēmēō*) nel corpo sia andando in esilio (*ekdēmēō*), ci sforziamo di essere a lui graditi (2Cor 5,1.4-9).

Abbiamo qui ciò che struttura il “camminare nella fede” del pellegrinare cristiano, il dinamismo della grazia tra la natura e la gloria, tra protologia ed escatologia. L'esistenza cristiana è il movimento che sorge non da una divisione dualistica⁶⁷, bensì dalla tensione che risulta dall'appartenenza sia alla storia sia all'escatologia, come quando san Paolo dice di essere “preso-insieme” (*synéchō*) dall'essere con Cristo fuori dal corpo e l'essere ancora a servizio della Chiesa (cf. *Fil* 1,23-26). L'appartenenza al Signore Gesù Cristo non elimina la nostra appartenenza al corpo e alla storia, bensì la costituisce come condizione provvisoria e la dinamizza in un cammino che non rifiuta il corpo e la storia ma che proprio in esso si svolge.

⁶⁵ Cf. Grundmann (1966: 899-900).

⁶⁶ Cf. Grundmann (1966: 901-902).

⁶⁷ Così invece la filosofia ellenistica, in cui la vita terrena è un esilio in cui è imprigionata l'anima spirituale: cf. Grundmann (1966: 906, nota 3).

Questo ci aiuta a capire il peso del termine «*parepídēmos*». Nel greco della LXX vi sono solo due ricorrenze del termine. La prima riguarda l'episodio in cui Abramo che è ancora forestiero nella terra promessa ne compra una prima porzione per seppellire la sua sposa Sara. Abramo si descrive agli abitanti della regione come forestiero e pellegrino, in ebraico *gēr wəṭôšāḇ*, in greco *pároikos kái parepídemōs* (Gen 23,4)⁶⁸. Abramo insiste per comprare un pezzo di terreno nella terra in cui si trova come straniero ma che è destinata a diventare sua proprietà. Interpretato in chiave tipologica, alla luce del Nuovo Testamento, l'episodio può indicare che tutta la dimensione della storia, che ora è l'ambito del nostro pellegrinare, è destinata a essere nostra patria. Il corpo di Cristo risorto è la prima porzione della storia che è passata alla condizione di essere patria, possesso definitivo, escatologico. In questa primizia già vivono i nostri morti, quella sposa che è la Chiesa.

La seconda ricorrenza è nel libro dei Salmi: «Ascolta la mia preghiera, Signore, [...] perché presso di te io sono forestiero (*pároikos*), ospite (*parepídēmos*) come tutti i miei padri» (Sal 38,13). Abbiamo la stessa coppia di termini — *pároikos* e *parepídēmos* — ma ne è esplicitato il senso religioso che abbiamo suggerito nella lettura tipologica di Gen 23 appena fatta. Noi siamo stranieri presso Dio, cioè in rapporto alla vita divina che è suo originario possesso e alla cui partecipazione siamo stati chiamati nel Signore risorto.

All'inizio di una sezione esortativa, la prima lettera di Pietro si rivolge di nuovo ai cristiani chiamandoli «stranieri e pellegrini» (1Pt 2,11), nell'originale greco con i vocaboli *pároikos* e *parepídēmos*. Secondo le logiche su esposte, l'esortazione invita a non vivere secondo i desideri della carne (*ibid.*) ma non fuggendo dal mondo, bensì abitando con una condotta esemplare, «sottomessi ad ogni umana autorità per amore del Signore, [...] operando il bene» (1Pt 2,13-14).

Abitare la storia come stranieri e pellegrini è frutto della fede che conferisce spessore escatologico alla realtà. Questo è in linea con la fede di Abramo e dei Padri:

⁶⁸ Si noti come il greco utilizzi la stessa preposizione *pará* — che esprime movimento, passaggio, provvisorietà — per mettere in parallelo (e quindi in comunicazione) le radici di *oikía*, casa, e di *dēmos*, terra-popolo.

Per fede, Abramo, chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava. Per fede, egli soggiornò nella terra promessa come in una regione straniera, abitando sotto le tende, come anche Isacco e Giacobbe, coeredi della medesima promessa. Egli aspettava infatti la città dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore è Dio stesso. [...] Nella fede morirono tutti costoro, senza aver ottenuto i beni promessi, ma li videro e li salutarono solo da lontano, dichiarando di essere stranieri e pellegrini (*parepídēmóï*) sulla terra. Chi parla così, mostra di essere alla ricerca di una patria [...] quella celeste. Per questo Dio non si vergogna di essere chiamato loro Dio. Ha preparato infatti per loro una città (*Eb* 11,8-10.13-14.16).

In Cristo, la chiamata di Abramo è estesa a tutti i popoli, l'elezione d'Israele passa a tutte le genti:

eravate senza Cristo, esclusi dalla cittadinanza d'Israele, estranei (*xénoi*) ai patti della promessa, senza speranza e senza Dio nel mondo. Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate lontani, siete diventati vicini. [...] Così dunque voi non siete più stranieri (*xénoi*) né ospiti (*pároikoi*), ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio (*Ef* 2,12-13.19).

È proprio questa cittadinanza divina che costituisce la Chiesa come pellegrina sulla terra. A riprova di ciò, nel *De civitate Dei* di Agostino la Chiesa – città di Dio contrapposta alla città terrena – è caratterizzata proprio dal suo essere *peregrina*, le cui dinamiche meriterebbero ulteriori approfondimenti⁶⁹.

3. Configurazione teologica del pellegrinaggio e il fenomeno odierno

Concludiamo raccogliendo e applicando i risultati raggiunti. Il percorso intrapreso ha distinto e messo in relazione due dinamiche fondamentali dell'esistenza umana: quella dell'*homo viator*, segnata dalla finitudine, dalla ferita del male e da un'apertura illimitata, e quella dell'*homo peregrinus*, che nasce dall'irruzione di una chiamata e di una promessa

⁶⁹ La *civitas Dei* è «*peregrina in hoc mundo*» (Augustinus, *De civ. Dei*, XVIII,2,2). Vi sono molti ottimi studi su questo tema, che merita ulteriori approfondimenti. Vedi per esempio Claussen (1991), TeSelle (1996), Harmon (2014).

divina nella storia dell'uomo. Se il cammino appartiene all'uomo in quanto tale, il pellegrinaggio, nel senso proprio qui esplorato, si rivela come una realtà teologica, qualitativamente distinta, che non può essere compresa unicamente a partire da categorie antropologiche o sociologiche.

L'analisi scritturistica ha mostrato come il pellegrinaggio non sia definito anzitutto dal movimento geografico, ma da una nuova relazione personale e dinamica con Dio che conferisce all'orientamento esistenziale una trascendenza di fondo rispetto al proprio contesto vitale, rispetto alla propria patria – intesa come famiglia e terra nativa. È proprio questo che conferisce all'esistenza il suo carattere pellegrinante, non solo nei confronti di una terra particolare, bensì nei confronti della vita terrena *tout court*. Per i figli di Abramo, l'ingresso nella terra promessa non estingue la condizione pellegrinante, come non può farlo alcun adempimento storico della promessa, la quale manifesta proprio in tali adempimenti storici il suo carattere fondamentalmente escatologico e divino. È nel rapporto tra storia ed escatologia che la storia stessa viene orientata, non eliminata. In questo modo il pellegrinare diviene forma dell'esistenza credente che abita la storia con orientamento escatologico.

Tale dinamica ha in Cristo il suo centro, modello e fondamento. Il Verbo incarnato assume in sé il cammino dell'uomo e il pellegrinaggio della fede, lo porta a compimento nella sua Pasqua e inaugura, nella risurrezione e nell'ascensione alla gloria del Padre, la patria definitiva verso cui è orientato il cammino della storia di salvezza. La Chiesa, corpo di Cristo nella storia, è così costituita come comunità pellegrina; chiamata ad abitare il mondo e la storia come luce, sale e lievito, la Chiesa orienta il tempo all'eternità, l'uomo a Cristo, il mondo a Dio.

In questa prospettiva, il pellegrinaggio si rivela essere non una pratica religiosa marginale, bensì cifra teologica capace di illuminare l'identità credente e la missione della Chiesa nel mondo.

Questa configurazione teologica del pellegrinaggio può offrire alcune chiavi interpretative dell'odierno fenomeno dei pellegrinaggi, tanto dinamico quanto complesso⁷⁰. Ne proponiamo tre. In primo luogo, si può trovare nell'incontro tra dimensione antropologica e teologica del pellegrinaggio lo spazio di una risposta all'anelito di orientamento e di riferimento identitario

⁷⁰ Vedi per esempio Nickerson et al. (2018); King (2023).

particolarmente pressante nella “società liquida”⁷¹ o “gassosa” della postmodernità. In secondo luogo, nel rapporto tra storia ed escatologia possiamo comprendere il peso della componente corporea e concreta dell’esperienza del pellegrinaggio, come anche il valore di cammini carichi di storia e di tradizione. In terzo luogo, nel convergere della dimensione sociale e di quella territoriale — sintetizzate nel concetto di patria e di *dēmos* — vi è una chiave interpretativa della socialità come parte essenziale del pellegrinaggio contemporaneo.

Al di là di quella che pare essere una sempre maggiore irrilevanza ed emarginazione del cristianesimo nel mondo attuale, la missione della Chiesa pellegrina riemerge in tutta la sua attualità.

⁷¹ Cf. Bauman (1996) e (2000).

BIBLIOGRAFIA

Augustinus Hipponensis

Confessiones, vol. 3 (*Libri X-XI*), Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Roma.

De civ. Dei, a cura di Bernardus Dombart e Alfonsus Kalb, CCSL 47, Brepols, Turnhout, 1955.

Bauman, Zygmund

(1996) “From Pilgrim to Tourist”, in HALL-DU GAY, *Questions of cultural identity*, Sage, London Thousand Oaks (CA) – New Delhi, 18-36.

(2000) *Liquid modernity*, Polity, Malden MA.

Botterwerk, G. Johannes – Ringgren, Helmer

(1988-2010) *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, 9 voll., Paideia, Brescia.

Claussen, M.A.

(1991) “‘Peregrinatio’ and ‘Peregrini’ in Augustine’s ‘City of God’”, *Traditio* 46: 33-75.

Devoto, Giacomo

(1968) *Avviamento alla etimologia italiana. Dizionario etimologico*, Le Monnier, Firenze.

Görg, M.

(2003) “*jašab*”, in Botterweck-Ringgren, Botterwerk-Ringgren, *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, vol. 4, coll. 72-94.

Grundmann, Walter

(1966) “*dēmos, ekdēmēō, endēmēō, parepídēmos*”, in Kittel-Friedrich, *Grande Lessico dell'Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, vol. 2, coll. 899-906.

Harmon, Thomas P.

(2014) “Augustine on Pilgrimage for the Whole Man”, *Gregorianum* 95: 95-104.

Heidegger, Martin

(1976) *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.

Kellerman, Diether

(1988) “*gûr, gēr, gērût, mʿgûrim*”, in Botterweck-Ringgren, *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, vol. 1, coll. 1999-2024.

King, Judith

(2023) “The Struggle to Define Pilgrimage”, *Religions* 14,27: 1-11.

Kittel, Gerhard e Friedrich, Gerhard

(1965-1992) *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 7 voll., Paideia, Brescia.

Lewis, Charlton T. – Short, Charles

(1879) *A Latin Dictionary*, Clarendon, Oxford.

Marcel, Gabriel

(1980) *Homo viator*, Borla, Roma.

Nickerson, Robert C. – Greenia, George D. – McIntosh, Ian S. – Quinn, E. Moore,

(2018) “What is Pilgrimage? A Report of the Panel at the 2017 Symposium on Pilgrimage Studies, William & Mary, October 7, 2017”, *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 6/2: 1-6.

Rossini, Mario

(2025) “Sette ore: note su *status naturae* e *potestas praesidendi* in Bonaventura da Bagnoregio”, *Fundamental rights* 1: 1-31.

Roszak, Piotr

(2022) “Contemporary Trends in the Theological Understanding of Christian Pilgrimage”, *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 10/3: 116-127.

TeSelle, Eugene

(1996) “Looking for Home: Travel As Metaphor in Augustine”, *Annali d'Italianistica* 14: 103-120.

Vaan, Michiel de

(2008) *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*, Brill, Leiden – Boston.