

Scienze Religiose e Formazione



anno 2025, numero 2, volume 1-2
PELLEGRINAGGIO

Indice

SEZIONE RICERCA

Pellegrinaggio: tre passi nella relazione con Dio7

PAOLO ASOLAN

Homo: da viator a peregrinus. Per un'antropologia teologica del pellegrinaggio 19

DAVIDE LEES

Il significato del pellegrinaggio. Motivazione e valori alla luce della Psicologia esistenziale e della Psicologia della religione.....43

DOMENICO BELLANTONI

Da girovaghi a pellegrini. Questuanti di un'etica della speranza ..59

MICHELE FERRARI

Il pellegrinaggio come percorso educativo..... 79

LUCA PASQUALE

Letteratura odepórica

«Questo sarà per te l'inizio dei mesi» (Es 12,2).

Il Camino: promessa in atto93

FRANCESCO PANIZZOLI

Todo se cumple. Reportage di un cammino99

GIACOMO PAVANELLO

Varia

Edipo a Colono: un viaggio di purificazione113

FRANCESCA COLANTONI

Nota sulla stanza al piano superiore nella Scrittura..... 127

FULVIO DI GIOVAMBATTISTA

“Mater mea, fiducia mea!” Maternità spirituale di Maria e sacerdozio ministeriale negli insegnamenti di Giovanni XXIII..... 131

CLAUDIO TAGLIAPIETRA

SEZIONE STUDENTI

Prepararsi al cammino: chi è il pellegrino?153

LUCA FARACE

Pellegrinaggio: tre passi nella relazione con Dio

PAOLO ASOLAN *

Era stata data per morta, o almeno moribonda; invece l'esperienza del pellegrinaggio – specialmente quello “vero”, compiuto a piedi – gode oggi di una grande vitalità. Pare non essere venuta meno, nella società del benessere e delle garanzie, quell'inquietudine che sempre ha sospinto gli uomini a lasciare la sicurezza delle proprie case per intraprendere un cammino dagli esiti imprevedibili.

Anzi, la figura del pellegrinaggio è (forse) quella che meglio descrive la spiritualità contemporanea, soprattutto delle nuove generazioni: ricerca, più che possesso; domande, più che certezze; nostalgia, più che appagamento.

Una spiritualità “processuale”, che accetta il rischio, procedendo per prove, verifiche ed errori; che sente il fascino dei grandi orizzonti, ma anche la grande fatica dei piccoli passi. Una spiritualità che, avendo rinunciato alla potenza unificatrice dell'ideologia, vive in bilico tra l'essere frammento tra gli altri frammenti in cui si dispiega l'esistenza, e il divenire filo conduttore – sottile, ma robusto – di tutte le esperienze della persona.

Non è stata, quella del pellegrinaggio, una riscoperta facile, presa com'era tra gli opposti estremi del viaggiare senza meta e di un turismo religioso fortemente segnato dal ritualismo. Ci sono volute la tenacia di

* paoloasolan@gmail.com. Preside dell'Istituto Pastorale *Redemptor Hominis*.
Docente di Teologia pastorale fondamentale.

alcuni pionieri, le Giornate Mondiali della Gioventù¹, il grande evento del Giubileo, la passione di quanti hanno voluto condividere con altre persone e comunità la specificità della propria esperienza. È stata importante anche l'azione di associazioni piccole e grandi, che hanno fatto della promozione e del sostegno al pellegrinaggio la propria ragion d'essere.

Oggi la Chiesa guarda con rinnovato interesse al pellegrinaggio. Si moltiplicano le iniziative di gruppi piccoli e grandi, di parrocchie, diocesi, associazioni... che prevedono l'itineranza lungo i percorsi storici delle grandi peregrinazioni cristiane, o anche sui più modesti sentieri tracciati localmente dalla pietà popolare.

Senza ampliare troppo e ulteriormente il campo della nostra indagine, possiamo utilmente (e pastoralmente) intrecciare quanto appena enunciato a proposito del pellegrinaggio a piedi, con il più vasto tema della *mobilità*.

1. *Pellegrinaggio e mobilità*

Sotto la categoria della *mobilità* possono essere iscritti diversi, decisivi, fenomeni, naturalmente non tutti ascrivibili a situazioni di movimento fisico o di viaggio. Si tratta di quella mobilità territoriale, culturale o più generalmente sociale che contrassegna la stessa struttura sociale, altrimenti definibile come sistemica (cfr. Luhmann 2002).

In tale struttura l'uomo non è più considerato parte del sistema sociale, ma svilito ad ambiente problematico del sistema stesso, ridotto a galleggiare in un sistema trasformato in una connessione rapsodica di funzioni equivalenti, di operazioni per rintracciare la cui razionalità bisogna dirigersi verso una stabilizzazione del sistema, disancorato dalla turbolenza delle passioni e di ogni dialettica anche solo latamente conflittuale. In un ambiente che mantiene una complessità impossibile da ridurre una volta per tutte, diviene dunque inevitabile che la totalità sfugga ad ogni tentativo di presa. Blindato in un disperante privatismo che ne lascia affiorare un individualismo senza ancoraggi stabili, l'individuo immerso nella *modernità liquida* descritta da Bauman (2000) vaga nomade alla ricerca di una libertà

¹ Se l'incontro mondiale dell'agosto 1989 ha segnato una rinascita del *Camino de Santiago*, è anche vero che in tutte le Giornate la dimensione del pellegrinaggio è stata elemento qualificante dell'esperienza (all'inizio legata a santuari, poi estesa a città senza particolari caratterizzazioni religiose).

assoluta che efficacemente rappresenta l'effetto di sradicamento dall'insieme dei rapporti, delle relazioni sociali, trascinando l'esistenza verso una deriva quantitativa tempestata di desideri. Che alla necessità sovrappone quasi totalmente l'induzione al consumo, effettivo motore della società tardo-capitalistica, che nel mondo occidentale sostituisce ai bisogni immateriali quelli materiali.

È questo, a nostro parere, l'orizzonte che giustifica e rende ragione della ripresa della pratica del pellegrinaggio e del *turismo religioso*, specialmente da parte dei giovani. Questa, del resto, è anche l'opinione di Danièle Hervieu-Léger, nota sociologa delle religioni francese e *directeur d'études* alla *École des hautes études en sciences sociales* presso la Sorbona. La tesi sostenuta è questa: lungi dallo scomparire, la religione – o, volendo, la ricerca di Dio e/o del senso della vita – assume essa stessa i caratteri (dagli esiti opposti) della mobilità rispetto all'istituzione (il pellegrino) o della appartenenza totalizzante (il convertito). Entrambe le figure mantengono intatto il soggetto, la sua libera determinazione, come “centrale significante”: questo spiega la loro fortuna e la loro adattabilità al contesto. I pellegrini a noi contemporanei fanno valere la loro libertà di scelta conservando le pratiche e le credenze che si addicono a ciascuno di loro. I significati che gli interessati assegnano a queste pratiche sono spesso lontani dalle definizioni ufficiali, tipiche delle “religioni di chiesa”. Esse vengono selezionate, rimaneggiate e spesso combinate con tematiche provenienti da altre religioni o da correnti di pensiero mistiche ed esoteriche. *Non è dunque l'indifferenza alla religione ciò che caratterizza la nostra società, bensì il fatto che il credere religioso sfugga al controllo delle grandi chiese e delle istituzioni religiose* (cfr. Hervieu-Léger 2003).

Il fenomeno del *turismo religioso* attuale finisce per coincidere con l'inventario di questa proliferazione incontrollata delle credenze o delle pratiche a sfondo genericamente religioso: e determina anche il proliferare di cammini al quale stiamo assistendo in questi anni, raggruppabili entro il movimento del cosiddetto “turismo lento”.

2. *Pellegrinaggio da risignificare*

In questo senso, risulta insufficiente progettare una pastorale del pellegrinaggio che si limiti a recensire il fenomeno e le sue concrete forme, ma senza indicare vie concrete per una sua *risignificazione cristiana*. È dubbio, infatti, che basti una meta religiosa per attestare che chi vi si reca abbia iniziato un processo di conversione religiosa, o esprima elementi specifici della fede cristiana. In questo senso va raccolta e mantenuta – secondo noi – la distinzione tra *turismo religioso* e *pellegrinaggio*, e la risignificazione cristiana di cui sopra consisterà nell’operare un passaggio dal *turismo* al *pellegrinaggio*.

Il *pellegrinaggio* così inteso può diventare una via attraverso la quale tutta una serie di bisogni spirituali dell’uomo occidentale – che non possono essere negati, ma che non trovano posto all’interno dei vari sistemi in cui è frantumata la sua vita – vengono riconosciuti e fatti vivere. Tra di essi, il bisogno fondamentale di dare un senso alla vita e alla morte, al cammino stesso dell’uomo. Nessuno dei vari sistemi, infatti (nemmeno quello religioso, presentato e inteso sempre più spesso più come un’istanza etica che come un significato per la vita), pare interessarsi più al problema della trasmissione del senso dell’uomo e della sua vita.

Uno sviluppo della questione dovrebbe farsi carico del carattere *cristiano* del pellegrinaggio, cioè della sua esplicita connessione alla persona di Gesù (alla possibilità di un incontro rinnovato con Lui) e alla parola del vangelo, che liberi l’individuo dai labirinti del soggettivismo e dal *bricolage* delle credenze.

Proprio perché all’interno della cultura moderna dell’individuo sono state trasformate in una riserva di segni e di valori che non s’inseriscono più in appartenenze precise né in comportamenti regolati dalle istituzioni, le stesse religioni e i gesti religiosi tendono a presentarsi come una materia simbolica estremamente malleabile, che dà luogo a trattamenti/esiti diversi a seconda dei gruppi che vi attingono. Il risultato da scongiurare pastoralmente è che questi elementi vengano usati ma senza che vi sia un fondamento trascendente che li giustifichi e una configurazione ecclesiale che li renda strumenti di salvezza.

Proviamo a procedere per tre passi tra loro correlati seppur distinti.

1. Primo passo: la necessità e la ricerca di un Fondamento quali strumenti di re-inculturazione della fede (*prolegomena fidei*)

Ciò che l'essere umano sperimenta osservando se stesso e il mondo attorno a lui lo rinvia a una giustificazione e a una spiegazione del significato e del perché dell'esistenza umana. Una spiegazione puramente scientifica (intendendo qui la cosiddetta scienza sperimentale), anche quando è raggiunta e verificata, gratifica ma non soddisfa, per cui accanto alla conoscenza in sé dei grandi problemi, l'uomo cerca la comprensione del mistero della propria esistenza e di ciò che la giustifica e la spiega. In questo approfondimento egli scopre che un cammino simile (dal fenomeno al fondamento²), da una parte è sempre nuovo e con orizzonti mobili/variabili, dall'altra è allo stesso tempo esaltante e tremendo (*fascinosum et tremendum*).

Una tale ricerca non tarda a configurarsi come radicalmente umana e fondamentalmente religiosa. Essa, partendo dalla ricerca di senso, si concede l'ipotesi circa l'esistenza possibile di una origine del significato della vita, per cui diventa una ricerca di ciò che è trascendente e, ultimamente, del Trascendente in sé. Questa tensione, nel suo ultimo stadio, si esplicita in forma relazionale tra l'uomo e Dio³.

Questo ricercare (propiziato da esperienze cruciali, le più diverse: un fallimento lavorativo/scolastico, un abbandono effettivo, una perdita, un innamoramento, una frustrazione perdurante, un fascino avvertito verso esperienze religiose con cui si è entrati in contatto...) confermano l'esistenza di un senso profondo ed esperienziale del pellegrinaggio, che comprende la percezione e l'esigenza di uno spostamento che abbia come due estremi. Da un lato, un punto o momento della propria situazione fisica, culturale, storica o sociale; dall'altro, l'andare verso un luogo capace di offrire nuove esperienze. Il pellegrinaggio ha una forza simbolica peculiare in quanto gli elementi che lo compongono sono tutti indicatori del passaggio da una situazione attuale e quotidiana verso un'altra, che richiama la condizione finale e definitiva dell'esistenza.

² Cfr. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 12. Da leggere anche Marion (2025).

³ Cfr. Arrighi (1985): 42-56.

In questo senso, il pellegrinaggio si presenta come la risposta a due istanze religiose fondamentali: il tendere verso da una parte, e l'essere in dall'altra. Le possiamo chiamare "esperienza del Centro" ed esperienza del "cammino verso il Centro".

Il *principio del tendere verso un'Alterità* che faccia superare la presente situazione dell'esistenza umana è riproposto continuamente dalla constatazione dei molteplici limiti e delle continue difficoltà cui l'uomo deve fare fronte⁴: costantemente l'uomo sente il proprio essere nel modo come un dato spiacevole, o almeno incompiuto; anche quando ottiene dei successi in quel che fa, l'essere umano sperimenta che quei successi sono precari, limitati, escludono altre possibilità e altri traguardi. Un richiamo e un rimando intimo verso qualcosa di non presente e ulteriore trovano una corrispondenza simbolica in un luogo non ordinario, diverso dal posto della fatica e del dolore. La tensione verso questa meta comporta perciò un allontanamento, una separazione che sia nello stesso tempo fisica e affettiva, spirituale e simbolica. Fra le due condizioni di vita – quella precaria o penosa e quella definitiva o gioiosa – si colloca il pellegrinaggio, che anticipa e simboleggia tale tensione e proiezione.

Possiamo anche aggiungere un'ulteriore osservazione, e cioè che un tale movimento è collegato al soddisfacimento di istanze complementari della natura umana: il bisogno di alternanza della routine quotidiana, della monotonia, della fatica del lavoro, con l'esigenza di varietà, di novità e di creatività; il riposo fisico si aggiunge a quello spirituale. Queste diverse gratificazioni costituiscono le premesse per il raggiungimento di nuove ed ulteriori tappe di vita.

Compiere un pellegrinaggio comporta (magari anche soltanto inconsciamente) una forte tensione nel senso più profondo e radicale del termine, cioè un impulso, uno slancio che è esigenza di movimento, sia psicologico che spirituale⁵.

Il *principio dell'essere* in risponde a un'istanza che potremmo definire di inclusione dell'uomo, cioè a un nuovo inserimento territoriale e

⁴ Cfr. Asolan (2011): 18-22.

⁵ Cfr. Spinsanti (1983).

prima ancora simbolico, che rende la propria abitazione ordinaria precaria e insufficiente. Stando in quel preciso luogo il pellegrino percepisce l'esigenza di stimoli vari e polivalenti che arrivano a lui attraverso il corpo e i suoi sensi. Nei santuari, ad esempio, si realizza un coinvolgimento profondo, totale, inesplicabilmente irresistibile e quindi capace di operare anche trasformazioni tanto spirituali che psicologiche sollecitate e orientate da stimoli ambientali capaci di trasmettere efficacemente particolari significati religiosi, culturali e anche semplicemente sensoriali.

L'essere in rappresenta e riassume dunque un insieme di sensazioni, le cui diverse componenti sono fra loro collegate pur non essendo del tutto assorbite. Così, ad esempio, l'aspirazione al contatto non è soltanto gratificata dalla situazione della nuova collocazione fisica del pellegrino, ma porta ad atti e a gesti particolari – reali o simbolici – da decodificare come inserimento nel luogo sacro, quali toccare gli oggetti, accostare le persone, partecipare alle celebrazioni, condividere la propria esperienza con altri pellegrini presenti⁶. Tutto ciò è, nel suo insieme, esperienza del senso del Sacro.

2. Secondo passo: il pellegrinaggio e il santuario come strumenti di reinterpretazione cristiana della vita (*intellectus fidei*).

Nel pellegrinaggio che ha come meta un santuario cristiano c'è una sorta di “grazia del luogo”, come c'è una “grazia del tempo”, che risulta sempre mediata (incarnata) da persone, cose e tempi.

Per questa “grazia di luogo” tutta l'esistenza umana appare non casuale ma anzi “orientata” da Dio ad un compimento, ad un approdo. Ciò comporta

⁶ Un altro aspetto che annotiamo e che, per certi versi, è in contraddizione con la dimensione comunitaria esperita nei luoghi santi è quello dell'*anonimato*. Alcuni pellegrini sentono l'esigenza di non essere conosciuti, di percepirsi anonimi, per essere più autenticamente se stessi dinanzi a una Presenza che li investe o che essi sentono intimamente. Ciò si verifica specialmente in quei contesti in cui, per la presenza di folla raccogliatrice, le persone più che rientrare nel concetto di comunità, dal punto di vista sociologico ricadono in quello di aggregato, in cui è ineliminabile il senso dell'anonymato. Cfr. in proposito le osservazioni di Scarvaglieri (1999): 50-51.

una particolare ottica nel concepire la creaturalità dell'uomo come una realtà non statica ma dinamica e quindi protesa al compimento del suo dato di partenza: è in vista di questo compimento che viene percepita l'esigenza di tendere al fine, non lasciandosi invischiare completamente dalle occupazioni e dalle preoccupazioni (o tentazioni) della vita di ogni giorno. Tale tensione e tale arricchimento si attuano tramite una particolare concezione e utilizzazione del tempo e dello spazio, intesi e vissuti come momenti o dimensioni dell'itinerario umano verso Dio, che si realizza attraverso dei segni sensibili che hanno la loro giustificazione ultima nella e dalla Incarnazione del Verbo.

Un'anticipazione di tutto questo è già presente in alcuni eventi dell'Antico testamento: basterà accennare ad Abramo e alla sua vocazione (cfr. Gen 12). Egli è l'Arameo errante che lascia la sua patria, la casa di suo padre, perché erede di una promessa di salvezza. L'esperienza di fede pellegrinante di Abramo è rivissuta anche dal popolo ebraico nell'esodo dall'Egitto, come pure nel ritorno in patria dopo l'esilio.

Ma è, a sua volta, la venuta nella carne del Figlio di Dio a far emergere la consistenza misteriosamente reale della dimensione teologica del pellegrinaggio, come il venire di Dio verso l'uomo e dell'uomo (con Cristo e per Cristo) verso il Padre. Egli, infatti, è “uscito” dal Padre ed è ritornato a lui.

Tale pellegrinaggio di Cristo si è realizzato attraverso una dinamica storica (spazi e tempi intensi anche in senso fisico⁷) che, per la mediazione di Cristo diventa anche teologica. Essa, infatti, è lo strumento e la condizione di ogni modalità di vivere la sequela di Cristo che è la via per cui andare al Padre, la porta per la quale passano le pecore (cfr. Gv 10,7).

Cristo si presenta così come il pellegrino per eccellenza, il modello del cammino dell'umanità verso Dio, ma anche come colui che o rende possibile, in un certo senso lo facilita, lo colloca in una dimensione nuova, rendendolo efficace e fruttuoso. Lo rende interessante proprio perché Egli si presenta/offre come imprescindibile.

⁷ Cfr. Congar (1963): 132 ss.

3. Terzo passo: il pellegrinaggio e il santuario come occasioni di fede e di vita ecclesiale (*ecclesiale forma fidei*)

La dimensione ecclesiale del pellegrinaggio risiede fondamentalmente nel fatto che la Chiesa riconosce se stessa in cammino, sempre peregrinante su questa terra e in attesa del suo Signore (cfr. *Lumen Gentium*, cap. VII).

La Chiesa vive la realtà terrena protesa e in cammino verso la Patria beata e pertanto, nell'insieme della sua vita e nei singoli fedeli che compiono un pellegrinaggio, la Chiesa stessa vede un simbolo e un richiamo a questa sua dimensione costitutiva. Sant'Agostino coniò a questo proposito la celebre espressione «*inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia*»⁸.

Per questo la Chiesa ratifica, sostiene, regola e tiene tra le sue preoccupazioni e azioni pastorali le varie forme di attuazione del pellegrinaggio, attribuendogli uno status comunitario di "sacramentale"⁹.

Ciò ha particolari modi di manifestazione concreta sia nel passato che nel presente.

Per ciò che riguarda il passato, possiamo ricordare qui come il pellegrinaggio (anche se intrapreso da una sola persona o da pochi) fosse spesso circondato da un riconoscimento da parte di tutta la comunità, la quale considerava il pellegrino come un suo rappresentante. Ne dà testimonianza la ritualità della partenza, con la consegna dei segni e dei simboli del pellegrinaggio (il bastone, ad esempio, o la lettera credenziale), accompagnata da particolari formule che ne indicavano non solo il significato pratico ma anche il compito ecclesiale, cui era aggiunta la preghiera per invocare la protezione di Dio¹⁰. Così un atto devozionale personale diveniva qualcosa di comunitario, una prassi condivisa e apprezzata in modo anche ufficiale.

Senza tacere della cura non soltanto spirituale ma anche corporale della Chiesa verso i pellegrini: ogni grande itinerario di pellegrinaggio, infatti, era costellato a tappe intermedie con ostelli, locande, hospitia, xenodochia costruiti o dai monaci o dalle comunità locali.

⁸ Agostino, *De Civitate Dei*, XVIII, 51.

⁹ Così il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1667-1676.

¹⁰ Cfr. Oursel (1981): 44.

Dal punto di vista dell'azione ecclesiale, si può osservare che il pellegrinaggio agisce nella vita della Chiesa propriamente come un "sacramentale", cioè come uno strumento e un'occasione di rinsaldamento (o di recupero) del rapporto con Dio. Anzi, si può aggiungere che esso si presenta come una sorta di contenitore di molti altri "sacramentali", quali preghiere, invocazioni, benedizioni, uso di simboli e di "cose sacre".

Altre realtà evocate dal simbolo del pellegrinaggio, in quanto movimento sia fisico che spirituale, possono riguardare il superamento della situazione di peccato in cui qualcuno può trovarsi, e la conseguente tensione verso una riconciliazione o la ripresa di un'amicizia con Dio.

Ciò significa che sempre un pellegrinaggio dovrebbe essere caratterizzato anche da forme comunitarie di riconciliazione o di apertura al perdono dato e richiesto: sia per mezzo di atti e di riti durante il cammino verso il santuario nonché per la celebrazione del Sacramento della penitenza presso il santuario stesso. È questo uno dei tratti ecclesiali tipici dell'esperienza del pellegrinaggio, in particolare negli anni giubilari: sia perché la rottura della comunione con Dio e tra i fratelli di fede è di per se stesso affare (anche) ecclesiale, sia perché è la Chiesa che ha ricevuto dal Signore il potere di legare e di sciogliere (cfr. Mt 18, 18). La fame e sete di perdono che affliggono i giovani non meno che gli adulti è spesso all'origine dei loro viaggi di iniziazione: di quei viaggi cioè con i quali si vuole propiziare l'inizio di una tappa nuova e riconciliata della vita.

Perché sia esperienza autenticamente ecclesiale e contribuisca così alla crescita di una fede ecclesiale, in un pellegrinaggio cristiano tempi e luoghi devono essere esplicitamente intesi come spazi e momenti dell'appuntamento che Dio offre all'uomo per fargli dono del suo perdono e della sua amicizia, grazie alle quali è possibile vedere se stessi e gli altri sotto una luce nuova, e con una diversa capacità di relazione.

Il pellegrinaggio non dovrebbe essere inteso come pura evasione o rifiuto della forma comunitaria della fede, dei legami comunitari: dovrebbe piuttosto proporsi di crearli o comunque di scoprirli quale nuova dimensione, non estrinseca ma piuttosto costitutiva dell'atto di fede non meno che della propria esistenza.

Se la celebrazione dei sacramenti (specie della riconciliazione) rimane un obiettivo della prassi del pellegrinaggio e della pastorale di un santuario, tuttavia l'accento e la priorità vanno date all'evangelizzazione o alla catechesi, come azioni capaci di rifondare o di potenziare la fede, sottraendola alle derive soggettivistiche cui abbiamo fatto cenno più sopra. Sarà appunto un tale primato ad aiutarci ad evitare il rischio della ritualità o quello del devozionismo, assai difficili da digerire da parte dei giovani (e non solo).

Bibliografia

Arrighi, G.

(1985) *Gli uomini della distanza: esperienze pastorali del turismo*, Città Nuova, Roma.

Asolan, P.

(2011) *Perché Dio entri nel mondo*, Lateran University Press, Città del Vaticano.

Bauman, Z.

2000 *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2002.

Congar, Y.

(1963) *Il mistero del tempio: l'economia della presenza di Dio dalla Genesi all'Apocalisse*, Borla, Torino 1963

Hervieu-Léger, D.

(2003) *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti* (Flammarion, Paris 1999 [trad. it. *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003]).

Luhmann, N.

(2002) *Einführung in die Systemtheorie*, Verlag.2002

Marion, J.-L. - Nancy, J.-L.

(2025) *Dio in quanto Dio*, Inchibboleth Edizioni, Roma.

Oursel, R.

(1981) *Pellegrini nel Medioevo*, Jaca Book, Milano.

Scarvaglieri, C.

(1999) *Il pellegrinaggio alle soglie del terzo millennio*, Paoline, Cinisello Balsamo.

Spinsanti, S.

(1983) *Psicologia del pellegrinaggio*, in L. Sartori (a cura di), *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, Edizioni Messaggero, Padova: 114-125.

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'autocotono (*'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 *allōtrios*), 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 dinamicità *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 wātôšāh*, in greco *pároikos kái parepídemos* (*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 (*parepídēmóí*) 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, ekdēmōō, 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, m²gûrim*”, 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.

Il significato del pellegrinaggio.

Motivazione e valori alla luce della Psicologia esistenziale e
della Psicologia della religione.

DOMENICO BELLANTONI *

L'uomo non può pensare alla propria vita
se non come a un pellegrinaggio.
Homo viator. Pellegrino dell'Assoluto.
(Papa Giovanni Paolo II, 1920-2005)

L'attualità del Giubileo della Speranza, indetto da Papa Francesco, rende attualissimo il tema del pellegrinaggio. Infatti, dal 25 dicembre 2024 al 6 gennaio 2026, sarà possibile per tutti i fedeli che lo desiderano recarsi e attraversare la Porta Santa della Basilica di San Pietro in Vaticano.

In realtà, il pellegrinaggio, ogni pellegrinaggio, assume il significato di metafora della vita, come evidenziato dall'esergo di Giovanni Paolo II. Ciò acquista ancor più valenza alla luce dell'approccio analitico-esistenziale di Viktor E. Frankl (1905-1997), uno dei modelli psicologici elettivi, all'interno della disciplina della *Psicologia della religione*, per leggere e comprendere la condotta religiosa e spirituale dell'uomo.

Infatti, per Frankl la vita è da intendersi come un cammino verso uno scopo, un percorso caratterizzato piuttosto che da certezze da un

* bellantoni@unisal.it. Docente di Psicologia della religione presso l'Università Salesiana e l'Università Lateranense di Roma, oltre ad insegnare Analisi esistenziale frankliana presso l'Istituto di Psicologia Umanistica Esistenziale di Roma

atteggiamento di ininterrotta ricerca di senso, di quel senso della vita capace di illuminare e riempire di significati l'intera esistenza, vero antagonista a quel sentimento di noia e vuoto che sembra segnare l'esperienza dell'uomo contemporaneo e, in particolare, dei più giovani.

In tal senso, di recente è andata via via progressivamente confermandosi e riaffermandosi il fenomeno dell'intraprendere pellegrinaggi, in forma di cammino o di turismo religioso, che evidentemente rispondono proprio a una insopprimibile ricerca di senso, almeno nelle sue forme più mature e spiritualmente ricche. Pertanto, possiamo dire che,

nella società contemporanea, così come il sacro convive con il processo di secolarizzazione, allo stesso modo il pellegrinaggio convive con il turismo, ed in particolar modo con il turismo religioso (Nocifora 2010: 185).

A questo riguardo, nel presente articolo, innanzitutto, si descriveranno le tipologie di pellegrinaggio e le sue modalità, da quelle più tradizionali a quelle più innovative. Quindi, si passerà a individuare le motivazioni e i valori che è possibile intercettare nelle diverse forme di pellegrinaggio, da quelle del cammino di fede a quelle del più contemporaneo turismo religioso.

1. Le diverse forme di "pellegrinaggio"

Parlando di "pellegrinaggio", non si può non considerarne anche la sua variante tipica nella società contemporanea, rappresentata dal cosiddetto "turismo religioso". Le due forme spesso ambiguamente sovrapposte se non addirittura identificate, mantengono in realtà alcune sostanziali differenze.

Infatti, pellegrinaggio e turismo religioso, sebbene mantengano una convergenza riguardo alle mete, rappresentate dai "luoghi sacri", comunemente intesi, possono differire certamente in relazione ai mezzi con cui si raggiunge la meta religiosa e, non di rado, anche da un punto di vista motivazionale.

Potremmo dire in sostanza che il processo di secolarizzazione, che coinvolge l'insieme della società moderna, giunge sino a secolarizzare anche le mete del pellegrinaggio tradizionale, trasformandole in mete di un movimento turistico caratterizzato la maggior parte delle volte in senso culturale, o etico/sociale, o naturalistico/salutista (Nocifora 2010: 186).

Vediamo, più nel dettaglio, ciascuna delle due tipologie.

1.1. Il “pellegrinaggio tradizionale”

Innanzitutto, partendo dalla tipologia più tradizionale e comprensiva, intendiamo per

pellegrinaggio il viaggio che il fedele di una determinata confessione compie in adempimento di una precisa prescrizione prevista dal suo credo religioso (Nocifora 2010: 185).

Tale definizione rimanda anche al modello di Turner, che interpreta il pellegrinaggio come “rito di passaggio”: una pratica religiosa diffusa nelle diverse confessioni e che rimanda alla prescrizione di visitare un certo luogo sacro, di culto alla divinità, allo scopo di consolidare/rafforzare l'appartenenza del credente alla comunità (Turner e Turner 1997).

Nelle società integraliste, in cui c'è coincidenza tra istituzioni civili e religiose, come ad esempio in alcuni Stati Islamici, il “pellegrinaggio” ha uno status tale da avere la supremazia su qualsiasi altro aspetto della vita civile, per cui al volo *charter* dei pellegrini viene data la precedenza sugli stessi voli di linea, dando per scontato che questi possano conseguentemente accumulare notevoli ritardi (Nocifora 2010: 183).

Chiaramente, questo discorso cambia radicalmente quando si consideri il pellegrinaggio all'interno delle società post-moderne e secolarizzate. Qui, lo stesso modello di Turner potrà essere applicato solo in forma metaforica: in questo caso allo *status* di “pellegrino” si sostituisce quello di turista; quest'ultimo solo esteriormente potrà essere assimilato al primo, mentre al livello più profondo di questi non presenterà più l'intenzionalità di incontro con il sacro, con il divino. Pertanto, in questo caso, più che di “pellegrinaggio” sarà più indicato parlare di “turismo religioso”, tipologia di cui ci occuperemo più nel dettaglio nel prossimo paragrafo.

Un discorso a parte vogliamo riservarlo per il più specifico “pellegrinaggio cristiano”, con una ulteriore, particolare attenzione al recarsi a Roma, luogo simbolo della cristianità (cfr. la *Via Francigena*), assieme alle due altre grandi mete rappresentate dalla Terra Santa e, come detto, da

Santiago de Compostela.¹

A questo riguardo, se è certamente vero, che lo stesso Francesco si recò, a piedi, a Roma nel 1210, è anche vero che quel “pellegrinaggio” ebbe uno scopo preciso: far sì che il Papa di allora, Innocenzo III, approvasse la regola monastica redatta dal Santo di Assisi (Le Goff 2002: 1184). La verità è che Roma assurge a meta di pellegrinaggio a partire dal 1294, grazie al Papa Celestino V che, riprendendo la tradizione biblica, indice un “anno del perdono”, concesso a chi si rechi in pellegrinaggio nella Città dei Papi. Fu poi, il Pontefice Bonifacio VIII a istituire il primo Giubileo, nel 1300, che permetteva ai pellegrini di ottenere l’indulgenza plenaria, grazie alle visite delle basiliche di San Pietro e di San Paolo fuori le mura (Nocifora 2010: 187).

Da allora, i Giubilei si susseguirono sempre con maggiore frequenza, consolidando la tradizione del pellegrinaggio romano. Ad oggi, Roma è piena di pellegrini, provenienti da ogni angolo della Terra, con motivazioni religiose, spirituali o pseudo tali o anche semplicemente turistico-culturali.

Dal punto di vista del “pellegrinaggio religioso”, lo sviluppo di Roma quale meta privilegiata dai pellegrini di tutto il mondo e, in particolare, dall’Italia e dall’Europa, ha parallelamente portato a una progressiva riscoperta – pur senza mai essere paragonabile al più famoso *Camino* – della *Via Francigena*, l’antica via attraverso cui si entrava a Roma, provenendo dal Nord-Italia e dalla Francia.

1.2. Il “turismo religioso”

Per quanto riguarda, invece, la seconda e più contemporanea forma di “pellegrinaggio”, si evidenzia come, in relazione alla Chiesa Cattolica, vada registrata una legittimazione della forma del “turismo religioso”, da parte della Congregazione per il Clero, in un documento del 1969 denominato “Direttorio generale per la pastorale del turismo *Peregrinans in terra*” (SCPC 1969). Tale documento verrà ripreso nel 1978, in *Chiesa e mobilità*, che evidenzierà come il turismo religioso si serva dei mezzi tipici del turismo (PCPMT 1978).

¹ In realtà, vanno considerati anche altri siti particolarmente significati per i pellegrini cristiani. Tra questi: il Monte Ararat in Armenia, le chiese rupestri degli eremiti in Anatolia, i luoghi francescani in Umbria e Toscana, i molti luoghi del culto mariano, tra cui una particolare menzione merita Medjugorje, e così via.

Volendone dare una definizione, consideriamo come

turismo religioso quella pratica turistica che ha come meta luoghi che hanno una forte connotazione religiosa ma la cui motivazione è eminentemente culturale e/o spirituale, quando non direttamente etnica, o naturalistica, o a carattere etico/ sociale, ma non religiosa in senso stretto (Nocifora 2010: 185).

A questo riguardo, va sottolineato che il pellegrinaggio tradizionale era anche caratterizzato da aspetti di sofferenza, ristrettezza, scomodità, fatica considerati quasi inscindibili dall'esperienza stessa del "cammino sacro", rispondendo a una valenza penitenziale, di espiazione delle proprie colpe e, in positivo, di *imitatio Christi*, come evidenziato dall'Apostolo: «Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24).²

Tuttavia, il "turismo religioso" non può essere liquidato semplicemente come il risultato dell'inquinamento dovuto a una dilagante commercializzazione. E esso, infatti, va piuttosto inteso come una manifestazione recente, moderna di una tradizione antichissima. Basti pensare ai continui viaggi per Lourdes, Fatima, Santiago di Compostela, la Terra Santa, e più recentemente, Medjugorje o, la meta più attuale, il pellegrinaggio per il Giubileo della Speranza a Roma. Sono tantissimi, infatti, coloro che oggi si recano in questi luoghi più come "turisti religiosi" – che si muovono con i moderni mezzi di trasporto – che come "pellegrini tradizionali", che viaggino a piedi, a cavallo o, al limite, in bicicletta.

D'altra parte,

Non è l'esperienza mistica l'obiettivo del viaggio, ma piuttosto l'esigenza di testimonianza del turista contemporaneo, il bisogno di fare qualche istantanea, di girare un filmino o di comprare un souvenir, di crearsi una rete di amici temporanei, di compiere un'esperienza di relativa esplorazione (Nocifora 2010: 184).

Esistono, tuttavia, pochi casi particolari. Uno di questi, ad esempio, è il *Camino di Santiago*, esperienza in cui le realtà del pellegrinaggio e del

² Le citazioni bibliche sono tratte dalla traduzione CEI (2008) della *Bibbia di Gerusalemme*.

turismo religioso convivono e si sovrappongono, come testimoniato dallo stesso questionario che i “pellegrini/turisti” devono compilare per ottenere la certificazione del “cammino” effettuato. Ebbene, in tale questionario, sono menzionate tre tipi di motivazioni: religiosa, spirituale o culturale. Risulta evidente, in tal senso, che sebbene possano essere diverse le motivazioni che spingono ad effettuare il *Camino*, quella religiosa o semplicemente turistica distinguerà, rispettivamente, tra il pellegrino e il turista “religioso”. Infatti, nel questionario per richiedere la certificazione è presente la seguente affermazione: «Le credenziali vengono rilasciate a coloro che lo richiedono in spirito di fede e che si impegnano a rispettarne il senso e il contenuto, dalla Confraternita di San Jacopo di Compostella» (CSC 2025).

2. Per una psicologia del “pellegrinaggio”

Dal punto di vista psicologico, la comprensione del fenomeno del pellegrinaggio, nelle sue diverse tipologie e manifestazioni, si presta a letture e interpretazioni che rimandano, da un punto di vista disciplinare, ad ambiti diversi: dalla psicologia sociale alla psicologia della religione, dalla psicologia della personalità alla psicologia clinica, quest’ultima per intercettare gli esiti più disfunzionali della condotta del pellegrino e delle motivazioni e dinamiche ad essa sottese.

Va immediatamente chiarito che il cercare di definire un profilo psicologico del pellegrino è impresa ardua, come accade ogni volta che si voglia provare a offrire una visione media, statisticamente significativa di quelle che sono piuttosto le esperienze uniche e irripetibili di ciascun pellegrino.³

Ciò detto, andiamo adesso a tratteggiare alcune motivazioni del “pellegrino”, che possono essere rilevate all’interno dell’attuale contesto post-moderno, per dedicarci infine a considerare il “pellegrinaggio” come

³ A questo riguardo, ripeto sempre ai miei studenti che le esperienze individuali sono “sacre”, nel senso che non potrò mai dire a qualcuno non è vero ciò che hai provato ed esperito; d’altra parte, ciascuna esperienza personale, proprio in quanto tale, non sarà mai generalizzabile. Ciò è quel che distingue l’approccio idiografico (individuale), proprio ad esempio della psicologia clinica, da quello nomotetico (categoriale), tipico invece della psicologia sociale (Bellantoni 2019: 22-23).

metafora dell'esistenza stessa e opportunità per una riscoperta del senso della vita.

2.1. Pellegrinaggio come “rito di passaggio” in una società secolarizzata: tra “consumismo del sacro” e “nuove forme di religiosità”

Sebbene il concetto stesso di “pellegrinaggio” nasca e si radichi all'interno del fatto religioso, non di meno tale termine è stato spesso usato anche per indicare fenomeni assolutamente laici: basti pensare a quanti psicologi hanno visitato la casa di Freud a Vienna o, in tempi ancor più recenti, non manchino di recarsi all'Heineken Experience ad Amsterdam.

Scrivo, a questo riguardo, Spinsanti (1983: 118):

La fenomenologia del pellegrinaggio rileva che il rito religioso è solo parte di un tutto in cui si mescolano mercato, convivialità, turismo, evento ludico. Se, dunque, il pellegrinaggio denota propriamente un atto religioso, in senso connotativo, ovvero in obliquo, include una pluralità di altri significati che possono non essere presenti nell'intenzione cosciente di coloro che vi partecipano.

In tal senso, tra i diversi significati, si può ad esempio evidenziare quello di “rituale d'iniziazione” che l'antropologo scozzese V.W. Turner (1920-1983) applica proprio al fenomeno del pellegrinaggio:

Tendo a considerare il pellegrinaggio come una forma di istituzionalizzazione o simbolica o anti-strutturale (o forse meta-strutturale) che succede ai maggiori riti d'iniziazione d'età puberale nelle società tribali, come forma storica preponderante. [...] Il suo limite va più lontano dei riti d'iniziazione e produce nuovi tipi di liminalità e comunità secolari (Turner e Turner 1997: 43).

Tale concetto di “liminalità” si fonda sulla nozione di riti di passaggio dell'antropologo francese Arnold van Gennep (1909), per il quale questi vanno considerati come riti iniziatici che, nell'attraversamento di tre diverse fasi – separazione, transizione e reintegrazione – “trasformano” un individuo o, anche, una comunità da uno *status* a un altro. Ebbene la condizione di “liminalità” rappresenterebbe la situazione a confine tra i due *status*. Turner considera tale transizione come un fenomeno inter-culturale, trasversale alle

diverse culture storico-geografiche.

In tal senso, il “pellegrinaggio”, in quanto rito di iniziazione, permette il passaggio alla comunità dei pellegrini – con tanto di “certificazione” (la *compostela*) rilasciata dall’Istituzione, come nel caso del Cammino di Santiago – e a uno *status* di maggior rango, come accreditato e riconosciuto all’interno di una omogeneizzata comunità di “pellegrini”.

Più in generale, in virtù di tale dinamica iniziatica di “passaggio”, «il pellegrinaggio si configura come un movimento da un centro mondano a una periferia sacra, la quale diventa centrale per l’individuo, una specie di *axis mundi* della sua fede e della sua esistenza» (Spinsanti 1983: 123).

In effetti, va qui considerato il tema dell’assunzione, da parte della società dei consumi, dei tradizionali “rituali di passaggio”, progressivamente trasformati in *experiences* che, dei primitivi riti tribali, conservano le caratteristiche della sofferenza o almeno della fatica, del rischio e della prestazione. Basti pensare, in tal senso, tra i più giovani alla diffusione del tatuaggio o, anche, delle *challenges* che si moltiplicano sui *social*, ma anche tra gli adulti vacanze che si caratterizzano come esperienze estreme, rischiose, “spinte”, vere e proprie *adventures*.

D’altra parte, va registrata anche l’irrompere di una ripresa per la vacanza “lenta”, per un’esperienzialità meditativa, di riscoperta contemplativa della natura.

In tal senso, tali differenti, quasi opposte istanze vengono valorizzate dal “consumismo religioso” nella proposta di “pellegrinaggi” che permettono di coprire un ampissimo ventaglio motivazionale: dal bisogno di recarsi verso quei “luoghi dove non si può non andare” – anche, magari, per immortalarli sullo sfondo dell’immancabile *selfie* – a quello di rinnovamento e purificazione (Nocifora 2010: 184-185). Va detto che

la diffusione di massa del turismo ha tolto spazio sociale al pellegrinaggio trasformandolo in turismo religioso, standardizzato e massificato, come tutti i prodotti turistici di mercato. Oggi la crisi del turismo di massa, e la critica radicale al processo di standardizzazione dei prodotti turistici, costruisce ed ingrandisce progressivamente lo spazio sociale del turismo della lentezza, di un turismo critico, orientato sulla persona e sull’autenticità dell’esperienza turistica, che fa riscoprire il piacere del camminare a piedi, di entrare in rapporto con le popolazioni locali, di avere un’attenzione rispettosa dell’equilibrio

ambientale. Con il diffondersi di questo turismo il pellegrinaggio può ritornare a conquistare uno spazio sempre crescente come componente strutturale della pratica turistica contemporanea (Nocifora 2010: 192).

In tal senso, si registra un “incontro” tra la motivazione religiosa e quella del turista della lentezza, ciò che fa ipotizzare un recupero dello spirito, religioso ma anche laico, del “pellegrino”.

Il tema del “consumo” del “religioso” non può non richiamare le categorie dell’*avere* e dell’*essere*, introdotte dallo psicanalista e psicologo sociale Erich Fromm, che evidenzia come la religione possa essere *vissuta* (religione dell’essere, della virtù) o *posseduta* (religione dell’avere, del conformarsi acritico e dell’apparire):

Sotto il profilo religioso [...] il concetto di fede può assumere due significati completamente diversi, [...] nel senso dell’avere o in quello dell’essere. Nel quadro della prima modalità, la fede è il possesso di una risposta per la quale manca ogni prova razionale [...]. La fede secondo la modalità dell’essere non consiste in primo luogo nel credere a certe idee (benché possa essere anche questo), ma è un orientamento intimo, un *atteggiamento* (Fromm 1977: 65-66).

In realtà, il tema della possibilità di una forma matura o immatura dell’atteggiamento religioso del credente (e quindi del pellegrino) attraversa tutta la riflessione della *Psicologia della religione e della spiritualità*, che ha appunto nel come l’uomo si ponga in relazione al sacro l’oggetto del proprio studio (Bellantoni 2019: 18-24).

Giusto per citare uno tra gli autori più significativi che possono essere fatti rientrare nell’ambito di tale disciplina, Allport assegna alla modalità immatura o matura dell’atteggiamento religioso, rispettivamente, la denominazione di religione *estrinseca* ed *intrinseca*:

Religione estrinseca. Per molti la religione è una abitudine monotona o un paludamento tribale da mettere per cerimonie di circostanza, per comodità familiare o per sollievo personale. E’ qualche cosa da *usare*, ma non da *vivere*. [...] *Religione intrinseca.* [...] La religione intrinseca non è una formazione strumentale [...], non è fondamentalmente un artificio per vincere la paura, o una modalità di conformismo, o una tentata sublimazione del sesso, o un appagamento di desiderio. [...] E’ una tensione ed un impegno ad un’unificazione ideale della propria vita, ma sempre all’insegna di una concezione unificante della natura di tutta

l'esistenza» (Allport 1985: 273-277).

Per concludere la prima sezione di questo brevissimo *excursus* sul significato psicologico del “pellegrinaggio”, va detto che esso può anche garantire effetti benefici sul benessere psicologico dei “pellegrini” (Spinsanti 1983: 124-125). Ciò anche in relazione, più in generale, all'esperienza religiosa matura come fattore di promozione della salute psicologica personale (Bellantoni 2019: 119-134). Scrive, ad esempio, William James, tra i pionieri della *Psicologia della religione*:

La conversione, frutto della felicità religiosa, porta con sé un valore curativo perché dona un fine alla vita dell'uomo: un fine potente che diventa dominante e trasforma e sviluppa la persona (James 1902: 175).

E, ancora:

L'uso migliore della vita è di spenderla per qualcosa che le sopravviva» (James 1935: 289).⁴

Nel prossimo paragrafo passeremo a considerare il contributo della Psicologia esistenziale e, in particolare, dell'Analisi esistenziale di Viktor E. Frankl all'interpretazione psicologica del pellegrinaggio religioso.

2.2. Pellegrinaggio come metafora dell'esistenza e della ricerca di senso

Abbiamo visto come il “pellegrinaggio religioso”, soprattutto se lo distinguiamo dal parallelo “turismo religioso”, si caratterizzi come un viaggio spirituale, che ha radici in numerose tradizioni religiose, come il cristianesimo, l'islam, l'ebraismo, l'induismo, il buddismo, ecc.. Esso implica un percorso che il credente compie verso un luogo sacro con un forte significato spirituale, in cerca di purificazione, benedizione o rinnovamento. Tradizionalmente, il pellegrinaggio ha rappresentato un atto di fede e di devozione, simbolizzando il viaggio della vita verso la salvezza, la verità, o l'illuminazione.

Abbiamo considerato tale tema attraverso una lettura interdisciplinare – etno-socio-culturale, teologico-spirituale, filosofico-antropologica, anche

⁴ «The Great Use of a Life Is to Spend It for Something That Outlasts It»: la traduzione dall'originale inglese è a mia cura.

economica, in relazione alla promozione turistica –, adesso sempre all'interno di una lettura psicologica, proponiamo di esplorare il pellegrinaggio nell'ottica del modello analitico-esistenziale di Viktor E. Frankl. In tal senso, è possibile evidenziare una dimensione più profonda, che va oltre il significato religioso formale, per allargarsi al campo della ricerca del senso della vita e della comprensione del proprio essere nel mondo. Scrive proprio su tale approccio lo psicologo statunitense Daniel Goleman (2022: XII), noto al grande pubblico per i suoi numerosi contributi al concetto di *Intelligenza emotiva*:

Il principale contributo di Frankl al mondo della psicoterapia è consistito in quella che ha chiamato «logoterapia», in cui i problemi psicologici si affrontano aiutando le persone a trovare un significato nelle loro vite. La proposta di Frankl consisteva, piuttosto che nel solo cercare la felicità, nella ricerca di un senso e di uno scopo in ciò che la vita ci offre.

L'Analisi esistenziale, in tal senso, si concentra su temi quali la ricerca di senso e significati, la libertà e responsabilità individuale, il confronto con le sfide esistenziali, tutti aspetti questi che ben si intrecciano con il significato del pellegrinaggio.

Il pellegrinaggio religioso, in questa visione, rappresenta un particolare evento della vita dell'uomo, che interpella quest'ultimo a dare una risposta, “scoprendo” nel cammino sacro un significato, non solo teorico, ma che si trasformi in azione esistenziale: «Alle domande “della” vita [...] si può rispondere solo assumendoci la responsabilità “della nostra” vita, ciascuno della propria» (Frankl 2022: 52). Vediamo, allora, in estrema sintesi, alcuni di questi significati che possono essere evocati dal pellegrinaggio:

- *Rito di purificazione e rinnovamento*: In molte tradizioni religiose, il pellegrinaggio è visto come un atto di purificazione. Attraverso il viaggio, il pellegrino spera di purificarsi dalle proprie colpe, ottenere perdono o semplicemente rinnovare la propria fede. La meta del pellegrinaggio, come la Mecca per i musulmani o Gerusalemme per i cristiani, rappresenta un punto di incontro con il divino e con il sacro, un luogo dove è possibile sperimentare una connessione profonda con Dio e con il senso della propria vita.

- *Esplorazione della propria fede*: Un pellegrinaggio è spesso un'opportunità per il fedele di riflettere su se stesso, sulla propria vita spirituale e sul proprio rapporto con il divino. Questo tipo di viaggio implica una trasformazione interiore, una ricerca di comprensione, di crescita e di consapevolezza religiosa.
- *Comunità e solidarietà*: Il pellegrinaggio non è solo un viaggio individuale, ma può anche essere un'esperienza di comunità, un incontro con altri credenti che condividono lo stesso scopo spirituale. Questo aspetto collettivo aggiunge un valore di solidarietà e condivisione che può rafforzare il senso di appartenenza a una comunità religiosa più grande.
- *Simbolo della vita come cammino*: Il pellegrinaggio può essere visto anche come un simbolo della vita stessa, che è un cammino caratterizzato dal continuo cercare e trasformarsi. La meta del pellegrinaggio rappresenta un obiettivo spirituale, ma il viaggio, con le sue difficoltà e sfide, è il vero punto di trasformazione.

A questi, possono essere associati ulteriori significati del pellegrinaggio, specifici della riflessione analitico-esistenziale sul tema. Infatti, tale approccio, nell'esplorazione del senso e dei significati dell'esistenza umana, offre uno strumento utile per comprendere il pellegrinaggio come un'esperienza che va oltre il suo significato religioso. Come detto, la visione frankliana si concentra su temi che riguardano l'esistenza stessa dell'individuo, come la ricerca del senso della vita, la libertà e la responsabilità, nonché l'affrontare e l'integrare la morte e l'incertezza. Questi temi sono strettamente legati al pellegrinaggio, che rappresenta non solo un viaggio fisico, ma anche un cammino interiore e spirituale. Vediamo di seguito alcuni significati specifici che emergono dalla riflessione del pellegrinaggio come evento della vita che interpella l'uomo e, in particolare, il credente:

- *Ricerca di significato*: Frankl sostiene che ogni individuo ha la necessità di trovare un significato nella propria vita. Il pellegrinaggio può essere visto come una risposta a questa ricerca, un modo per affrontare la domanda "Perché sono qui?". Attraverso il viaggio, il pellegrino cerca un senso profondo che spesso si intreccia con il suo rapporto con il divino, ma che può anche

riflettere la sua personale ricerca di scopo e direzione nella vita (Frankl 2014: 123-124).

- *La libertà e la responsabilità*: Il pellegrinaggio, come esperienza esistenziale, implica una scelta consapevole di intraprendere il viaggio. In tal senso, l'Analisi esistenziale sottolinea che l'individuo è libero di scoprire il senso della propria esistenza e che ha la responsabilità di intraprendere un cammino che rifletta le sue scelte autentiche (Frankl 2018: 187-189). Il pellegrinaggio diventa così un atto di libertà personale, dove il pellegrino decide di compiere un passo significativo per il suo cammino di vita.
- *Affrontare l'incertezza e la sofferenza*: Il pellegrinaggio, con le sue difficoltà fisiche e psicologiche, diventa un'opportunità per confrontarsi con la sofferenza e l'incertezza (Frankl 1991: 132). Nell'approccio esistenziale, affrontare le sfide, i momenti di fatica, di dubbio e di solitudine lungo il percorso del pellegrinaggio è un modo per confrontarsi con i propri limiti, ma anche per sviluppare una maggiore resilienza e consapevolezza. Il pellegrinaggio, quindi, può aiutare il pellegrino a superare il dolore e ad affrontare la realtà dell'esistenza.
- *L'autenticità del viaggio*: L'approccio frankliano enfatizza l'importanza di vivere in modo autentico, cioè di agire in conformità con il proprio sé profondo. Il pellegrinaggio diventa, dunque, un'opportunità per l'individuo di entrare in contatto con la sua verità interiore, di fare una pausa dalla *routine* quotidiana per riflettere su ciò che conta veramente nella vita. Ogni passo del pellegrinaggio diventa simbolico di un passo verso una maggiore autenticità (Romeo 2019).
- *Confronto con la morte e la trascendenza*: Un altro aspetto fondamentale dell'Analisi esistenziale è il confronto con la morte e la trascendenza, elementi che sono spesso simbolicamente presenti nel pellegrinaggio (Bellantoni 2011: 59). Infatti, il viaggio verso un luogo sacro può portare il pellegrino a riflettere sulla sua finitezza, sul suo destino e sulla sua speranza di trascendenza. In questo senso, il pellegrinaggio diventa un atto che affronta la condizione

umana in tutta la sua complessità, accettando la morte e cercando un legame con qualcosa di eterno.

Qualcuno potrebbe obiettare che, nelle attuali modalità di pellegrinaggio, sono state di molto attenuate alcune caratteristiche di fatica e essenzialità. In realtà, tale esperienza rappresenta sempre una messa alla prova, tanto ieri quanto oggi. Infatti,

l'eliminazione della prova fisica, comunque, è più apparente che reale, anche nelle condizioni attuali di pellegrinaggio. Il pellegrinaggio resta un'esperienza faticosa, come ben sanno i pellegrini, che terminano generalmente le loro giornate in stato di grande stanchezza. Anche se si raggiunge il santuario in macchina, nessuno si sottrae alla *Via crucis* o alla processione, cioè a forme ritualizzate di deambulazione. Senza dire della riscoperta del pellegrinaggio a piedi: le grandi strade di antichi pellegrinaggi vengono ripercorse, quasi nella ricerca dell'effluvio sacro che tempi e persone hanno lasciato lungo il cammino. Tra i giovani, poi, il pellegrinaggio a piedi assume anche la forma di marce della pace (Spinsanti 1983: 123-124).

In definitiva, se non per tutti, il pellegrinaggio religioso sembra conservare l'opportunità, vera metafora della vita, per sperimentarsi come profondamente unito a Dio e al suo Progetto, che può essere abbracciato per partecipare a un disegno di umanizzazione dell'intera famiglia umana, un disegno di amore e solidarietà che può davvero rappresentare il senso della vita per ogni uomo, un disegno iniziato prima di ciascuno di noi e che non terminerà con noi e che, dunque, c'invita semplicemente a partecipare a qualcosa di più grande di noi, come ben significato dalla realtà del pellegrinaggio in cui molti si muovono verso un'unica meta, verso la quale altri si sono mossi prima di noi e molti altri si muoveranno dopo di noi. Infatti,

la persona veramente religiosa [...] ha fede nei principi che Dio rappresenta; crede nella verità, vive per l'amore e la giustizia, e considera tutto della sua vita prezioso in quanto gli dà la possibilità di arrivare a un più completo sviluppo del suo potere umano, [...] desiderare il raggiungimento della piena capacità di amare, per la realizzazione di ciò che "Dio" rappresenta in sé stesso» (Fromm 1956: 91).

Rilievi conclusivi

Il recarsi verso il luogo sacro, a livello motivazionale e anche come ricaduta sulla vita del “pellegrino”, può avere sfaccettature assai diverse. In tal senso, il pellegrinaggio davvero può essere considerato come metafora dell’esistenza stessa. Infatti, dal punto di vista fenomenologico, ogni individuo può “camminare” sulla Terra da credente o da non credente; allo stesso modo il viaggio verso il luogo sacro può essere affrontato con motivazioni religiose o esclusivamente turistico-culturali. Inoltre, anche per coloro che si dichiarano “pellegrini”, così come per chi nella propria vita si dichiara “religioso”, avremo sempre la possibilità di un atteggiamento religioso maturo o immaturo, intrinseco o estrinseco, come ben evidenziato dalla Psicologia della religione.

In particolare, in presenza di un’autentica e profonda ricerca spirituale, il pellegrinaggio religioso, visto attraverso l’analisi esistenziale, non è solo un atto di devozione, ma una profonda ricerca di significato e autenticità. Esso rappresenta un viaggio sia esteriore che interiore, un cammino che permette al pellegrino di confrontarsi con le proprie domande esistenziali più profonde, come il senso della vita, la libertà, la sofferenza e la morte. L’esperienza del pellegrinaggio può, quindi, diventare un’opportunità per un rinnovamento spirituale e personale, dove il cammino verso un luogo sacro si intreccia con il cammino verso una vita più consapevole e autentica.

Bibliografia

Allport, Gordon W.

(1985) *L’individuo e la sua religione*, La Scuola, Brescia.

Bellantoni, Domenico

(2011) *L’analisi esistenziale di Viktor E. Frankl. 1. Origini, fondamenti e modello clinico*, LAS, Roma.

Bellantoni, Domenico

(2019) *Religione, spiritualità e senso della vita. La dimensione*

trascendente come fattore di promozione dell'umano,
FrancoAngeli, Roma.

CEI, Conferenza Episcopale Italiana

(2008) (a cura della) *Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna.

CSC / Confraternita di Santiago di Compostella (a cura di)

(2025) *Questionario per la richiesta della Compostela*, <https://www.confraternitadisanjacopo.it/Credenziale/RichiestaDellaCredenziale2.pdf>, agg. al 05.04.2025.

Frankl, Viktor Emil

(1991) *Uno psicologo nei lager*, Edizioni Ares, Milano.

Frankl, Viktor Emil

(2014) *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Morcelliana, Brescia.

Frankl, Viktor Emil

(2018) *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia.

Frankl, Viktor Emil

(2022) *Sul senso della vita*, Mondadori, Milano.

Fromm, Erich

(1956) *L'arte di amare*, Il saggiatore, Milano.

Fromm, Erich

(1977) *Avere o essere?*, Mondadori, Milano.

Goleman, Daniel

(2022) Introduzione, in V.E. Frankl, *Sul senso della vita*, Mondadori, Milano: V-XIX.

Grossi, Alberto

(2008) Le vie dello spirito. Sociologia del pellegrinaggio contemporaneo, in G. Magistrali (a cura di), *Turismo sociale*, Maggioli Editore, Rimini: 227-232.

James, William

- (1902) *The varieties of Religious Experience. A study in Humane Nature*, Longmans, Green and Co., Boston.

James, William

- (1935) W.J. to Henry Holt, June 19, 1896, in R.B. Perry (a cura di), *The Thought and Character of William James. Volume II: Philosophy and Psychology*, Humphrey Milford Oxford University Press, London: 287-291.

Kalender, Anna - Pfeifer, Eric

- (2024) “Pathologie des Zeitgeistes und ihre kollektiven Fehlhaltungen”, *Psychotherapeutenjournal* 14/4: 385-392.

La Cecla, Franco

- (2002) *Jet-lag. Antropologia e altri disturbi da viaggio*, Meltemi Editore, Milano.

Le Goff, Jacques

- (2002) *San Francesco d'Assisi*, Laterza, Bari.

Nocifora, Enzo

- (2010) “Turismo religioso e pellegrinaggio. Il caso romano” , *ROTUR Revista de Ocio y Turismo* 4/3: 181-194.

PCPMT, Pontificia Commissione per la Pastorale delle Migrazioni e del Turismo.

- (1978) Lettera alle Conferenze Episcopali *Chiesa e Mobilità Umana*, in Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli itineranti (a cura del), *Magistero Pontificio e documenti della Santa Sede sulla Pastorale del Turismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano: 231-245.

Pfeifer, Eric - Wulf, Helena - Metz, Katharina - Wüster, Anne-Louise - Pischel, Moritz - Wittmann, Marc

- (2024) “Correlations between meaning in life and nature connectedness: German-language validation of two topic-related measures and practical implications”, *Spiritual Care* 13/3: 242-256.

Romeo, Antonino

- (2019) “Viktor Frankl: affrontare le difficoltà promuovendo la ricerca di

senso” , *Note di Pastorale Giovanile* 8/69,
<https://www.notedipastoralegiovanile.it/npg-annata-2019/viktor-frankl-affrontare-le-difficolta-promuovendo-la-ricerca-di-senso>,
agg. allo 06.04.2025.

SCPC, Sacra Congregatio Pro Clericis.

- (1969) *Directorium Generale Peregrinans in terra pro Ministerio Pastoralis quoad “Turismum”*, in Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli itineranti (a cura del), *Magistero Pontificio e documenti della Santa Sede sulla Pastorale del Turismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano: 215-230.

Spinsanti, Sandro

- (1983) *Psicologia del pellegrinaggio*, in L. Sartori (a cura di), *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, Maggioli Editore, Rimini: 114-125.

Turner, Victor W - Turner, Edith

- (1997) *Il pellegrinaggio*, Edizioni Argo, Lecce.

Verdone, Luciano

- (2007) *Un brindisi con Socrate. La saggezza dell'Occidente a piccoli sorsi*, Adeo Edizioni, Sesto ed Uniti (Cr).

Van Gennep, Arnold

- (1909) *Les rites de passage*, Émile Nourry, Paris.

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

* micheleferraridon@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 elabora sia dunque radicata e fondata sulla Rivelazione, sulla Tradizione, ma anche accompagna 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:

Oggigiorno 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 Catolica 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'aquino

(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*, Castelveccchi, 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.

Il pellegrinaggio come percorso educativo

LUCA PASQUALE *

Uno dei pellegrinaggi che rimarranno nella memoria di milioni di persone in tutto il mondo è quello compiuto nelle vie della città di Roma da papa Francesco il 15 marzo 2020. La distanza da coprire era molto breve: il primo tratto in automobile dalla Città del Vaticano poi, a piedi, per 350 metri da piazza Venezia alla chiesa di San Marcello al Corso. La chiesa è un santuario che custodisce un Crocifisso miracoloso che, cinque secoli prima, nel 1522, per volere di Papa Adriano VI, venne portato in processione per le vie di Roma invocando la fine della grande epidemia di peste che aveva colpito l'Urbe. Il Papa pellegrino a Roma, con il passo claudicante che lo caratterizzava, portava ai piedi del Crocifisso una richiesta importante: la fine della pandemia del Covid-19. Quanto è avvenuto in seguito è storia: un anno dopo si stavano somministrando i vaccini, si contavano 16 milioni di morti nel mondo¹, si iniziava a registrare un cambiamento a livello politico, economico e sociale. “Andrà tutto bene”, “Ne usciranno migliori”, “Nulla sarà più come prima” erano le espressioni più diffuse. Il Pontefice, guida dei credenti, era uscito dalla sua casa per andare ad affidare tutto a Dio.

* lp.pedagogia.generale@gmail.com Docente Incaricato di Pedagogia Generale e Speciale presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose “Ecclesia Mater”, Roma.

¹ Fonte: Organizzazione Mondiale della Sanità, riportato in <https://www.who.int/data/stories/the-true-death-toll-of-covid-19-estimating-global-excess-mortality#:~:text=The%20latest%20data%20on%20Global,10%25%20in%20the%20African%20region>.

Il Papa poteva pregare per la stessa causa sulla tomba dell'apostolo Pietro nella necropoli vaticana oppure nella cappella della sua residenza, Casa Santa Marta. Ma sceglie di muoversi, di uscire in una Roma deserta dove tutti erano a chiusi in casa, i pochi che uscivano per necessità si tenevano a distanza per paura di essere contagiati, era necessario avere con sé un'autocertificazione, come avveniva in tempi molto lontani. Per la sua preghiera, il pontefice argentino ha scelto di compiere un pellegrinaggio.

Il pellegrinaggio è una preghiera in un luogo diverso dalla propria abitazione o chiesa abituale, sottintende il movimento, l'uscita di casa, una meta da raggiungere e, infine, il rientro.

1. *“Venite e vedrete”*

Il pellegrinaggio, quindi, non è qualcosa di mentale, di intellettuale o da vivere solo col pensiero. Essere pellegrini presuppone pratica, uscita, percorso, visione. Nel Vangelo ci viene offerta la conferma di tutto il valore del pellegrinaggio.

Gesù è stato, sin dalla nascita, oggetto di pellegrinaggio: i Magi si erano mossi con molto anticipo, partiti da Oriente, percorrendo una lunga strada attraverso terre a loro sconosciute. I pastori sono stati svegliati e chiamati dall'angelo perché uscissero dai loro rifugi per andare a rendere onore al Bambino². L'evangelista Luca evidenzia la premura dei pastori che si muovono subito, per raggiungere la grotta dove vedere il bambino e il loro rientro, che avviene lodando e benedicendo Dio.

Quando gli apostoli hanno chiesto di avvicinarsi alla persona di Gesù hanno ricevuto un invito a muoversi per andare a vedere. Gesù non ha raccontato nulla di sé, ha invitato a percorrere un tratto di strada e ad andare presso di lui, per vedere con i propri occhi, sentire sulla propria pelle e conoscere la sua persona. Nel vangelo di Giovanni leggiamo questa domanda di Gesù seguita dal dialogo e dall'invito ad andare: «Che cosa cercate?». Gli risposero: «Rabbì – che, tradotto, significa maestro – dove dimori?». Disse loro: «Venite e vedrete». Andarono dunque e videro dove egli dimorava e quel giorno rimasero con lui; erano circa le quattro del pomeriggio. Uno dei due che avevano udito le parole di Giovanni e lo avevano seguito, era Andrea,

² L'episodio è raccontato dall'evangelista Luca 2,8-20.

fratello di Simon Pietro. Egli incontrò per primo suo fratello Simone e gli disse: «Abbiamo trovato il Messia» (Gv 1, 36-41). Gesù è la meta del pellegrinaggio esistenziale degli apostoli, ma è anche il loro compagno di strada. Così come per ogni pellegrino di ogni tempo. Un Compagno che sembrava perduto dopo la crocifissione, ma che si manifesta e conferma la sua permanenza nel mondo parlando ai discepoli di Emmaus. La vita dei credenti è un cammino apparentemente in solitudine, ma in realtà, costantemente accompagnato dal Maestro, da colui che fa ardere il cuore (cfr. Lc 24, 13-53).

2. *Il giovane pellegrino Gesù*

Gesù stesso è stato pellegrino, al seguito dei suoi genitori, recandosi dalla casa paterna di Nazareth fino al Tempio di Gerusalemme, da lui indicato in quella occasione come “dimora di suo Padre”. Per raggiungere il Tempio di Salomone, Gesù ha dovuto affrontare una strada di 140 chilometri, da percorrere in comitiva per alcuni giorni. Così precisa l’evangelista Luca: «I suoi genitori si recavano ogni anno a Gerusalemme per la festa di Pasqua. Quando egli ebbe dodici anni, vi salirono secondo la consuetudine della festa» (Lc 2, 41-42).

Ma quel pellegrinaggio, compiuto a dodici anni di età, fu ben diverso dagli altri, segnò anche un cambiamento importante: il bambino era cresciuto e «al ritorno da un pellegrinaggio a Gerusalemme, anziché raggrupparsi coi suoi genitori Maria e Giuseppe nella folta fila di coloro che riprendevano il cammino del rientro nei propri villaggi, era rimasto nella città santa e s’era incuneato in un’assemblea dei dottori della Legge ebraica» (Ravasi 2023). Gesù era dodicenne, un’età che allora segnava il passaggio alla maggiore età. In pratica il *Bar mitzvah* «figlio del precetto» tipico dell’ebraismo attuale. Ogni lettore del vangelo di Luca rimane colpito o addirittura turbato dalla nota frase pronunciata da Gesù in quella circostanza, ma secondo Ravasi,

la versione dell’originale greco può essere anche: “Non sapevate che io devo stare nella dimora del Padre mio?”. Una risposta sorprendente e incomprensibile per Maria e Giuseppe, una netta affermazione della sua missione non riducibile alla modesta quotidianità di quella famiglia terrena. Egli rivendicava una dignità che travalicava il suo essere un

“figlio”, affermando invece di essere il “Figlio” di un Padre trascendente (*ibidem*).

Tutto ciò avviene nel corso di un pellegrinaggio, si è trattato in questo caso, di un lungo e impegnativo cammino, attraversato da una situazione imprevista e angosciante che segna così un grande cambiamento nella famiglia di Nazareth: il bambino, che fino a poco prima seguiva in ogni passo i suoi genitori, ora sta crescendo; come tutti diventa improvvisamente un ragazzo, prendendo da solo un'autonomia nuova. Il ritorno a casa non è più come prima. Qualcosa è cambiato per sempre. Il vangelo, raccontando questo episodio, ci descrive un pellegrinaggio che segna un cambiamento di vita. Un cambiamento che segue la verità delle cose: Gesù ha una missione, è il Messia.

3. *Il turismo religioso*

C'è la stessa possibilità di cambiamento in ogni pellegrinaggio che avviene ancora oggi? Ogni pellegrinaggio nasce da una motivazione religiosa forte e condizionante? Esaminiamo una modalità che possiamo definire “variante leggera del pellegrinaggio” ovvero il turismo religioso. Questo implica una meta principale a carattere spirituale che ha tuttavia un corollario turistico con esperienze collaterali, interessanti e piacevoli per i partecipanti, nella natura, nell'arte, nell'immersione nella cultura del luogo anche attraverso l'esperienza enogastronomica.

In Italia, nel 2023, il turismo religioso ha generato 6 milioni di visitatori e 25 milioni di presenze. Nello stesso anno veniva annunciata la previsione di 35 milioni di passaggi a Roma per il Giubileo del 2025. Una previsione verosimile in quanto i dati del Governo italiano, pubblicati nel mese di settembre 2025, registrano ben 24 milioni di pellegrini.³ Il valore economico del solo Giubileo è notevole, soprattutto per la città di Roma, che si stima a fine evento giubilare avrà un impatto potenziale di oltre 17 miliardi

³ Dati pubblicati sul sito del Governo italiano – Commissario di Governo per il Giubileo della Chiesa Cattolica:
<https://commissari.gov.it/giubileo2025/comunicazione/attualita/finora-24-milioni-di-pellegrini-per-il-giubileo-a-roma-i-numeri-forniti-dal-dicastero-per-levangelizzazione/#:~:text=Finora%2024%20milioni%20di%20pellegrini,dal%20Dicastero%20per%20l'Evangelizzazione>

di euro. Le statistiche mostrano che, al di là del Giubileo, il turismo religioso è in costante crescita e contribuisce in modo significativo anche all'economia di intere zone italiane (cfr. Ravasi 2023). Già si parla di un probabile nuovo Giubileo che verrà proclamato a breve, nel 2033, per celebrare solennemente i duemila anni della Redenzione.

Leggendo questa realtà come pedagogisti, nasce questa domanda: possiamo considerare il turismo religioso come una sorta di *edutainment*⁴? Il paragone è un po' azzardato, ma potrebbe funzionare, in fondo il turismo religioso è un'esperienza turistico-vacanziera con una "pennellata" spirituale. Facilmente lo associamo ai torpedoni che scaricano folle di fedeli chiassosi nei grandi santuari, i gruppi partecipano ai riti religiosi, osservano opere d'arte, conoscono l'episodio che ha fatto nascere il santuario, poi proseguono per un allegro pranzo collettivo dopo aver fatto visita al negozio di ricordini. Spesso il percorso di visita dei santuari per le masse prevede addirittura il passaggio obbligato presso la rivendita di souvenir che è, nelle situazioni migliori, anche *bookshop*, con testi religiosi di qualità e spessore. Le guide ben preparate sanno accogliere i pellegrini/turisti facendosi ascoltare, attingendo alla storia, all'arte, alla spiritualità e all'aneddotica per non far perdere l'attenzione dei presenti. Considerare tutto questo come qualcosa di poco importante rispetto alla fede convinta e adulta, significa guardare dall'alto in basso un'abitudine sociale, un desiderio di evasione e condivisione in gruppo di una giornata diversa dalle altre in cui comunque l'esperienza religiosa è ciò da cui tutto è partito. È quindi la capacità degli organizzatori e accompagnatori che può fare la differenza. Un'organizzazione solo tecnica non porta quasi nulla, un'organizzazione con finalità educative crea la differenza. Ecco allora che i partecipanti (pellegrini, turisti o visitatori, credenti praticanti e non, non credenti ma aggregati o credenti scettici...) possono essere illuminati delle parole degli accompagnatori o dalla meraviglia offerta dall'arte – architettura, pittura, scultura – e, perché no, dalla musica che non dovrebbe mancare nei luoghi di culto, in particolare nei santuari. Tutto ciò offre un'esperienza educativa e di annuncio della Morte e Resurrezione del Signore Gesù in un contesto diverso dall'ordinario, in una

⁴ *Edutainment* è un termine che combina *education* (educazione) e *entertainment* (intrattenimento), e indica una forma di apprendimento che unisce contenuti educativi con metodi di intrattenimento.

situazione di positività, di vacanza dalle preoccupazioni della propria casa e delle giornate consuete. Le pietre parlano, la mente e i cuori recepiscono di più nelle situazioni positive. È il principio formativo per eccellenza, creare un ambiente educativo positivo, anche divertente, per poter formare e trasmettere conoscenze. Ecco allora perché non è così azzardato parlare di *edutainment* e turismo religioso, un accostamento da considerare.

4. *Il pellegrino più autentico*

Il vero pellegrino in realtà non pensa al mangiare o alle comodità, tantomeno a cosa acquistare per ricordo: ha solo una meta e ha due percorsi: l'andata e il ritorno.

La distanza, il tempo e la difficoltà nel raggiungere la meta sono la base di preparazione immediata, prossima. Pellegrinaggio è tutto ciò che inizia dal primo pensiero di compierlo (il desiderio può nascere anche anni prima...) fino al rientro a casa. È un'esperienza di educazione e autoeducazione. Sono invitato ad andare oppure sono io che vado. Mi affido a chi mi fa comprendere o gustare il soprannaturale oppure sono io stesso a cercare ciò che può aiutarmi a viverlo.

Un viaggio – ha scritto Enzo Bianchi – non inizia mai con la partenza, bensì molto prima, con il pensarlo e prepararlo; ... con il chiedersi perché intraprendere tale viaggio. Sarà questa motivazione a determinare la meta. Quando l'uomo non sa dove navigare, nessun vento gli è favorevole – diceva Seneca – e non può partire (Bianchi 2018:12).

La quotidianità si allontana, si vive in un mondo e in un modo nuovo, che destruttura una prassi per costruirne una nuova. E poi c'è il ritorno, che non è esattamente «un ritorno al passato. Non bisogna pensare a una dinamica regressiva di rifiuto della vita e della storia. Tornare non significa tornare indietro, bensì risalire all'essenziale, a ciò che ci riguarda profondamente e ci invita a una condizione più vera» (Mancino 2021: 21-22).

5. *Il mezzo è sostanza*

I pellegrinaggi in aereo da anni annullano quella fatica di viaggiare e le difficoltà legate alla lunghezza del percorso (ad esempio l'aeroporto di

Tarbes-Lourdes-Pyrenees vede ogni anno il passaggio di 450.000 passeggeri provenienti da tutto il mondo e diretti alla grotta di Massabielle)⁵. Nel *Manifesto del Futurismo* si esaltava la bellezza della velocità e dei mezzi di trasporto: «Noi affermiamo che la magnificenza del mondo si è arricchita di una bellezza nuova: la bellezza della velocità. Un'automobile da corsa col suo cofano adorno di grossi tubi simili a serpenti dall'alito esplosivo... un'automobile ruggente, che sembra correre sulla mitraglia, è più bella della Vittoria di Samotracia» (Marinetti 1909). La velocità, secondo i futuristi, permette di conoscere ed esplorare realtà lontane e diverse. Permette qualcosa di superiore all'arte, «persino la più dinamica delle statue classiche non può competere con il nuovo dinamismo del futuro. ... le auto, nella loro tecnologia e perfezione tecnica, sono la nuova arte» (Berra 2022). Avanti con le comodità anche per i pellegrinaggi allora?

Sembra proprio di no, oggi assistiamo alla rinascita dei pellegrinaggi a piedi, anche quelli molto lunghi, assolutamente anacronistici in un'epoca in cui i mezzi di trasporto permettono tante soluzioni alternative all'andare a piedi. Roma e Santiago di Compostela⁶ sono la meta in cui terminano dei cammini ben strutturati, da pochi anni riscoperti, dove troviamo camminatori attratti dalla meta ma soprattutto dallo svolgimento del percorso, con le motivazioni più varie, anche contrastanti.

I disagi del cammino, a cui ci si sottopone per propria scelta, rientrano in una ricerca di una dimensione opposta a quella a cui siamo collettivamente indirizzati: la società, infatti, ci invita a una vita che sia la più comoda possibile, in cui si possano controllare gli imprevisti, in cui addirittura si può evitare di andare nei luoghi per fare tutto da casa.

E infatti: *e-banking*, *e-commerce*, *smart working*, *food delivery*, domotica... termini nuovi che prevedono l'azione umana combinata con le macchine ma da svolgersi senza raggiungere un luogo fisico specifico. "Comodamente da casa vostra" è lo slogan che ci invita ad accedere a nuovi

⁵ <https://www.franciaturismo.net/occitania/lourdes/aeroporto-lourdes/>

⁶ Quasi 500.000 pellegrini hanno ricevuto, nel 2024, la "Compostela", il certificato ufficiale che attesta il completamento del Cammino di Santiago. Una cifra record che non rappresenta il totale in quanto il santuario viene raggiunto anche con altri mezzi e non tutti chiedono il certificato.

<https://www.pillaratholic.com/p/camino-sets-another-new-record-for>

servizi digitali, facendo intendere che muoversi di casa sia una cosa profondamente svantaggiosa da evitare il più possibile.

Anche un luogo di culto, oggi, può essere visitato dalla propria casa, non solo attraverso la televisione che trasmette i riti religiosi in diretta da alcuni santuari (ad esempio la recita del Santo Rosario da Lourdes, la messa la domenica mattina su Raiuno, TV2000, Canale 5, Tele Padre Pio, Vatican media...) ma attraverso il proprio *smartphone* in ogni momento è possibile collegarsi alle tante *webcam* che permettono la visione in tempo reale dei luoghi di culto e poter pregare anche a migliaia di chilometri di distanza.⁷ Perché muoversi allora?

Il pellegrinaggio è un atto che segna tutte le religioni.

La tradizione orientale in modo suggestivo descrive tre tipologie diverse di viaggiatori. C'è chi procede solo coi piedi e sono i mercanti, che transitano di luogo in luogo, preoccupati soltanto dei loro affari. C'è, poi, chi cammina con gli occhi, ed è il sapiente che vuole conoscere paesaggi e culture nuove (dovrebbe essere questo il vero turismo...). E, infine, c'è chi avanza col cuore, pur spostandosi coi piedi e con gli occhi aperti, ed è il pellegrino, colui che cerca il mistero profondo che si annida in ogni spazio, soprattutto nei "luoghi santi" (Ravasi 2025).

Contrapposto a tutto ciò è il pellegrinaggio, la fatica, l'incertezza, l'imprevisto che può rivelarsi positivo oppure negativo. Tutto questo per qualcuno diventa motivo di dono/offerta o di espiazione di colpa.

Dono a Dio i disagi del percorso (per avere in cambio qualcosa?) oppure cambio il disagio, sostenuto volontariamente, in cambio del perdono da una colpa commessa.

Il pellegrinaggio a piedi è il più impegnativo, quando si svolge nella natura assume un significato ancora più ampio, "dalla Rivoluzione industriale in poi, con la conseguente distruzione della wilderness, questo sogno di ritorno al paradiso perduto ha assunto la sua veste moderna. Camminatore per eccellenza fu Thoreau che in questo breve e folgorante

⁷ A titolo esemplificativo, la webcam che trasmette in diretta dalla spianata del santuario mariano di Fatima in Portogallo <https://www.skylinewebcams.com/it/webcam/portugal/centro/fatima/sanctuary-of-our-lady-of-fatima.html>

saggio individua profeticamente nella natura selvaggia la vera patria dell'uomo e nel vagabondare per boschi la salvezza spirituale.

Far sperimentare la precarietà, la selezione di ciò che è essenziale e cosa è superfluo è un passaggio pedagogico importante. Per diversi pedagogisti l'esperienza educativa aveva come mezzo la precarietà, la vita all'aria aperta con ogni tempo atmosferico, lo spirito di avventura⁸.

6. Arte e pellegrinaggio

L'arte e il pellegrinaggio sono due mondi che convergono tra loro, non solo perché vi sono opere che descrivono i pellegrini - rappresentati in processione orante oppure sporchi e dismessi come sceglie di fare Caravaggio⁹ - ma soprattutto perché l'architettura dei luoghi sacri interessati (pensiamo alle chiese e ai santuari) da sempre viene modificata a seconda delle funzioni liturgiche e dei fedeli che devono accogliere. Nell'età medioevale la struttura architettonica dei santuari veniva dettata una triplice finalità: «1) facilitare e disciplinare l'accesso all'oggetto di venerazione (memoria di un avvenimento, corpo di un santo o reliquia); 2) accrescere la capacità di accoglienza del luogo di culto; 3) esporre in cicli pittorici o scultorei, spesso estesi e molto belli, gli insegnamenti dogmatici e morali

⁸ Per chi vuole approfondire: Robert Baden-Powell fonda gli scout usando come mezzo educativo la natura (intesa come libro da leggere insieme alla Bibbia), l'avventura, lo spirito di adattamento e la sobrietà. John Dewey, uno dei padri dell'educazione progressista, ritiene che l'apprendimento sia più efficace attraverso l'esperienza diretta e l'interazione con l'ambiente, anziché tramite lezioni in aule chiuse. Maria Montessori non crea scuole all'aperto ma dà importanza all'ambiente come "terzo insegnante" e asseconda la necessità per i bambini di muoversi liberamente, esplorare la natura e svolgere attività pratiche. Friedrich Fröbel fonda i giardini d'infanzia (Kindergarten) vedendo l'aria aperta come spazio educativo e ambiente di apprendimento, ove è possibile sviluppare un contatto più diretto con la natura. Johann Heinrich Pestalozzi promuove un'educazione basata sull'osservazione diretta della natura, pone così i presupposti di un apprendimento al di fuori delle aule. Lucy Latter promuove le scuole all'aperto, considerando anche la necessità di prevenire malattie respiratorie. Kurt Hahn, padre dell'outdoor training, fonda scuole che utilizzano metodi basati sull'esperienza all'aperto e sull'avventura. Giuseppina Pizzigoni fonda la Scuola Rinnovata includendo attività all'aperto come osservazione diretta della realtà.

⁹ Michelangelo Merisi detto Caravaggio dipinge la *Madonna dei Pellegrini o di Loreto* intorno al 1605, su una tela oggi custodita nella Cappella Cavalletti della basilica di Sant'Agostino a Roma. Giovanni Baglione ne scrive nella biografia del pittore in questi termini: "Nella prima cappella della chiesa di Loreto o di Sant'Agostino alla manca fece una Madonna di Loreto ritratta dal naturale con due pellegrini, uno co' piedi fangosi di deretano, e l'altra con una cuffia sdrucita, e sudicia di deretani e per queste leggeriezze in riguardo delle parti, che una gran pittura haver dee, da popolani ne fu fatto estremo schiamazzo".

della Chiesa e illustrare la vita del santo in modo da confermare la fede e i buoni propositi dei pellegrini e promuovere la devozione» (Piacenza 2007).

Ecco allora perché troviamo molte chiese costruite o ristrutturare nell'XI e XII secolo che presentano una navata centrale molto ampia, sviluppata in lunghezza e in altezza; con le navate laterali messe in comunicazione con il transetto, anche questo ampio e con l'abside circondata da un deambulatorio in modo da permettere ai fedeli, anche in gran numero, di scorrere davanti alla tomba del santo venerato nel luogo, senza recare disturbo ai riti che si svolgevano presso l'altare maggiore.

Un luogo dove tanti artisti hanno concentrato le loro opere è il santuario di Loreto¹⁰ che racchiude al proprio interno la Santa Casa in cui, secondo la tradizione, sarebbero vissuti Gesù, Maria santissima e San Giuseppe. Melozzo da Forlì, Bramante, Luca Signorelli, Vanvitelli e altri hanno lavorato al santuario mariano meta di pellegrinaggi dalla fine del '200. Tanti luoghi mariani sono diventati santuari dove si recano i pellegrini e, nello stesso tempo, realtà dove l'arte ha dato un incomparabile splendore.

Anche la venerazione di santi promossa dagli Ordini Mendicanti, emergenti nel tardo medioevo, in appositi santuari cittadini, divenuti nuove mete di pellegrinaggio, dette luogo a imprese architettoniche e artistiche di primo piano, che esercitarono un'influenza decisiva sull'edilizia sacra e sull'iconografia religiosa. Basti pensare alle basiliche francescane di Assisi, che videro la presenza dei massimi pittori della fine del '200 e del '300 (Cimabue, Giotto, Simone Martini e altri), la basilica di Sant'Antonio di Padova, ininterrotto cantiere dal XIV al XX secolo (Donatello, Giorgione, Tiziano, P. Annigoni ecc.); la basilica agostiniana di San Nicola da Tolentino, i santuari dei nuovi santi taumaturghi, san Sebastiano, san Rocco e molti altri (Piacenza 2007).

I santuari sono sempre pensati come luoghi belli, che attraggono e che fanno stare bene. Per alcuni sono stati chiamati i migliori architetti e ingegneri dell'epoca, che hanno dato luogo a costruzioni meravigliose. Oppure le costruzioni sono ardite, sfidano le leggi della fisica per stagliarsi nei secoli in

¹⁰ <https://www.santuarioloreto.va/it/storia.html>

luoghi spettacolari¹¹. Il pellegrino desidererebbe trattenersi più tempo possibile per godere della loro bellezza¹².

7. Vita di fede come cammino costante

La vita di fede viene spesso paragonata a un cammino, sentiamo correntemente parlare di “cammino di formazione” che porterà più avanti nella fede, la “buona strada” dello scoutismo¹³, il “cammino neocatecumenale”¹⁴, percorsi scadenziati da tappe di avanzamento e di

¹¹ Solo in Italia abbiamo il Santuario di San Michele Arcangelo (Monte Sant'Angelo, Puglia) Si sviluppa all'interno di una grotta naturale in un luogo impervio del Gargano. I pellegrini vi accedono scendendo una lunga scalinata che porta nel cuore della montagna, in un ambiente di grande suggestione e spiritualità; l'Eremo di San Colombano (Vallarsa, Trentino), costruito a strapiombo su una parete rocciosa, per accedervi è necessario percorrere 102 gradini scavati nella roccia; il santuario di Sant'Anna di Vinadio (Piemonte), si trova a duemila metri ed è il più alto d'Europa dedicato a Maria. Inaccessibile in alcuni periodi dell'anno; il Santuario della Madonna della Corona (Spiazzi, Verona), costruito sulla parete verticale del Monte Baldo, a strapiombo sull'Adige al punto da sembrare sospeso nel vuoto.

¹² Nasce, a questo punto, una riflessione: indubbiamente i luoghi belli attraggono. Allora è importante che i luoghi educativi siano belli e ben curati perché i bambini e i ragazzi stiano più volentieri al loro interno. Leggiamo sul sito dell'organizzazione umanitaria “Still I Rise”: “Gli studenti trascorrono gran parte della loro giovane vita a scuola, che dovrebbe quindi essere allestita con l'amore e la cura che merita, come una seconda casa per loro, un luogo in cui i bambini realizzano una fase preziosa della vita, al di là del semplice apprendimento didattico. Le nostre Scuole sono luoghi in cui gli studenti entrano con entusiasmo, desiderando di potervi rimanere il più a lungo possibile ogni giorno. La bellezza, una nozione gravemente trascurata nei plessi scolastici, è la parola d'ordine a Still I Rise: la ricerca dimostra che più una scuola è bella, più è probabile che ci si senta bene al suo interno e che si abbia una migliore predisposizione all'apprendimento e, di conseguenza, al successo” <https://www.stillirise.org/il-nostro-lavoro/metodo-educativo/la-scuola-e-casa/>.

¹³ “Buona strada” dei rover e delle scolte è un augurio ed è anche una filosofia di vita. Il cammino secondo lo scautismo è visto come una vera e propria metafora dell'esistenza, un incoraggiamento all'avventura, alla crescita e alla personale presa in carico di responsabilità. È l'augurio che la strada sia buona, un percorso pieno di incontri positivi e di crescita umana e spirituale. Lo scout lo applica sia al cammino fisico sia a quello interiore. Una strada presuppone incontri, di passi condivisi, soste e ripartenze. L'augurio scout significa sapere che non siamo soli, che la nostra vita è un sentiero da percorrere con coraggio, fiducia e amicizia.

¹⁴ Il Cammino Neocatecumenale è un itinerario di formazione cristiana ispirato al catecumenato antico, strutturato in tappe che scandiscono la riscoperta del Battesimo. Il cammino si basa su tre pilastri; “Parola di Dio, Liturgia, Comunità Catechesi. Il percorso inizia con circa due mesi di annuncio. Al termine, i partecipanti vivono una convivenza di alcuni giorni, in cui viene proclamato il Discorso della Montagna. Coloro che decidono di proseguire formano una comunità neocatecumenale. Le tappe successive sono il primo scrutinio battesimale, prima fase dell'itinerario vero e proprio, dedicata alla conversione e alla purificazione. La comunità scopre il significato della sofferenza alla luce della Croce di Cristo, riflette sulle ferite interiori e gli scandali che impediscono la fede. Seguono la *traditio symboli* e *redditio symboli*: viene consegnata la preghiera del Credo che due anni dopo si è invitati a

crescita predefinite, con incontri scadenziati, con traguardi da raggiungere. Il percorso è anche riflessione critica sul percorso stesso, l'apprendimento nasce dall'interazione diretta con l'esperienza e dalla riflessione critica su di essa, solo così ogni tappa può rappresentare una crescita (cfr. Dewey 1938: 125). Così il percorso non è solo una metafora ma un'azione pedagogica che mette in relazione mente, cuore e prassi quotidiana.

Anche la scuola parla di "percorso di studi". Durante la pandemia le lezioni si seguivano da casa, la comodità data dall'annullamento degli spostamenti sembrava un grande vantaggio ma mancava la vita scolastica "Vado a scuola"¹⁵ è un documentario del 2013, racconta la vita quotidiana di alcuni bambini di diverse parti del mondo. È un *road movie* pedagogico in cui la ricchezza dell'istruzione ci ricorda che studiare, affrontando tutte le difficoltà che questo comporta, è un percorso da affrontare. È sempre un bene.

La pedagogia ha sempre posto delle scadenze e degli obiettivi alla formazione, non accontentandosi di formare "all'impronta" o improvvisando.

8. *Il pellegrinaggio più importante*

Possiamo, a conclusione del presente articolo, chiederci quale sia il pellegrinaggio più importante. È quanto può essere simile all'uscita di Abramo dalla propria terra. Che per il Patriarca significava anche uscire dalla propria terra intesa come fragilità, umanità. Abramo lascia le certezze e i modi di fare umani per aderire a una chiamata ultraterrena. È anche questa la "terra" che lascia. L'uomo, impastato di terra, esce da questa dimensione per concentrarsi sull'anima che Dio gli ha posto internamente soffiando attraverso le sue narici.

"restituire" (*redditio symboli*), annunciando il Vangelo nelle case come segno della fede che dà frutto. Il secondo scrutinio (o catecumenato vero e proprio) è un'educazione alla preghiera, all'obbedienza, alla lode. Si riceve la Bibbia. Il cammino culmina nella riscoperta e partecipazione ai sacramenti dell'iniziazione, il Battesimo e l'Eucaristia. Al termine del cammino le comunità sono inviate in missione.

¹⁵ *Sur le chemin de l'école*, film, Regia di Pascal Plisson, Documentario, Francia, Cina, Sudafrica, Brasile, Colombia, 2013, durata 75'.

Quando si parte pellegrini, si cammina, ma la metà del cammino è occupata dal percorso di ritorno alla propria casa. Il pellegrinaggio di Abramo è diverso: lascia ogni cosa per non farvi più ritorno.

È il passaggio che ci porta a vivere la nostra vocazione. È il viaggio fisico ma soprattutto interiore che ci ha portato a dichiarare il nostro amore alla persona che abbiamo sposato, o ad accettare una proposta di amore. È il viaggio per raggiungere il seminario, il noviziato, il luogo dove la vocazione religiosa inizia a prendere corpo. Parliamo del viaggio di Abramo come la risposta alla chiamata di Dio, alla vocazione. È necessario partire quindi per iniziare a percorrere la via che Dio ha pensato per noi, si lasciano altre possibili strade per prenderne una e si continua a percorrerla. In questo pellegrinaggio si pone tutto davanti a Dio, incontri, persone, idee, valori, sogni e azioni concrete.

La vocazione è la risposta a un invito profondo che ci accende una luce unica su una via: amo una persona e la vedo così luminosa che tutte le altre restano opache sullo sfondo, scelgo la consacrazione perché non vedo che quella strada splendente in cui posso trovare la felicità e la realizzazione di me stesso.

Il pellegrinaggio di Abramo trova un *sequel*: il pellegrinaggio di Mosè verso la terra promessa. Mosè, l'uomo impacciato, ben consapevole dei propri limiti: «Gli Israeliti non mi ascoltano, come vorrà ascoltarmi il faraone, considerato il fatto che ho le labbra impacciate?» (Es 6,10-12).

La figura più alta dell'Antica Alleanza rivela, quindi, la sua incertezza e fragilità. Eppure sarà lui il condottiero, anzi, il mediatore tra Dio e Israele, «l'uomo di fiducia di tutta la mia casa, colui con il quale parlo bocca a bocca, contemplando l'immagine del Signore», pur essendo o forse proprio perché era «un uomo assai umile, più di chiunque altro sulla terra (Numeri 12,3.7-8)¹⁶.

Mosè è preso da mille dubbi, da mille incertezze, ha bassa autostima diremmo oggi, ma prende sul serio la sua vocazione, va incontro ai pericoli e salva un popolo. Un pellegrinaggio difficile e insidioso il suo, in cui viene messa in pericolo la sua vita. Ma la Scrittura afferma che «Il Signore parlava

¹⁶ <https://www.famigliacristiana.it/riflessioni/ravasi/mose-e-la-presa-della-mano-di-dio-s71tg9yg>

con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con il suo amico» (Es 33,11). Ed è quanto da secoli i credenti in Cristo Gesù cercano facendosi pellegrini.

Bibliografia

Berra, Tommaso

- (2022) *La bellezza della velocità contro la Nike di Samotracia* in Garage Culture, 30 novembre 2022 [<https://www.garage-italia.com/it/hub/articles/>]

Bianchi, Enzo

- (2018) *Il pellegrinaggio nel cristianesimo*, Qiqajon, Magnano.

Dewey, John

- (1938) *Esperienza e educazione* Raffaello Cortina Milano.

Mancino, Roberto

- (2021) *Il viaggio come ritorno. Riflessioni del senso del pellegrinaggio cristiano*, Terra Santa, Milano.

Marinetti, Filippo Tommaso

- (1909) *Manifesto del Futurismo*, in F. T. Marinetti, *I Manifesti del futurismo*, lanciati da Marinetti [et al.], Firenze, Lacerba 1914: 6-10

Piacenza, Mauro

- (2007) *Monasteri, Abbazie, Cattedrali e Santuari lungo le antiche vie dei pellegrini: il ruolo dell'arte per la fede*, relazione al Convegno Nazionale Teologico Pastorale Cammini d'Europa: Romei, Palmieri e Giacobei, Roma, 12 febbraio 2007 [https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pc_chc/documents].

Ravasi, Gianfranco

- (2023) *Gesù docente davvero onnipresente*, Il Sole 24 Ore, 5 marzo 2023.
(2025) *Stranieri e pellegrini in terra*, Famiglia cristiana, 3 luglio 2025.

«Questo sarà per te l'inizio dei mesi» (Es 12,2)

Il *Camino*: promessa in atto

FRANCESCO PANIZZOLI *

Sono passati 20 anni dal mio cammino di Santiago (*Camino*), pellegrinaggio per eccellenza nell'immaginario e nella prassi della comunità credente europea da circa dodici secoli. Una circostanza storica (ed escatologica) veramente unica, nonostante la "concorrenza" del cammino verso Roma *ad limina Sancti Petri* e, ovviamente, quello a Gerusalemme alla tomba vuota del Signore¹.

Riscrivere di esso è un onore e una responsabilità, perché consente al *Camino* di tornare a rivivere ancora una volta – anche se è sempre lì, vivo e vero nell'interiorità del mio spirito e nelle strade che ancora migliaia di pellegrini percorrono – per chi leggerà queste parole, e magari ne trarrà un invito a partire, a mettersi in viaggio. In fondo la letteratura *odeporica* questa funzione ha: raccontare a sé stessi e agli altri qualcosa che, simbolicamente, non si esaurisce nel fatto, nell'evento cronologico, ma assurge a *momento di grazia* coestensivo agli anni che scorrono, affinché chi ricorda e chi ne segue le gesta con la lettura, possa rivivere il *Camino* stesso, o possa in qualche modo sentirsi chiamato sulle orme dell'apostolo Giacomo, per conto del

* francesco.panizzoli@ecclesiamater.org. Docente di Filosofia I presso l'ISSR Ecclesia Mater.

¹ Questa estate ho scoperto un altro pellegrinaggio apostolico straordinario, ma totalmente in sordina rispetto alle tre *peregrinationes maiores*, quello verso Ortona (CH) alla tomba dell'apostolo Tommaso (detto "Didimo").

Risorto. Così nasce la scrittura sacra: è testimonianza scritta di un'opera fatta da Dio (*opus Dei*) nella storia di un singolo che, antropologicamente, l'ha vissuta come una avventura, come un momento di crisi decisiva della vita, come un'offerta di sé o una richiesta di perdono². Dentro queste dimensioni umane sane, intense, cariche di aspettativa, di emozione, di desiderio di cambiare e trasportarsi da un'altra parte, la chiamata e la presenza del Dio vivente che opera qualcosa di imprevedibile alla partenza, e inesauribile rispetto al relegarla solo come una "bella esperienza" fatta in passato. No, se Dio c'è stato in maniera così incisiva e tangibile nel camminare di uno solo, allora è promessa che ci sarà ancora nel camminare di molti, che con quella vicenda si metteranno in relazione e vorranno approfondirla mettendosi in viaggio, o anche solo leggendo. Perché "il Cammino chiama" – mi disse qualcuno che come me e prima di me l'aveva percorso e ne aveva scritto.

Il presupposto esistenziale è che uno voglia andare *per ager* (per campi)³, ossia fuori dal malsano e alienante cemento/asfalto quotidiano, così abbruttente la parte più nobile e sensibile del nostro spirito; e dunque voglia anche andare *per eger*, ossia *oltre la frontiera*⁴ non tanto dei confini nazionali, quanto dell'asfittico e limitato «schema di questo mondo» (*Rm* 12,2) che in prima battuta è il confine ristretto dei propri schemi mentali, delle proprie inveterate consuetudini, del proprio inetto stile di vita, del proprio banale peccato. L'impressione che la solita vita non basti è condizione esistenziale fondamentale per chiedere a Dio di mettersi in viaggio, anche se non si sa bene dove andare. Ma proprio questa è la fede di Abramo – il *singolo* per eccellenza, come insegna Kierkegaard – di cui siamo figli: «partì senza sapere dove andava» (*Eb* 11, 8).

² Ricordo bene un questionario fatto all'*infopoint* di Jaca, prima cittadina spagnola dopo i Pirenei, che chiedeva, tra i vari dati, la motivazione del perché si era in Cammino: "religiosa"; "sportiva"; "culturale"; "altro". Mi colpì che la ragazza allo sportello ci spiegava come quella religiosa non fosse la motivazione statisticamente prevalente; e ricordo il mio primo compagno di quel tratto iniziale, Maurizio, che rispose "altro" motivando: "io spesso, nei questionari, metto *altro*". Capivo a cosa si riferisse: quella sensazione di estraneità esistenziale non solo a facili etichette, ma al mondo e alle sue logiche, e alla necessità linguistica di esprimere un regno interiore complesso nel suo essere. «Non chiederci la parola che squadri da ogni lato...», supplicherebbe Montale.

³ Prima etimologia del termine 'pellegrino'.

⁴ Seconda etimologia del termine 'pellegrino'.

I primi quindici giorni del mio *Camino*, da Lourdes a Burgos, sono stati un coacervo di angoscia che ribolliva dentro, espressione radicale di quanto in me apparteneva alla terra, alla natura, e che dunque si ribellava alla sfida proposta dal silenzio, dal lungo tempo a disposizione, da una apparente inutilità e non-senso di questo camminare estenuante e molto remoto.

Mi chiedevo cosa avessero a che fare i 1000 km che mi separavano da Santiago con i problemi e le domande della mia vita. Come potesse la meccanica azione del camminare risolverli. L'angoscia saliva insieme alla stanchezza. Non stavo "scoprendo" niente, nessuna rivelazione, nessun cambiamento palese istantaneo. Ricordo gli animali morti al bordo della strada provinciale: alcuni ricci, dei gatti, un serpente...: *ecce homo*, mi ripeteva. E l'incubo dei camion sulle statali asfaltate che mi spostava veementemente, e i cani delle case private lasciati sciolti. Come poteva tutto questo salvarmi? Portava più ad una immedesimazione meschina con la bassezza.

Eppure, c'era stata una promessa proprio dalla Parola che accompagnava quei giorni come uno *specchio* (insegnamento di s. Chiara ben fermo): «questo sarà per voi [*per me*] l'inizio dei mesi...» (*Es 12,2*). La parola che leggevo ri-leggeva la mia vita, conferendo essa una promessa e un senso al mio andare in cerca del senso. Illusione del momento? Infantile immedesimazione spiritualistica? A posteriori posso testimoniare l'assoluta verità e realtà di quelle parole, che allora non avevano forma. Ma d'altronde se era un *esodo*, dovevo dare del tempo all'attraversamento del mare che, come si sa, non è lungo pochi metri. Quindici giorni di agonia, se dovessi riassumere solo con la traccia dei ricordi macroscopici, sono stati la mia prima metà di *Camino* (ovviamente, riaprendo il Diario, ritrovo una moltitudine di dettagli, incontri, frasi, considerazioni, telefonate, fiotti di speranza, pianti, pensieri al passato, memorie di libri che mi hanno segnato, desideri di bibite gassate, preghiere, sudore, ospitalità verace in alcuni *albergues*, durezza dell'asfalto, voglia di pesche succose, suono delle campane che segna le ore, incontri con angeli, attenzione per i suoni e per i colori, tendiniti, scorciatoie che ingannano, riflessione sul senso della storia, compagni di viaggio che oggi vedi e domani non più... tutta una vita annotata, che non passerà mai).

Poi un punto di svolta. A metà cammino, esattamente, dopo 500 km percorsi e il corpo e lo spirito portati al limite. È così anche per una legge di natura: o avviene uno scatto, un *salto*, un evento nuovo, o si regredisce, si fugge e finisce tutto. Qui, oltre la natura, si era messa di mezzo la *grazia*. Per cui all'ingresso di Burgos una parola mi taglia in due, e segna un *prima* e un *dopo* definitivo: «nel giorno dell'angoscia alzo a te il mio grido e tu mi esaudirai» (*Sal* 86,7). Lo stavo pensando/dicendo *io*, l'avevo nella mia testa, ma allo stesso tempo *ero detto* da questa parola che, per uno strano effetto inter-dimensionale, vibrava come viva in me. Stava avvenendo una risonanza tra galassie lontanissime – me e Dio – vera come nient'altro abbia mai provato (se non altre esperienze simili). Come un novello Giovanni Battista, in quel momento *io ero* quella parola, assolutamente e totalmente, e poiché lo ero, essa si realizzava in me nel medesimo istante. Risultato: l'angoscia svaniva improvvisamente, il Signore stava esaudendo il versetto. In un istante, come da una vertigine profonda e infinita, fui ritirato su. Ero *un altro*.

Io ricordo questo *evento*, assolutamente invisibile e istantaneo, non previsto e macroscopicamente irrilevante, con una evidenza e realtà, dentro di me, che tanti altri fatti cosiddetti “concreti” e “reali” della vita non hanno mai avuto. Non come se fosse successo ieri, o da poco, ma come se fosse successo *sempre*. Non è solo un ricordo: è qualcosa di più forte. Ha una solidità, come se potessi ancora sentirne l'effetto e la consistenza della sua verità. Ha un posto dentro di me, non posso cancellarlo o far finta di scordarmi. Negarne la sua realtà è più ridicolo di negare l'esistenza di cose materiali davanti a me. Quelle, sì, me le scordo, di quelle non c'è traccia, se non sul momento, quando le tocco, le odorò, le vedo. Sembrano reali, eppure sono solo sensazioni, e neanche decisive. Qui sto parlando di un altro spessore. La cosa sconcertante è che, riaprendo il mio Diario per ricontrollare cosa avessi annotato allora, non c'è traccia di quanto sto raccontando, per lo meno non in questi termini. Scrivevo di una forte consapevolezza, di un pensiero nuovo che mi consolò molto e chetò il mio affanno; scrissi che se Dio mi voleva sul cammino, ci avrebbe pensato lui, e quindi potevo smettere di tormentarmi. Tutto vero, ma non come *quella* parola che aveva squarciato il cielo dentro di me. Nessuna traccia scritta. Come è possibile? A ripensarci bene, l'ho raccontato a me stesso e agli altri (rarissime volte) sempre in

questo modo, negli anni passati; non ci sono varianti, né dubbi. Ricordo che era il 31 luglio, circa a metà giornata, e nonostante il sole a picco avevo indosso il pile, perché c'era l'aria secca e frizzante. Ricordo la periferia di Burgos, e io che rialzo la testa, come colto da un gancio soprannaturale. Perché non lo annotai? Chi "vince" tra memoria viva e memoria scritta? E cosa, dunque, è vero, nella memoria storica di un "fatto"? Era un "fatto", quello accadutomi? Storia, o metastoria?

Da lì tutto il *Camino* cambiò. Iniziai a fare tappe lunghe, sopra i 40km; trovai Diego, mio imprescindibile compagno di cammino fino a Santiago, feci sogni importanti come mai – che ancora aleggiano intorno a me –, ma soprattutto, qualcosa di nuovo era nato dentro. *L'inizio dei mesi* si stava avverando. Non posso raccontare tutto quello che successe dopo, perché è la storia degli ultimi 20 anni della mia vita.

Succedettero altre esperienze di *grazia*, che non si possono esplicitare: il lettore deve dare credito a quella che i filosofi chiamano l'*ontologia di prima persona*, e i neurologi *lo stato di coscienza*, ossia a quello che l'altro è, in quanto io, in quanto interiorità inaccessibile, che non si può comunicare, come insegna Tommaso («*De ratione personae est quod sit incommunicabilis*», *S. Th.* I, q. 30, a. 4, ob. 2). Non c'è narrazione, spiegazione, metafora che possano dirne la veridicità. Semmai c'è la prova empirica della vita, del cambio macroscopico.

Arrivammo a Santiago la mattina presto del 14 agosto 2005, dopo una tappa lunga 66 km. A circa 20 km dalla meta, sul finire della giornata, con Diego ci guardiamo negli occhi e ci diciamo: "non possiamo fermarci così vicino, dopo aver fatto più di 900 km". Trascinandoci andiamo avanti nella notte, vedendo da lontano la città e trasportati da una euforia escatologica. Il mio corpo è a pezzi, ho irritazioni ovunque, ma non mi posso fermare. Praza de Obradoiro la raggiungiamo all'alba, dopo aver fatto una piccola sosta anche al monte Gozo (della gioia), che però mi immaginavo diverso. La Basilica è ancora chiusa e ci sediamo a guardare. C'è una calma e una gioia mai provate. Pian piano vedo arrivare tante persone incontrate precedentemente, e mi sembra di essere in Paradiso, a sussultare per ogni fratello che finalmente, come me, giunge a destinazione. Piango senza sosta tutto quello che c'è da esprimere e da lasciare. Vorrei abbracciare Diego. Poi andiamo al Portico della Gloria, e l'abbraccio a Santiago. Siamo nella scia dei

figli di Abramo, in quella «moltitudine numerosa come le stelle del cielo» (Gen 26,4), e allo stesso tempo sono proprio io. Il giorno dopo, alla messa di Maria Assunta, annunciano i pellegrini arrivati in ordine di lontananza: sono il primo, quello da più lontano! Continuano ad arrivare i compagni di viaggio seminati nei giorni precedenti; ritrovo Maurizio, lasciato involontariamente una ventina di giorni prima, ed è una commozione immensa. La decisione di andare a Finisterre la prendiamo insieme, ma è puramente accidentale: per me il *Camino* è finito lì, tra quelle mura cittadine che sono poi la dimensione della mia vita: uno spazio umano, la cultura, la politica, il Regno terreno, quello che i miti possiederanno.

A Finisterre i riti consueti sulla scogliera da solo: brucio i calzini e una maglietta. Non si fa facile poesia davanti a quel mare, dopo tutta quella strada. Dall'altra parte c'è il continente che ha inventato il jazz e le multinazionali: no, non è quello il mondo che vogliamo: esso è «in mezzo a noi» (Lc 17, 21), ora è dentro di me; la nostra terra promessa la calpestiamo con i piedi. Io l'ho vista, posso dire di averla vista, nel giallo delle *mesetas*, nella perfezione delle colline. Non mi interessa valicare il mare; piuttosto tornare e vivere di quella promessa: «questo sarà per te l'inizio...».

Todo se cumple. Reportage di un cammino

GIACOMO PAVANELLO *

Giovanni è un giovane da poco uscito dal Seminario, in ricerca di sé e della volontà di Dio.

Da una serata con gli amici nasce il desiderio di intraprendere il Cammino di Santiago, forse il più famoso pellegrinaggio cristiano, percorso da milioni di uomini e donne nel corso dei secoli. Eccone il reportage.

Erano da poco trascorse le feste natalizie, lasciando dietro di sé il ciclico e annuale mix di buoni propositi, una certa religiosità melensa e zuccherosa e un'immane serie di regali inutili accantonati in un angolo della stanza.

"Ciao Fra. Come ti butta?"

"Ciao Gio. Same old, same old"

"Che fai stasera? Sprizetto?"

"Dai. Fatta. Alle otto in ghetto, ok?"

"Ok, fatta. Chiamo Elena."

"Yes. A dopo".

Giovanni, 25 anni, appena uscito dal Seminario. Dopo tanta aria chiusa, si stava riprendendo il tempo perso. Nessuna strada era preclusa. Anzi, magari ci fosse stata qualche porta sbarrata. Tutto era aperto. Solo tanta ricerca e

* giacomopavanello@gmail.com. Docente di Teologia e Comunicazione presso l'ISSR Ecclesia Mater.

pochi punti fermi. Francesco ed Elena erano due di queste scarse certezze. Erano presenti. E questo valeva tutto.

Il Ghetto di Padova ogni sera si trasformava in uno sconfinato brulichio di vite, bicchiere in mano e vita condivisa. Per alcuni la serata finiva lì. Per altri continuava in altri locali, magari in provincia. Ma quello era il punto di partenza. Poi, ognuno per la sua strada, con un po' di vita altrui accolta nella propria.

Giovanni continuava ad avere nel cuore un desiderio: quello di fermarsi, di trovare una strada, una meta, un perché. E invece ancora nulla, se non tanta preghiera. Pur abbandonando l'ambiente formativo del Seminario, la fede era ancora acqua viva in lui. Anzi, forse era pure aumentata.

Navigando nel web, alla ricerca di una vacanza alternativa, quel giorno lo scroll si era arrestato su di una foto: un lungo e diritto sentiero sterrato, tra campi di grano trebbiati da poco, un cielo azzurrissimo spalancato, senza confini, e due giovani ripresi di spalle, zaino sul groppone e una conchiglia bianca cucita addosso. Parlava di movimento quell'immagine, ma anche di libertà, essenzialità, radicalità, fatica. Un fascino seducente per un giovane alla ricerca di sé.

Giovanni trascorse il pomeriggio ad approfondire cosa fosse il Cammino di Santiago: secondo la tradizione cristiana, l'apostolo Giacomo il Maggiore arrivò fino in Spagna nella sua opera di evangelizzazione. Tornato a Gerusalemme, subì il martirio. La tradizione medievale racconta che le sue spoglie furono poi trasportate in Galizia, nell'angolo nord-ovest della penisola iberica. Attorno all'830 un'eremita di nome Pelagio ricevette in sogno l'indicazione di cercare la tomba perduta dell'apostolo Giacomo laddove sarebbero apparse le stelle, sopra un campo. Da qui, la possibile origine del nome Compostela, "campo delle stelle".

Fu poi edificato un grande santuario a suggellare l'elezione di tale luogo come meta di pellegrinaggio. A partire dall'XI secolo, lungo il percorso furono costruiti ospedali, monasteri, ponti, villaggi, per sostenere i pellegrini che, in alternativa a Roma o Gerusalemme, compivano il loro viaggio, molte volte penitenziale.

Dopo secoli di oblio, sul finire del XX secolo il pellegrinaggio a Santiago di Compostela riprese vigore fino ai nostri giorni; ogni anno viene percorso da circa 500.000 pellegrini da tutto il mondo.

“Comunque ragazzi io mi sono un po’ rotto. Mi piacerebbe fare un viaggio diverso dalle solite ferie. Anche perché o lo faccio quest’anno o non lo faccio più”.

“Perché? Che succede l’anno prossimo?”, chiosò Francesco.

“Perché alcune cose non ci devi pensare due volte. E poi, quest’anno un mese d’estate lo trovo. Poi chissà nella vita che succede. Magari devo andare a lavorare e sai com’è. Se ti danno una settimana è tanto.”

Elena intervenne: “Ma un mese come fai? Pensa a quanti vestiti dovrei portarmi via... E quanto costerebbe!! Ovunque vai, se non gli lasci giù mille euro a settimana non ne esci”.

“No, no ragazzi”, obiettò Giovanni. “Ho in mente altro. Mai sentito parlare di Santiago?”

Più o meno 7 mesi dopo, il 31 luglio 2006, Giovanni, Francesco ed Elena erano a Roncisvalle, sistemati alla buona nel grande ostello a conclusione della prima tappa del Cammino Francese, in terra spagnola, nel cuore dei Pirenei. Parteciparono alla Messa serale, al termine della quale veniva impartita la benedizione ai pellegrini. Le luci si spensero nell’antica chiesa abbaziale. Solo un faro rimase puntato sulla vetusta statua della Vergine. I banchi erano gremiti di giovani e adulti, uomini e donne, di chissà quante nazionalità. Un cantore intonò il Salve Regina in latino e tutti, muovendo dalle proprie diversità, si ritrovarono una cosa sola nel canto, rivolti a Maria. Chi era un minimo praticante si univa nella melodia gregoriana, altri si lasciavano trasportare da una musica dal gusto antico, capace di risvegliare in loro ricordi d’infanzia.

Il mattino dopo, prima del sorgere del sole, i tre amici si caricarono lo zaino in spalla e iniziarono l’avventura. Per 27 giorni non avrebbero avuto stabilità: avrebbero cambiato quotidianamente casa, menu, paesaggi e soprattutto amici, chi per una sera e chi per qualche giorno di passi condivisi, fino a dividersi per esigenze diverse. Una grande metafora della vita: salite, discese, incontri, scontri, dolori, sollievi, speranze, miraggi, ostelli, fontane,

villaggi. Ogni giorno, anche grazie alla collocazione della Spagna sulla longitudine terrestre, si poteva contemplare il sorgere del Sole, dato che la partenza era al buio, alla luce delle lampade frontali, alla ricerca della freccia gialla che indicava la direzione giusta da prendere. Non solo al buio, ma anche al fresco. Le ore centrali della giornata, soprattutto in alcune regioni, come nelle *mesetas*, rischiano di diventare una prova fisicamente distruttiva. Mettersi alle spalle già diversi chilometri prima della seconda colazione della giornata era una strategia efficace e condivisa da quasi tutti i pellegrini.

Già, gli altri pellegrini. I tre amici incontrarono ogni tipologia di persone: bambini con i genitori, magari per tratti più brevi, anziani alla loro 35esima esperienza di Cammino, coppie di fidanzati, atei, credenti, preti e seminaristi, suore, ragazzi appena diplomati o laureati, figli dei fiori eternamente alla ricerca di un'utopica pace mistica, scapoli desiderosi di trovare l'anima gemella.

Ricerca e desiderio: due sottofondi costanti nell'accompagnare i passi di ogni tipologia di pellegrino.

Se non si ha il desiderio e la prospettiva di una meta, ci sono alcuni momenti in cui non ci si alzerà da terra nemmeno per un milione di euro. Quando una tendinite ti azzoppa, una vescica ti scava, un mal di gola non ti lascia, tutto faresti meno che metterti lo zaino in spalla e ripartire. Solo se il fuoco del desiderio della meta brucia più del dolore e della stanchezza allora ci si rialzerà e si ripartirà.

Così fu per i tre compagni di avventura. 27 giorni, 750 chilometri, più o meno, a seconda di quante frecce non viste e quindi di quanti imprevisti chilometri aggiunti! Nel mentre, storie condivise, speranze ricalibrate, aspettative riconvertite, dialoghi e silenzi, slanci e disperazioni, movimenti e soste.

Il primo giorno Giovanni, Francesco ed Elena partirono alle 6.05 da Roncisvalle, avvolti dall'umidità dei boschi e della campagna. Fin dal primo passo si unirono due ragazzi comaschi e dopo qualche ora affiancarono un giovane bresciano che subito diede loro parola. Il gruppo si stava allargando nel giro di poco e questo capitava spesso durante il Cammino. Forse lungo i sentieri il passo non è uniforme: c'è chi corre e chi arranca, ma poi alla fine tutti sono radunati attorno allo stesso tavolo, presso l'ostello dove si

trascorrerà la notte. Nascono così i rapporti più stretti, magari qualcosa che nel tempo diventa amicizia confidente. Passo dopo passo, ci si racconta, si intrecciano le vite, si prende e si riceve, senza filtri, con una grande spontaneità e semplicità. Tutti hanno scarpe sportive, zaini carichi, vestiario adeguato. Tutti hanno fame, sete, dolore, insolazione, freddo. Tutti. Non ci sono differenze sociali, di sesso, di nazionalità. Tutti uguali, tutti sullo stesso piano e questo avvicina i cuori come nessun'altra condizione. Forse per questo motivo ci si sente portati alla condivisione di sé con chi di fatto è uno sconosciuto. Al gruppo dei sei italiani si aggiungessero poi altri, per periodi più fugaci. Di fatto, per quasi 15 giorni strinsero un implicito patto di alleanza.

Giovanni, già la prima sera, fu colpito da una forte tendinite al piede sinistro, nonostante i precedenti 250 chilometri di allenamento sull'argine dietro casa, nel corso del mese di luglio, caricato di uno zaino a sua volta riempito di bottiglie d'acqua, per simulare il peso che avrebbe poi dovuto portare ogni giorno, per un mese. Eppure, l'infiammazione volle un ruolo da protagonista e fu fonte di preoccupazione.

Prima di cena, Giovanni stava presso la fontana del villaggio, appena fuori dell'ostello, con il piede immerso nell'acqua gelida, sperando che il freddo attenuasse la problematica. Si avvicinò Roberto, il bresciano, con cui ancora non aveva scambiato poi così tante parole: "Che succede?", chiese.

"Eh, un macello! Nemmeno 30 chilometri fatti e già ho un tendine che brucia".

"Aspetta", lo bloccò Roberto. "Arrivo subito".

Sparì dalla porta principale dell'ostello e poco dopo se ne uscì, portando un cerotto medicato.

"Tieni. Quando hai finito la terapia del freddo metti questo e lascialo fino a domattina".

Giovanni fu spiazzato: "Grazie. Grazie mille. Ma... perché?"

Roberto lo guardava dall'alto, mentre Giovanni era seduto sul bordo della fontana. Eppure la percezione era che fossero veramente sullo stesso piano. E le parole che uscirono dalla bocca di Roberto lo confermarono: "Non è la prima volta che faccio esperienze simili. Ho percorso già altri Cammini in Italia e ho imparato che oggi tocca a te e domani a me. E poi, quando arriverai a Santiago, ti fermerai davanti alla Cattedrale e ripenserai a tutti i

volti che ti hanno lasciato qualcosa lungo i chilometri che avrai percorso. Ti ricorderai di quella signora anziana che, sotto il sole del mezzogiorno, dalla sua finestra di casa ti allungherà la mano e ti porgerà un frutto. Oppure ti ricorderai di quella ragazza con gli occhi tristi che durante la cena in qualche ostello, circondata da persone positive, ha ripreso a sorridere. O ancora quel prete che ti benedirà e ti chiederà di pregare per lui quando arriverai alla tomba di San Giacomo. E ti ricorderai anche di quella famiglia, mamma e papà conosciutisi 15 anni fa su queste strade polverose e che ora ci ritornano con il frutto del loro amore. Forse farai una preghiera anche per quella signora di 70 anni, che ci metterà il doppio dei nostri giorni per raggiungere Santiago; sai perché si è imbarcata in questa follia? Perché già altre volte l'aveva percorso con suo marito, ora defunto. E così, in suo onore e in sua memoria, ha voluto rialzarsi dal suo lutto e partire. Capisci? Magari così anche tu ti ricorderai di me con un sorriso. E sai perché? Solo perché ti ho dato un cerotto. Questo è lo spirito del Cammino". Sorrise e con calma se ne tornò verso l'ostello, lasciando Giovanni nei suoi pensieri, colpito e affondato. Il mattino dopo il piede era ancora dolorante, ma dopo una mezz'ora di denti stretti, il tendine si scaldò e iniziò a svolgere egregiamente il suo compito. Una fine pioggerella accompagnava il gruppo in cammino, ma senza creare danni, anzi, risultando quasi piacevole nel suo essere rinfrescante.

I chilometri passavano e con essi villaggi e città: Zubiri, Larrasoaña, Pamplona, Puente la Reina...

In quest'ultimo paesino, ospitati nell'ostello gestito dai padri Dehoniani, giunse una proposta serale: un momento di preghiera, al termine del quale chi voleva poteva lavare i piedi dei propri amici o di chiunque altro. Francesco, il più spontaneo del gruppo, si alzò e lavò i piedi a Giovanni che a sua volta li lavò ad Elena. Giovanni non riuscì a cacciare indietro le lacrime: senza grandi ragionamenti, in quel gesto aveva capito fino in fondo che non poteva esserci una vera amicizia se non partendo dal basso, dal prendersi cura delle vite altrui, partendo da quanto fosse più stanco, più ferito, più affaticato. Intuiva pure che troppe volte, nella vita frenetica di ogni giorno, si dimenticava di esprimere gratitudine nei confronti dei propri piedi, metafora

di tutto ciò che sosteneva il peso sovrastante, costantemente, con caparbia, senza pause.

Veramente cominciava a capire cosa significasse quella frase letta da qualche parte, in qualche guida online: fare il Cammino significa accettare la sfida di un cambiamento globale della tua vita. Tornerai alle cose di prima, ma tutto sarà differente, perché sarai cambiato tu.

Giorno dopo giorno iniziavano visibilmente ad aumentare i chilometri alle spalle e ad assottigliarsi quelli davanti a sé.

Lungo il Cammino Francese attraversarono alcune città, di medie dimensioni. Una di queste era Burgos, nella Comunità autonoma di Castiglia e León, oltre la quale iniziarono le *mesetas*: distese di chilometri e chilometri di campi di grano, aride, senza alberi, senza nulla, ma veramente nulla!

Di tanto in tanto spuntava un paese, costruito laddove il bordo dell'altipiano cedeva lasciando spazio a un avvallamento utile per la raccolta della poca acqua e per ripararsi dal soffiare dei venti.

Nei giorni in cui i tre amici attraversarono questa regione soffiava la tramontana. Vento da nord, freddo e secco. Di conseguenza, limpidezza estrema, aria pulita e nessuna nuvola a solcare il cielo. Se già l'intero Cammino è una grande possibilità di incontro con se stessi, le *mesetas* ancor di più. In particolare, in quelle condizioni atmosferiche, non c'era alcuna distrazione, nemmeno una nube a rapire e distogliere lo sguardo. Azzurro del cielo e giallo di sterpaglie e polvere sotto i piedi. Nulla più.

Scrisse Giovanni nel diario quotidiano:

Il vento che sferza e rende il sole meno aggressivo. La polvere che ti si incolla sulla pelle. È un ritornare alle origini, a quel punto di partenza che è anche punto di arrivo: la polvere. Qui tutto parla di una vita da conquistare con le unghie, di un sogno che si concretizza oltre l'ultima curva, in cui raggiungi la meta. Oggi comprendo la ricchezza di tutto ciò. Quando resti da solo, nel nulla, la preziosità della semplicità arida che ti circonda prende mente e cuore. E tutto diventa dono. Splendido e inaspettato. La sua semplicità disarmante fa pulizia e ritorni all'intimo, al nocciolo puro, all'anima, nel tumultuoso silenzio dei tuoi pensieri. Capisci che, anche quando tutto sembra uguale, in realtà ogni passo è unico, e non ritornerai a calpestare la stessa polvere. E il pensiero va spontaneo ad ogni singolo istante del proprio esistere. Voglio far sì che d'ora in poi nulla sia sprecato, ma in ogni momento io abbia sempre la

forza e la concentrazione necessaria per cogliere il frammento di Assoluto, il germe di eternità, il briciolo di irripetibile che dà senso.

Qualche giorno dopo, il 15 agosto, scrisse:

In questi giorni in cui vivi l'essenziale e con l'essenziale, esce fuori il nocciolo più intimo della tua persona. È vero che il panorama cambia di continuo, ma in relazione a te stesso, fai sempre le stesse cose, vesti sempre gli stessi vestiti, più o meno sempre con gli stessi compagni di viaggio... Dunque è solo te stesso ciò che può cambiare.

Le *mesetas* terminarono e giunsero così a Leon, altra città di ragguardevoli dimensioni. Di lì a poco sarebbero iniziate le montagne e quindi un nuovo cambio di clima e ambiente; la sconfinata varietà dei paesaggi è uno degli aspetti che più segnano lo sguardo di un pellegrino!

Infine, perdendo altitudine dopo aver valicato O Cebreiro, il monte più alto dell'intero Cammino, a circa 1300 metri sul livello del mare, l'aumento dell'umidità e lo svettare degli eucalipti diedero il benvenuto in Galizia, il cui capoluogo è precisamente Santiago di Compostela.

Il mese di agosto era ormai verso l'ultima sua decade: l'estate agli sgoccioli e le correnti oceaniche davano vita ogni mattina ad un'affascinante nebbia che rendeva ancor più unico lo scenario: boschi fitti, castagni secolari, prati verdissimi, ruscelli e antichi borghi in pietra senza un'anima viva. C'era da restare sopraffatti da così tanta bellezza.

Quando la foschia si diradava, tutto diventava più chiaro e visibile. Ma la meta veniva raggiunta non perché la si vedesse in anticipo, bensì per fedeltà e obbedienza ad una strada che altri avevano percorso precedentemente.

Annotava Giovanni nel suo diario:

Camminando spesso si vedeva un monte, una strada, un paese e si diceva: «Ecco là dove dobbiamo andare!». E invece si girava la curva e la strada ti portava altrove rispetto a dove si era pensato. Mai tuttavia si andava fuori del cammino. Sempre si arrivava a destinazione, sempre si trovava da mangiare e da dormire. Perché era la strada che 'sapeva', oltre i nostri progetti. Quante volte si fanno piani per il futuro, si pensa di arrivare ad una determinata meta, di raggiungere un traguardo prestabilito e invece la vita ti riserva una curva imprevista e ti porta altrove... Ma mai lasciandoti senza nulla di buono. La difficoltà sorge

spesso quando tu ti ribelli, quando vorresti violentare la strada della vita e dirigerla dove vuoi tu. E invece il segreto è affidarsi e ancora una volta allearsi con la stessa strada e far sì che ti porti, laddove la vita ti ha riservato di vivere.

Il 25 agosto varcarono la soglia dei cento chilometri rimanenti. L'emozione cominciava a farsi più forte e con essa aumentava anche il silenzio tra i tre amici. Non perché non ci fosse più nulla da dire, ma forse per l'esatto contrario. Chi per un motivo, chi per un altro, percepivano che tanti erano i pensieri, le emozioni, i ricordi, le esperienze, al punto da sentirsi estremamente piccoli davanti a tutto ciò. Il Cammino è una potentissima metafora della vita: quanto più si avvicina la fine, tanto più vai all'essenziale, al profondo, al necessario.

Il 28 agosto si resero conto che forzando un po' la tappa avrebbero potuto raggiungere Santiago il giorno stesso. Scelsero di tenere per l'indomani l'ultima manciata di chilometri. Un po' quasi per timor sacro, come se gli ultimi passi dovessero essere fatti riservando ad essi un contesto più dedicato. Un po' per solennizzare quel momento. Un po' perché il Cammino, tra le miriadi di frutti che genera nelle vite di chi lo compie, regala la capacità di essere pazienti e con essa la sapienza di non consumare le cose ma di gustarsele fino in fondo.

Fu così che, la mattina del 29 agosto 2006, Giovanni, Francesco ed Elena fecero il loro ingresso nel capoluogo galiziano. Immersi in un silenzio carico di emozione, si inoltrarono tra i vicoli medievali della cittadina, fecero un'ultima svolta e raggiunsero la Praza do Obradoiro, su cui s'affaccia la Cattedrale di Santiago di Compostela, imponente, svettante, solenne.

Non si dissero una parola, non un abbraccio, non un altro gesto. Calati gli zaini, ognuno si sedette a terra, lo sguardo verso la facciata della chiesa. Ci furono solo lacrime e silenzio.

Immensa gratitudine, la percezione di essere stati protagonisti di una storia con migliaia, anzi, milioni di interpreti, tanti sono stati i pellegrini che, nel corso dei secoli, avevano percorso la loro stessa strada. Assieme all'infinita commozione, anche una domanda scomoda: "E adesso? Come si fa a tornare alla vita di prima?"

Prima della partenza, immaginavano che il cuore del Cammino fosse nel raggiungere la meta. Invece lì, davanti a quelle pietre, stavano realizzando

che in realtà tale cuore è il Cammino stesso. Ciò che ti plasma, ti arricchisce, ti cambia, non è la fine del percorso, ma il percorso stesso. E capirono quante volte avevano caricato di aspettative tanti obiettivi della vita, senza rendersi conto che ciò che conta non è quanti ne raggiungi, ma quanto ti lasci cambiare dall'itinerario che ti porta ad essi. Dopo almeno mezz'ora di sosta silenziosa, Elena ruppe gli indugi: "Entriamo?"

Saliti gli scaloni di accesso, varcarono la soglia della cattedrale e si diressero verso l'altare maggiore, dove la tradizione vuole che ogni pellegrino abbracci il busto della statua dell'Apostolo Giacomo, sopra quella che si dice essere la sua tomba.

Da lì, ci fu solo gioia e festa, nelle ore a venire, lungo le strade di Santiago e la sera nell'ostello assieme ad altri pellegrini di ogni dove. Quel giorno stesso ritirarono la Compostela, un attestato scritto in latino che certifica l'avvenuto pellegrinaggio, dopo che furono loro verificati tutti i timbri impressi nella Credenziale, una sorta di carta d'identità di ogni partecipante al Cammino, che ha quindi il compito di raccogliere la valida testimonianza dei luoghi attraversati.

Il mattino seguente presero un pullman, alla volta di Finisterre, l'ultimo avamposto spagnolo prima dell'Oceano. Abbarbicati sulle rocce ai piedi del faro, Giovanni pregò i Vespri di quel giorno.

Per chi non crede, fu un caso. Per chi ha fede, fu molto di più: uno dei tre Salmi proposti dalla liturgia era lo stesso del primo giorno di Cammino.

Il Signore è mia luce e mia salvezza:
di chi avrò timore?
Il Signore è difesa della mia vita:
di chi avrò paura? [...]

Di te ha detto il mio cuore:
"Cercate il suo volto!"
Il tuo volto, Signore, io cerco.
Non nascondermi il tuo volto. (*Sal 27*)

Non riuscì a trattenere le lacrime. Questa era la sua vocazione: cercare il Suo volto. Cercare il divino nell'umano di ogni giorno e riportarlo alla luce. Protetto e accompagnato dall'Alto, luce, salvezza e difesa.

Se il Cammino era veramente metafora della vita, esso era stato segnato da un inizio che si verificò essere anche la sua fine: l'invito alla ricerca del volto di Dio negli uomini e nelle donne di ogni giorno. Sì, la nascita e la morte di Giovanni sarebbero state iscritte dentro quest'unico grande obiettivo. Il senso della sua vita. Essere dono, perché tanti potessero riscoprire la presenza di Dio nella loro stessa vita, non al di fuori di essa.

Ora poteva fare ritorno a casa.

Todo se cuple, si diceva lungo il Cammino. Sì, tutto giunge al compimento.

Dieci anni dopo, quando ormai Giovanni era sacerdote già da diverso tempo, decise di ripartire per un nuovo Cammino. Questa volta non si avventurò per la stessa via, ma scelse il Cammino del Nord: più selvaggio, più faticoso, più lungo.

Partì da Irun, nei Paesi Baschi, quasi al confine con la Francia. Attraversò poi la Cantabria, le Asturie e quindi la Galizia. Il Cammino del Nord è meno conosciuto di quello Francese, nato in seguito all'avanzata dei musulmani, al tempo delle invasioni arabe. Storicamente veniva anche preferito da parte delle popolazioni del nord Europa, essendo immediatamente raggiungibile dalla costa. È proprio il mare uno dei protagonisti di questo itinerario: centinaia di chilometri si snodano infatti su spiagge e scogliere. Altra caratteristica è il maggiore sforzo fisico richiesto. Più di 12.500 metri di dislivello totale in salita, essendo un continuo saliscendi. In più, le correnti umide provenienti dal Mar Cantabrico, bloccate dalla catena dei Picos de Europa, portano un clima più freddo e umido rispetto ad altre zone della Spagna, con frequenti e abbondanti piogge.

Non avendo un mese di tempo a disposizione, optò per la bicicletta. Con lui si unirono due fratelli e il loro padre, amici di lunga data.

Fu un'esperienza radicalmente diversa. Molte meno le persone incontrate, molti meno ostelli, un tempo ristretto e quindi una velocità maggiore, nonostante circa 80 chilometri in più rispetto al Cammino

Francese, molti meno dialoghi, a causa del mezzo usato, la bici e non i propri piedi.

Fu comunque un'esperienza unica, di grande gioia e amicizia, che segnò ulteriormente la vita di Giovanni e che contribuì a focalizzare al meglio alcune considerazioni.

1) Durante il cammino si trova ciò che si cerca: sia lungo il Cammino Francese che quello del Nord si incontra ogni genere di persone e ogni tipologia di desiderio o ricerca personale. C'è chi è spinto da un rapporto intimo e speciale con la natura e quindi vive tutto come un mezzo per riconciliarsi con ritmi e stili di vita allineati con il ciclo solare, fino a chi inserisce l'esperienza del Cammino nella propria filosofia di vita ispirata dal New Age. C'è anche chi cerca relazioni facili e passioni di una notte. Chi punta alla performance sportiva. Chi non rinuncia a una canna in compagnia prima di coricarsi. Poi c'è la maggior parte dei pellegrini: uomini e donne di ogni età e di ogni ceto sociale, in ricerca di sé, aperti ad una dimensione spirituale anche se non sempre religiosamente definita. Tutte queste diverse sfaccettature di approccio all'esperienza del Cammino di fatto ricevono un riscontro positivo perché, al netto di quanto viene offerto dal Creato incontrato, tutto il resto dell'esperienza si poggia su due elementi: in primo luogo, una Storia e una Tradizione estremamente visibili e sperimentabili grazie a monumenti, chiese, monasteri ma anche per merito dei racconti della popolazione locale. In secondo luogo il pellegrinaggio non esisterebbe se non ci fossero i pellegrini: è il fattore umano l'ingrediente fondamentale. Ogni uomo porta la propria carica di umanità, il proprio carattere, la propria storia e cultura e nello scambio relazionale occasionale lungo i chilometri del Cammino avviene che il simile incontra il simile. Di conseguenza, qualunque siano le motivazioni che spingono il singolo ad intraprendere l'esperienza, sarà molto probabile che la ricerca giunga a buon fine, anzi, data l'immensa e variegata ricchezza umana disponibile, si sperimenterà anche un'abbondante eccedenza.

2) Come affermato, il pellegrino in cammino è strutturalmente in ricerca, aperto agli eventi, estremamente ricettivo. Viene da pensare che una cura pastorale più puntuale potrebbe dare grandi frutti. Va infatti registrato che, soprattutto lungo il Cammino del Nord sono pochissime le chiese aperte,

e ancor meno le possibilità di incontro con un ministro. La vita di un pellegrino si svolge in movimento a partire dall'alba (talora anche prima) e si conclude a metà giornata, dato che il resto del pomeriggio viene dedicato al riposo, al lavaggio dei vestiti, al diario, alla conoscenza del luogo e delle persone locali. Quindi, almeno la domenica, potrebbe essere opportuno organizzarsi per garantire una celebrazione eucaristica in orario pomeridiano. Su quattro domeniche, durante il mese di agosto 2006, solo in due di esse Giovanni poté partecipare ad una Santa Messa. Nelle altre due, non ci fu modo. Come accennato sopra, lungo il Cammino del Nord la situazione è anche peggiore, così che esso oggi si contraddistingue per un profilo maggiormente più laico rispetto a quello Francese. Va anche affermata la necessità di una maggiore chiarificazione e distinzione tra ciò che veramente pellegrinaggio è e ciò che invece è più in sintonia con ciò che potrebbe essere più opportunamente definito turismo religioso, se non addirittura sportivo.

3) Il Cammino originariamente, si faceva a piedi. Ci fu qualche ricco signore medievale che lo percorse a dorso di un cavallo (e tuttora qualcuno si avventura in analoga modalità), ma sostanzialmente la maggior parte dei pellegrini usa solo le proprie gambe. Giovanni poté sperimentare sia il classico peregrinare a piedi che l'utilizzo della bicicletta. Il rapporto spazio-tempo, da cui deriva la velocità, risultò essere estremamente foriero di conseguenze. Andare a piedi non ti permette grandi variazioni: in media, sul piano, si percorrono tra i 5 e i 6 chilometri in un'ora. In bicicletta cambia: al netto delle condizioni del fondo (strada, sterrato, scalinate da farsi con la bici in spalla), si può scegliere di pedalare più o meno velocemente. Andare a piedi permette molto più dialogo con gli altri compagni di cammino, cosa che in bicicletta è più difficile. Andare a piedi offre l'opportunità di cogliere molti più dettagli di quanto si incontra: la velocità della bicicletta costringe a non soffermarsi sui particolari, considerando poi che parte dell'attenzione è rivolta alla locomozione stessa. Camminare è attività immediatamente realizzabile. Stare in equilibrio in bicicletta non lo è. Parte della concentrazione è quindi rivolta all'utilizzo dello strumento, invece che essere destinata alla relazione con l'ambiente circostante o con le persone. C'è un ulteriore elemento inconscio da considerare: chi intraprende il Cammino a piedi riscopre la bellezza del rallentare i ritmi della propria vita. Chi lo fa in

bici, nel sorpassare altre persone a piedi, fa sempre l'esperienza dell'essere più veloce degli altri. È portato ad esserlo. Questo gioca a sfavore della catartica opportunità di abbassare i livelli di stress e di efficientismo che troppe volte condizionano la vita di molti.

4) Il Cammino può aiutare l'equilibrio tra individualismo e comunità. In un contesto storico e sociale entro cui l'identità personale è segnata dall'autoaffermazione di sé più che dall'inserimento in una struttura sociale definita, percorrere molti chilometri in solitudine ma poi sempre ritrovarsi, o lungo la strada, o a sera, giunti all'ostello, è un'esperienza educativa che spinge a non polarizzare i due termini della dialettica. È necessario che ognuno faccia il "suo" Cammino, con il proprio passo, con la propria necessità di silenzio e relazione con sé, ma è altresì necessario che questo non sia l'anticamera di un solipsismo impoverente. La relazione con altre modalità di pellegrinaggio (o di turismo religioso, se non addirittura sportivo), sia in termini di azione che circa le motivazioni prelieve, è fondamentale per sperimentare una maggior ricchezza in termini di umanità: è l'incontro con l'altro che aggiunge ciò che da soli non si è in grado di produrre o ottenere.

Ad ogni buon conto, due furono le domande più spesso rivolte a Giovanni negli anni a venire, da parte di coloro che, venuti a sapere della duplice esperienza pregressa, chiedevano qualche parola su di essa: "Il Cammino lo consiglieresti a tutti una volta in vita?"

E ancora: "Se potessi, partiresti domani?".

Ad entrambe le domande, una sola immediata risposta: "Senza alcun dubbio".

Edipo a Colono: un viaggio di purificazione

FRANCESCA COLANTONI *

1. *Viaggio e mito nel mondo classico*

Nella cultura occidentale, il viaggio di Odisseo rappresenta il viaggio per antonomasia e costituisce il modello archetipico di riferimento. Il lungo viaggio di ritorno da Troia a Itaca del figlio di Laerte è tuttavia solo uno dei tanti viaggi che costella la letteratura greca, caratterizzata dalla forte presenza di eroi in movimento. Tra questi personaggi mitici non si può non annoverare quello di Edipo, troppo spesso ricordato solo per i tristi eventi che lo vogliono assassino del padre e marito della madre. Nel complesso gioco dei miti del mondo greco invece, ben più articolata è la parabola di Edipo, “eroe senza complessi”, come lo chiamava Vernant (1973), rivendicandone una interpretazione aderente alla realtà classica e in netta contrapposizione con quella moderna di stampo freudiano¹. Edipo ben incarna l’eroe greco. Evidentemente, tuttavia, ciò che il mondo moderno intende per eroe è profondamente diverso dalla concezione del mondo classico. Nel mondo moderno il termine eroe ha un’accezione positiva, fa riferimento a una personalità animata da correttezza e nobili principi, pronta al sacrificio di sé per il bene della collettività. Nel mondo classico l’eroe, un

* fracola88@libero.it. Docente di Italiano e Latino presso l’IIS Tommaso Salvini di Roma.

¹ «Non sapremmo a chi dare ragione, se a Freud o a Vernant. Ci limitiamo a confessare, in chiusura di questo capitolo, che per molti versi la psicanalisi ci sembra in effetti più vecchia e stantia persino del millenario mito greco», Ieranò (2013): 203.

essere a metà tra il mondo degli uomini e quello degli dei, si fa protagonista di eventi prodigiosi e allo stesso tempo ambigui e perturbanti. Si tratta di personaggi che superano l'umano, che nella loro smodatezza sono mossi da passioni a volte primitive e incontrollabili. Possono eccellere in bellezza, intelligenza, astuzia, e al contempo in crudeltà, violenza e furore².

Ora, prima di seguire gli spostamenti di questo eroe, bisognerà fare un'importante premessa metodologica. L'Edipo di cui si parlerà in queste pagine è nel complesso quello che ci è stato restituito dal teatro tragico di Sofocle. La complessità del mondo mitico infatti impone un preliminare chiarimento: ogni mito presentava delle varianti che coesistevano, pur spesso contraddicendosi o addirittura escludendosi a livello logico, senza che ciò compromettesse la loro forza narrativa. Questo è tanto più vero se pensiamo che poeti, prosatori e mitografi, nel momento in cui riportavano una versione del mito, non sentivano affatto la necessità di dichiarare la veridicità del loro racconto, tanto meno di smentire quanto detto da poeti, scrittori o mitografi a loro precedenti. La ricchezza del mito sta proprio nelle diverse possibilità di accadere di un qualsiasi evento, nelle diverse possibilità di essere di un qualsiasi personaggio. In altri termini, non era necessario che ci fosse coerenza tra le varianti mitiche, come noi logicamente e razionalmente ci aspetteremmo; la cosa fondamentale è che il mito fosse coerente con il contesto letterario, culturale in cui veniva inserito. In questo senso, il racconto mitico poteva essere di volta in volta riadattato a un nuovo contesto, reinterpretato, risemantizzato così da poter esprimere nuovi significati. Anche di Edipo, come dei più grandi miti del mondo greco, di cui si conoscono le vicende per mezzo di capolavori letterari, la letteratura greca lascia intravedere in filigrana varianti mitiche che a noi oggi sembrano secondarie e di cui molto spesso non siamo in grado di valutare la reale diffusione nel mondo antico³. Nel caso del mito di Edipo, la versione portata in scena dall'*Edipo a Colono* sofocleo vede un Edipo supplice accolto sul finire della vita dal re di Atene Teseo a Colono e lì sepolto. L'esilio di Edipo

² Si veda Ieranò (2013).

³ Sul concetto di "sommerso" nella letteratura greca si veda Colantoni (2018) e Subrani (2018).

da Tebe è un tema di origine presumibilmente sofoclea. Nell'epica arcaica Edipo rimaneva nella sua città e moriva come re: nella versione dell'*Edipodia* (poema epico perduto del ciclo tebano) nota a Pausania, Edipo non ha figli da Giocasta ma esclusivamente da una seconda moglie con cui regna a Tebe, dove muore e viene sepolto; in altre varianti egli, pur messo in disparte, continua a vivere nella reggia, accudito dall'ambigua protezione dei figli. Probabilmente, Sofocle recupera la versione della morte di Edipo a Colono da Eschilo, che sembra introdurre un'importante innovazione rispetto ai poemi del ciclo tebano. Dietro questa scelta si può vedere l'intento di Eschilo, e poi di Sofocle, di rendere l'eroe tebano un eroe ateniese e di far entrare a tutti gli effetti Atene nelle ben più antiche vicende della saga tebana. Come emerge infatti dall'*Edipo a Colono* sofocleo, la morte di Edipo a Colono lo rende uno dei numi protettori della città. In questo modo il passato mitico ateniese veniva ricondotto a un contesto di riferimento più ampio e panellenico⁴.

Diversamente dal lungo viaggio di Odisseo, il viaggio di Edipo, così come ricostruito attraverso l'*Edipo Re* e l'*Edipo a Colono* di Sofocle, è caratterizzato da un numero decisamente minore di tappe: da Tebe a Corinto, da Corinto a Delfi, da Delfi a Tebe, da Tebe a Colono. Eppure, queste tappe, sebbene possano impallidire di fronte alla varietà e alla ricchezza "geografica" e, se vogliamo, semantica del viaggio di Odisseo, si caricano tutte di un forte significato, rappresentando ognuna un momento saliente della vicenda dell'eroe, mostrato in tutto il suo eroismo tragico che lo vuole da trovatello a re, da re a esule, da esule a oggetto di un culto eroico: nel corso della sua inquietante vicenda infatti, Edipo è prima il figlio reietto che deve essere soppresso e poi l'eletto in grado di risolvere l'enigma della Sfinge; prima l'uomo accolto come re e poi il re macchiato di colpe tabù; prima il liberatore di Tebe dal mostro della Sfinge e poi la causa della peggiore pestilenza che sia mai abbattuta sulla città; prima ragione di contaminazione sociale (e per questo oggetto di necessaria esclusione) e infine, una volta purificato, baluardo di difesa della *polis*. Come sostiene Ieranò, «in lui si incarna tutto ciò che di assurdo e di incomprensibile vi è nella condizione umana»⁵. La vicenda di Edipo si muove infatti su un terreno complesso e

⁴ Cfr Lulli- Sbardella et al. (2020): 164.

⁵ Ieranò (2013): 179.

risulta intrisa di una forte componente sacrale, in un mondo, come quello greco, in cui sfera sociale e religiosa sono profondamente connesse. Macchiandosi di parricidio e incesto, colpe che, come vedremo, commette pur non volendo e pur non sapendo, Edipo viola leggi sacre, diventando un essere contaminato e quindi pericoloso per tutta la società. In molte culture mediterranee è fortemente radicata la concezione della comunità come totalità, ragione per cui la colpa di un singolo ricade su tutta la collettività, agendo come una vera e propria contaminazione: di qui la necessità per il gruppo di allontanare il contaminato che porta con sé il *miasma* (l'impurità) e la necessità per il singolo di espiare la colpa o purificarsi, in vista di una nuova ammissione nel consesso civile. Proviamo a questo punto a ripercorrere la vicenda del personaggio dell'Edipo sofocleo.

2. La vicenda di Edipo

La tragedia dell'*Edipo Re*, rappresentata per la prima volta ad Atene tra il 429 a.C. e il 425 a. C., si apre con l'immagine della folla dei tebani che implora l'intervento del suo re (che già una volta aveva liberato Tebe dalla sciagura terribile della Sfinge attraverso la risoluzione dell'enigma) per porre fine alla terribile pestilenza che imperversa nella città. Dal cognato Creonte (fratello della moglie Giocasta) Edipo viene a sapere che per porre fine alla pestilenza occorre trovare e punire l'assassino di Laio, precedente re tebano: così ha vaticinato l'oracolo di Delfi. Fin da subito, Edipo si pone come colui che con solerzia e zelo salverà la città, maledicendo l'assassino e promettendo vendetta. Così, ha avviato quell'inchiesta tragica che in maniera inaspettata porterà il protagonista a terribili scoperte sulle sue origini e sulla sua vita. In un certo senso, come molti studiosi hanno evidenziato, l'*Edipo Re* costituisce il primo giallo della letteratura occidentale, con un'unica sostanziale differenza: la figura dell'investigatore e quella del colpevole coincidono. Fin dall'inizio della ricerca, in maniera mirabile, il meccanismo dell'ironia tragica è all'opera. Infatti, il pubblico greco possiede una profonda conoscenza del mito e sa bene che la persona contro cui Edipo, fin dai primi versi della tragedia, scaglia le più terribili maledizioni altri non è che Edipo stesso. È proprio lo scarto tra le informazioni possedute dal pubblico e quelle dei personaggi sulla scena che attiva il meccanismo dell'ironia tragica, che mostra in tutta la sua terribile potenza la fragilità del personaggio di Edipo il

quale, pur non sapendo nulla, crede di sapere tutto. Il re di Tebe, per salvare la città, ricorre subito all'indovino Tiresia, ma ciò che doveva essere un aiuto risuona fin subito come una condanna. L'indovino accusa Edipo di essere lui stesso la causa della sciagura della città. Il re infuria, caccia l'indovino, lo accusa di complotto in favore di Creonte: va in scena uno dei più grandi conflitti tragici tra l'intelligenza laica, quella portata avanti dal razionalismo di Edipo, e l'arte mantica e sacra dell'indovino. Edipo allora ricorre all'aiuto della moglie Giocasta che, per provare la non attendibilità degli oracoli e degli indovini, racconta quanto accaduto a lei e al defunto marito Laio: quest'ultimo era stato ucciso da un gruppo di briganti a un incrocio, nonostante un oracolo ne avesse predetto l'uccisione da parte del figlio. Le parole di Giocasta, anziché rassicurare Edipo, lo turbano profondamente. Prima di diventare re di Tebe, infatti, partito da Corinto alla volta di Delfi, dove si era recato per avere notizie sulle sue origini, mentre da Delfi si recava a Tebe per sfuggire dai suoi genitori (Polibo e Merope, re e regina di Corinto), dopo che l'oracolo gli aveva predetto che un giorno avrebbe ucciso il padre e si sarebbe unito alla madre, si era macchiato dell'omicidio di un uomo, in una dinamica molto simile a quella raccontata da Giocasta in merito alla morte di Laio. Edipo inizia a sospettare di essere lui l'assassino di Laio e, per fugare ogni dubbio, chiede che venga chiamato l'unico testimone della vicenda: l'unico servo sopravvissuto all'omicidio di Laio che a suo tempo aveva raccontato la vicenda a Giocasta. Nel frattempo, arriva un messaggero ad annunciare la morte di Polibo, facendo gioire Edipo, convinto ormai della fallibilità degli oracoli, visto che il padre non era morto per mano sua. Ma è a questo punto che la tragedia si abbatte inesorabilmente sui personaggi in scena: il messaggero rivela che Edipo è figlio adottivo di Polibo e Merope e che era stato consegnato in fasce alla regina Merope proprio da quel servo che era stato mandato a chiamare e che lo aveva trovato esposto sul monte Citerone. A questo punto Giocasta intuisce la tragica verità e si rinchiude nella reggia: il bimbo ritrovato sul Citerone di cui parla il messaggero altri non era che quel figlio che lei stessa e Laio avevano abbandonato in fasce in seguito alla profezia dell'oracolo e che, per un beffardo disegno degli dei, era sopravvissuto e, dopo la morte di Laio, la aveva sposata nella inconsapevolezza di entrambi. Mentre Giocasta sprofonda nell'angoscia, Edipo continua la sua inchiesta: arriva il servo tebano e ineluttabilmente la

verità viene allo scoperto. Con ritmo implacabile la verità si ricompone ed emerge inesorabile: da una serie di coincidenze e racconti incrociati, la parabola discendente di Edipo si compie. Edipo scopre di essere quel figlio di cui Laio e Giocasta avevano cercato di sbarazzarsi per via di quanto vaticinato dall'oracolo; scopre di essere inutilmente fuggito, per evitare il compiersi della profezia delfica che lo voleva assassino del padre e marito della madre, da dei genitori adottivi; scopre di aver ucciso inconsapevolmente il padre in un trivio tra Delfi e Tebe; scopre di aver sposato inconsapevolmente la madre con cui ha generato quattro figli: due femmine Antigone ed Ismene e due maschi Eteocle e Polinice. L'uomo più astuto e intelligente, che tutto credeva sapere, l'unico che era stato in grado di risolvere l'enigma della Sfinge, giunge alla tragica consapevolezza di aver vissuto tutta la sua vita in una profonda ignoranza. Solo a questo punto tuttavia approda alla vera conoscenza, una conoscenza che produce un rovesciamento totale della sua immagine: se all'inizio della tragedia Edipo è un re acclamato che ha acquistato e meritato il potere salvando la città, nel finale del dramma si rivela come un re il cui potere si basa sul parricidio, sul regicidio e sull'incesto. Quel che accade dopo, come sempre nel teatro greco che rifugge dalla messa in scena degli eventi più turpi ed empi, scegliendo di affidarli alla narrazione, viene raccontato da un nunzio: Giocasta si dà la morte impiccandosi; Edipo, trovatala morta, le scioglie la corda dal collo, la stende a terra, strappa le fibbie d'oro che adornavano il suo vestito e con queste si trafigge gli occhi. Solo ora che non ha più il dono della vista Edipo vede e conosce veramente: solo ora che è cieco, come era cieco l'indovino Tiresia, finalmente ha il dono della conoscenza. Nella cultura greca la vista è associata al concetto di conoscenza, benché paradossalmente si affidi il privilegio del vero sapere alla cecità: la vista non è da intendersi *stricto sensu* come facoltà sensibile, bensì come quella forma di conoscenza superiore di cui sono detentori, ad esempio, cantori e indovini, e nel finale tragico dell'*Edipo Re* anche l'eroe sofocleo. Nel finale dell'*Edipo Re*, il protagonista giganteggia in tutta la sua sventura: il fato ha abbattuto quello che sembrava il più felice degli uomini. Come conclude il corifeo, seguendo la logica sapienziale greca, non si può «dire felice uomo mortale, prima che abbia varcato il termine della vita senza aver patito dolore»⁶.

⁶ *Edipo Re*, vv. 1529-1530, trad.it. di Franco Ferrari.

È proprio da questa immagine che ha avvio l'*Edipo a Colono*, l'ultimo capolavoro tragico di Sofocle composto tra il 406 a.C. e il 401 a.C., la più lunga tragedia greca pervenutaci. L'Edipo che compare sulla scena è lontanissimo dai fasti dell'*Edipo Re*: è un uomo all'apice della sventura. Cacciato da Tebe per evitare la contaminazione della città, il risolutore di enigmi è ormai un reietto, un mendicante vestito di stracci accompagnato unicamente dalla figlia Antigone. Mentre percorre le strade della Grecia, vivendo di elemosina, dopo lunghe peregrinazioni, arriva quasi prodigiosamente a Colono, piccolo borgo ai margini di Atene e sacro a Poseidone. Nel frattempo, Tebe è in preda alla guerra civile, una guerra fratricida tra Eteocle e Polinice per il potere. La stirpe di Edipo appare non solo in tutta la sua sventura ma anche in tutta la sua atrocità: una stirpe contaminata, frutto dell'incesto, che dà vita a una catena di morte. Come si preannunzia nell'*Edipo a Colono*, Eteocle e Polinice moriranno uno per mano dell'altro in una spietata guerra tra più che consanguinei; come il pubblico greco sa bene e come era stato messo in scena anni prima nell'*Antigone* sofoclea, Antigone, alla fine della guerra, sfiderà le leggi e verrà condannata a morte per aver dato degna sepoltura al fratello Polinice, da tutti considerato il traditore di Tebe, condannando così alla solitudine e al dolore la sorella Ismene. La stirpe di Edipo si configura come una stirpe maledetta, una stirpe in cui, in linea con la morale greca, le colpe dei padri ricadono inesorabilmente sui figli. Secondo il mito, infatti, in una logica in cui la maledizione è una sorta di male ereditario che passa di generazione in generazione, la contaminazione di Edipo risalirebbe almeno al padre Laio che, secondo alcune versioni del mito, rapì e stuprò il giovane Crisippo, figlio del re Pelope presso il quale Laio aveva ottenuto ospitalità, dopo che il padre Labdaco era stato spodestato. Giunto a Colono come supplice, Edipo intreccia un dialogo con il coro, costituito dagli abitanti di Colono, chiedendo ospitalità. Sebbene inizialmente il coro garantisca l'accoglienza, cosa sacra e inviolabile nella mentalità greca, quando Edipo, di fronte alle domande incalzanti del coro, non potendo tacere a lungo sulle sue origini, svela la verità sulla sua vicenda, il coro respinge bruscamente il supplice, facendosi portavoce del pensiero tradizionale secondo cui l'omicida è impuro e causa quindi di rovina per sé stesso e per tutta la comunità che sceglie di accoglierlo. Nonostante egli si presenti al coro come un uomo che si è

macchiato di delitti in maniera involontaria e inconsapevole, come ribadisce anche Antigone, il coro lo rigetta in quanto ha comunque violato norme fondamentali della vita sociale. Edipo sottolinea l'involontarietà delle sue azioni, come farà anche con Creonte nei versi che seguiranno. Il tema dell'involontarietà è particolarmente insistente in tutto il dramma, cosa che va contestualizzata all'interno della revisione del diritto attico, che aveva provato proprio in quegli anni a operare una distinzione tra omicidio volontario e involontario. Per quanto, tuttavia, egli tenti di proclamarsi puro davanti alla legge (v. 548), Edipo resta contaminato davanti agli dei, aporia tra due sistemi di valori, quello giuridico e quello religioso, ben presente nella cultura greca del V sec. a. C. Soltanto l'arrivo di Teseo, re di Atene, sblocca la situazione e predispone l'accoglienza di Edipo, superando la morale tradizionale. Teseo sente una forte affinità con Edipo: Teseo, che sa bene cosa significhi crescere lontano dalla propria terra e riconquistarla dopo averla liberata da tremendi pericoli, non potrebbe mai negare l'ospitalità a un uomo come Edipo. Teseo, il nobile re Ateniese, offre la sua ospitalità; Edipo offre un dono in cambio, come previsto dal codice tradizionale dell'ospitalità, e ricambia con la potenza protettrice che, una volta morto, emanerà la sua sepoltura dando protezione alla terra che ne accoglierà i resti. Questo era infatti stato annunciato poco prima da Ismene: la fanciulla aveva raggiunto il padre e la sorella per metterli a conoscenza del fatto che, per via di un oracolo che aveva predetto che Tebe sarebbe stata protetta da ogni nemico se avesse ospitato in eterno la tomba di Edipo, i tebani ora lo reclamavano. Si prepara in questo modo l'ultimo rovesciamento della parabola di Edipo: da uomo maledetto si trasformerà in strumento di benedizione per la terra che lo accoglie. Ora, dopo che Edipo è stato accolto a Colono, e quindi reintegrato, arriva Creonte che cerca di riportarlo a Tebe anche con l'uso della forza. Assistiamo qui forse al più violento degli scontri sulla scena del teatro greco: dopo un acceso confronto tra Edipo e Creonte (che come nell'*Antigone* sofoclea, si mostra e agisce come il peggiore dei tiranni), in cui Edipo ribadisce l'involontarietà delle sue azioni e rifiuta di tornare in una terra che lo ha allontanato, Creonte fugge portando con sé con la forza Antigone ed Ismene. Viene allora chiamato in aiuto Teseo che di nuovo offre il suo sostegno a Edipo mettendo in salvo le fanciulle. Il comportamento autoritario di Creonte contrasta nettamente con quello di Teseo, che

interviene prontamente, libera le fanciulle e riafferma il primato della giustizia e del rispetto degli dèi. In questo modo, Atene si profila come la città dell'accoglienza e della legge, Tebe la città dell'arroganza e della forza. Successivamente giunge Polinice, esule come il padre, che implora Edipo di sostenerlo nella guerra contro Eteocle che considera un usurpatore del trono. Il confronto tra padre e figlio è uno dei momenti più intensi della tragedia: Edipo rievoca l'abbandono subito dai figli e la loro ingratitudine, e rifiuta ogni forma di riconciliazione. Con parole solenni, maledice entrambi, profetizzando che moriranno l'uno per mano dell'altro. La maledizione sancisce la definitiva rottura di Edipo con la sua stirpe e con Tebe. Nel dramma, sia nello scontro con Creonte che in quello con Polinice, Edipo mostra tutta la sua ira: egli è dominato dall'impulso e dall'ira violenta, da cui la parola *orgé*, che torna più volte nel corso della tragedia, identifica la natura. Si tratta di una natura iraconda e vendicativa, mai piegata nemmeno dalla profonda sofferenza. Edipo rivendica con forza la possibilità di scegliere da uomo libero il luogo della sua morte, disponendo del suo corpo, cosa di cui Atene si fa garante; Creonte prima e Polinice poi cercano di ottenere il possesso del suo corpo in quanto mezzo di protezione a vantaggio della città di Tebe e del loro potere personale. D'un tratto, Edipo sente che la morte si avvicina e avverte un segno divino. Sa che Colono è il luogo della sua morte, avendoglielo predetto Apollo. Quando sente tra i boschi di Colono risuonare tuoni e vede lampi e fulmini, Edipo comprende che gli dei lo chiamano. Gli ultimi momenti della vita di Edipo sono affidati al racconto di un messaggero, che, come spesso accade nel teatro greco, narra quello che non è possibile rappresentare sulla scena. L'eroe grida alle figlie di portare acqua e di lavarlo come se fosse morto, pur essendo ancora vivo. Le consola allora e si congeda dolcemente da quelle figlie che non lo hanno abbandonato. Resta solo con Teseo e, guidato dal re ateniese, Edipo si allontana verso il bosco sacro e scompare misteriosamente. Quando Antigone e Ismene si voltano, Edipo è svanito. Vedono solo Teseo coprirsi gli occhi con le mani, come se avesse assistito a qualcosa di spaventoso, prodigioso e insostenibile per la vista. Nessuno seppe mai cosa accadde, Teseo mai lo raccontò. Così come non rivelò mai il luogo esatto della sepoltura. Con un evento prodigioso, Edipo lascia il mondo degli uomini ed entra a far parte del consesso degli dei; la sua tomba diviene un luogo sacro, imperitura fonte di

protezione per la città di Atene, a cui nessuno poteva e doveva accedere. La tragedia si conclude con il dolore di Antigone e Ismene, consapevoli tuttavia che il padre ha finalmente trovato la pace. L'*Edipo a Colono* mostra così il compimento della vicenda di Edipo, in un movimento ascendente che è esattamente opposto a quello discendente dell'*Edipo Re*: nell'*Edipo a Colono* il re abbattuto, nell'ultimo rovesciamento che caratterizza la sua esistenza, viene prima purificato e reintegrato ad Atene, la *polis* per eccellenza, per poi entrare addirittura con la morte nel consesso degli dei.

3. *Il viaggio di Edipo*

Il viaggio di Edipo, nella trattazione sofoclea del mito, è un itinerario dall'inconsapevolezza alla conoscenza, dalla colpa alla purificazione. L'eroe attraversa luoghi a cui non appartiene mai pienamente, trovando solo nella morte un vero senso di appartenenza⁷. La condizione umana che Edipo incarna è quella dell'uomo in cammino alla ricerca di sé stesso e della propria accettazione, erroneamente convinto di poter avere il controllo sulla sua vita e di poter influenzare il proprio destino. In tutte le tappe del suo viaggio, con l'eccezione di quella a Colono, Edipo non è mai chi crede di essere e, in un mondo dominato dalla fallibilità della conoscenza umana, si muove alla ricerca della sua identità solo a volte consapevolmente, e trovandola paradossalmente proprio quando nella sua superbia non ne è alla ricerca. A Corinto, dove si illude di essere il figlio del re, si interroga incessantemente sulle sue origini; a Delfi, dall'oracolo, riceve un responso che riguarda il futuro, non il passato; a Tebe, sua città natale, dove torna, pur credendo di giungerci per la prima volta, sposa involontariamente la madre e, nel tentativo di trovare l'assassino di Laio, dà inconsapevolmente la caccia a sé stesso. A Tebe il cerchio si chiude: Edipo conosce finalmente la verità sulla propria vita, una vita su cui non ha mai avuto controllo, compiendo, pur senza volerlo, la profezia da cui cercava disperatamente di fuggire. Macchiato

⁷ Come spiega Guidorizzi «il paradosso è che Edipo diventa ateniese nel momento stesso in cui smette di essere un possibile cittadino, ossia passa dalla condizione di essere umano a quella di morto divinizzato, di eroe», Guidorizzi-Avezzi-Cerri (2008): xxvii.

delle peggiori empietà, parte nuovamente e, senza sapere come, giunge prodigiosamente a Colono. Qui, nell'ultima tappa del viaggio, tutto ora cambia: Edipo conosce sé stesso e per la prima volta si trova nella condizione di poter intraprendere un processo di purificazione e accettazione. Il suo peregrinare, insieme alla sua vita, è giunto al termine.

Bibliografia

- Adkins, W. H.
(1960) *Merit and Responsibility*, Oxford.
- Bettini M. – G. Guidorizzi
(2004) *Il mito di Edipo*, Torino.
- Brelich, A.
(1958) *Gli eroi greci*, Roma.
- Cantarella, E.
(2019) *Ippopotami e Sirene, I viaggi di Omero e Erodoto*, Novara.
- Cairns, D.L.
(1993) *Aidos. The psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford.
- Colantoni, F.
(2018) *Marchio autoriale e canone: due facce della stessa medaglia*, in SemRom, VII, Edizioni Quasar, Roma: 293-300.
- Easterling, P.
(2006) *The death of Oedipus and what happened next*, in D. Cairns – V. Liapsis, *Dionysalexandros. Essays on Aeschylus and his fellow tragedians in honour of Alexander F. Garvie*, Swansea: 135-50.
- Faranda, L.
(2009) *Viaggi di ritorno, Itinerari antropologici nella Grecia antica*, Roma.
- Ferrari, F.
(2008) *Sofocle. Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, introduzione, traduzione, premessa al testo e note di Franco Ferrari, Milano.

- Guidorizzi, G. - Avezzù, G. - Cerri, G.
(2008) *Sofocle. Edipo a Colono*, Padova.
- Ieranò G.
(2013) *Eroi, le grandi saghe della mitologia greca*, Venezia.
- Lulli, L. - Sbardella L. et al.
(2020) *Le tragedie frammentarie di Eschilo e il Ciclo epico. Analisi e riflessioni di un gruppo di lavoro* in SemRom, La città, la parola, la scena: nuove ricerche su Eschilo, *Atti del seminario di Letteratura greca "L.E. Rossi" a.a. 2015-2016* a cura di Manuela Giordano - Michele Napolitano.
- Markantonatos, A.
(2007) *Oedipus at Colonus: Sophocles, Athens and the World*, Berlino.
- Privitera, G. A.
(2005) *Il ritorno del guerriero, Lettura dell'Odissea*, Torino.
- Parker, R.
(1983) *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford.
- Rodighiero, A.
(1998) *Sofocle. Edipo a Colono*, Venezia.
- Subrani, E.
(2018) *Oltre la polis: la marginalità geografica come causa di sommersione*, in SemRom, VII, Edizioni Quasar, Roma: 301-310.
- Vernant, J. P.
(1981) *Il puro e l'impuro*, in J. P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino: 115-134.
- Vernant, J. P. - Vidal-Naquet, P.
(1976) *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino.

- J. P. Vernant,
(1976) *Oedipe sans complexe*, in Vernant- Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*: 3-20.
- Vidal-Naquet, P.
(1991) *Edipo tra due città. Saggio sull'Edipo a Colono*, in Vernant, S.P. - Vidal-Naquet, P. *Mito e tragedia due*, Torino: 161-196.
- Wallace, N.O.
(1979) *Oedipus at Colonus. The Hero in his Collective Context*, QUCC, III: 39-52.
- Whitman, C.H.
(1951) *Sophocles. A study of Heroic Humanism*, Cambridge Mass.

Nota sulla *stanza al piano superiore* nella Scrittura

FULVIO DI GIOVAMBATTISTA *

Facendo ricorso a diversi termini ebraici o greci, si incontra numerose volte attraverso tutta la Scrittura la menzione di una *stanza al piano superiore*.

Nel TM si hanno i seguenti termini per denotarla:

- ‘*āliyyā* [אֶלְיָא] (19x): indicava una camera costruita sul tetto di una casa lussuosa (cfr. *Ger* 22,13.14), fresca ed isolata, perciò anche tipica delle regge, come quelle di Eglon re di Moab (*Gdc* 3,20.23.24.25) e di Acazia re di Israele (852-851 a.C.: *2Re* 1,2), e presente pure sulle torri (*2Sam* 19,1) e gli angoli delle mura di cinta di Gerusalemme (*Ne* 3,31.32); sia il profeta Elia presso la vedova di Zarepta che Eliseo presso la ricca donna di Sunem abitavano in una camera posta al piano superiore (*1Re* 17,19.23; *2Re* 4,10.11); alcuni re di Giuda eressero degli altari idolatrici sul tetto di una stanza superiore costruita da Acaz (742-726 a.C.) in uno dei Cortili del Tempio, che vennero distrutti in seguito da Giosia (640-609 a.C.: *2Re* 23,12); ed in effetti nel Tempio di Gerusalemme erano presenti delle stanze superiori (*1Cr* 28,11), ricoperte d’oro (*2Cr* 3,9); anche nella Dimora celeste di YHWH vi sono delle stanze superiori che fungono da deposito delle acque con cui Egli irriga i monti (*Sal* 104,3.13) (Di Giovambattista 2023: 228-229)

* fulvio.digiovambattista@ecclesiamater.org. Docente Incaricato di Antico Testamento presso l’I.S.S.R. Ecclesia Mater, Roma.

Per le abbreviazioni adottate nelle citazioni di brani della Letteratura Rabbinica ci si atterrà alle indicazioni contenute in Bazyliński 2009: 127-132, mentre per quelle presenti nei riferimenti delle note si fa ricorso a Schwertner 2016³.

- in *Dn* 6,11 si incontra il corrispettivo termine aramaico ‘*ālī* [ܐܠܝ], «stanza superiore»: nonostante l’editto del re Dario, che imponeva per 30 giorni di non rivolgere supplica a nessuna divinità o uomo se non a lui, Daniele, come suo solito, per 3 volte al giorno si recava sulla stanza superiore della sua casa, munita di una finestra che si apriva verso Gerusalemme, per pregare in ginocchio YHWH.
- ‘*elyōn* [ܐܠܝܝܢ] (3x): si tratta di un aggettivo sostantivato con cui si indicava la parte superiore di una casa (*Ne* 3,25) o le stanze del piano superiore (*Ez* 41,7; 42,5), il terzo, della Costola (*šēlā* ‘ [ܫܠܐ]), l’edificio a 3 piani che nel Tempio di Ezechiele (*Ez* 41,5-7) circondava il Santuario allo stesso modo che le costole circondano il petto di un uomo, rimanendo aperte nella parte anteriore. Parimenti su tre lati del Tempio di Salomone, lungo i lati a N e S del Santo e i lati a N, O e S del Santo dei Santi, correva un edificio a tre piani (*1Re* 6,5-10), collegati tra loro da scale a chiocciola, il quale secondo *Ez* 41,6 si componeva di trenta celle per ogni piano, utilizzate come magazzini per i vari utensili e tesori. Per indicarlo si usa talora il singolare *yāšāa* ‘ [ܝܫܐ], lett. «superficie piatta, strato, letto» (es. *2Re* 6,5), talora il plurale *šēlā* ‘*ôt* [ܫܠܐ ܐܘܬ], «fiancate, edifici laterali» (es. *1Re* 6,5; *Ez* 41,6), il cui singolare *šēlā* ‘ [ܫܠܐ], lett.: «costola», «fianco», indica uno dei suoi tre piani (es. *1Re* 6,8).

Immaneabilmente la LXX – tranne in *Ne* 3,25.31.32 dove pare interpreti diversamente e con meno precisione il TM – rende tutti i precedenti termini con *hyperó(i)on*, *tò* [ὑπερῶν, τό], che indicava il livello, il piano o la stanza superiore di un’abitazione, dove in ambito greco risiedevano le donne (Liddell - Scott 1883⁷: 1620). Inoltre lo stesso lemma si ritrova pure in testi deuterocanonici (*Tob* 3,10.17) e nel NT (*At* 1,13; 9,37.39; 20,8).

‘ <i>āliyyā</i> [ܐܠܝܝܝܐ] (19x)	<i>Gdc</i> 3,20.23.24.25; <i>2Sam</i> 19,1; <i>1Re</i> 17,19.23; <i>2Re</i> 1,2; 4,10.11; 23,12; <i>1Cr</i> 28,11; <i>2Cr</i> 3,9; <i>Ne</i> 3,31.32; <i>Sal</i> 104,3.13; <i>Ger</i> 22,13.14
‘ <i>ālī</i> [ܐܠܝ] (1x)	<i>Dn</i> 6,11
‘ <i>elyōn</i> [ܐܠܝܝܢ] (3x)	<i>Ne</i> 3,25; <i>Ez</i> 41,7; 42,5
<i>hyperó(i)on</i> , <i>tò</i> [ὑπερῶν, τό]	<i>Gdc</i> 3,20.23.24.25; <i>2Sam</i> 19,1; <i>1Re</i> 17,19.23; <i>2Re</i> 1,2; 4,10.11; 23,12; <i>1Cr</i> 28,11; <i>2Cr</i> 3,9; <i>Tob</i> 3,10.17; <i>Sal</i> 104,3.13; <i>Ger</i> 22,13.14; <i>Ez</i> 41,7; 42,5; <i>Dn</i> 6,11; <i>At</i> 1,13; 9,37.39; 20,8
<i>anágaion</i> , <i>tò</i> [ἀνάγειον, τό]	<i>Mc</i> 14,15; <i>Lc</i> 22,12
<i>cenaculum</i>	<i>Gdc</i> 3,20.23.24; <i>2Sam</i> 19,1; <i>1Re</i> 17,19.23; <i>2Re</i> 1,2; 4,10.11; 23,12; <i>1Cr</i> 28,11; <i>2Cr</i> 3,9; <i>Ne</i> 3,31.32; <i>Ger</i> 22,13.14; <i>Dn</i> 6,11; <i>Mc</i> 14,15; <i>Lc</i> 22,12; <i>At</i> 1,13; 9,37.39; 20,8

A sua volta la *Vg* in modo quasi esclusivo rende con *cenaculum*, lemma che originariamente indicava la sala da pranzo nella parte superiore della casa e quindi il piano superiore o anche la soffitta, ed in senso traslato il cielo (cfr. Plauto *Anfitrione* 863). Tale termine si incontra altresì a proposito del Cenacolo vero e proprio in *Mc* 14,15 e *Lc* 22,12, dove però si incontra il termine *anágaion*, τὸ ἀνάγαιον, τό], unica sua presenza in tali 2 testi in tutta la Scrittura.

In alcuni dei precedenti testi si evince dapprima una sorta di accostamento di tale elemento architettonico, una *stanza al piano superiore*, al Tempio (cfr. *2Re* 4,10.11; Di Giovambattista 2023: 228-230), proprio in forza del fatto di esser più volte attestata la sua presenza anche in esso (*1Re* 6,5-10; *2Re* 23,12; *1Cr* 28,11; *2Cr* 3,9; *Ez* 41,5-7; 42,5).

Quindi si nota pure la sua presenza nel Cielo, nella Dimora celeste (*Sal* 104,3.13), ed in modo interessante i Rabbini indicano a volte gli angeli con l'espressione «figli della stanza superiore» (*b^enê 'ăliyyâ* [בְּנֵי עֲלִיָּיָה]), ossia «abitanti del Cielo», in quanto sono coloro che godono della Divina Presenza nell'aldilà (bSuk 45b; bSan 97b; Jastrow 1903: II, 1082), traslando il significato piano di essa, «residenti nella stanza al piano superiore/residenti nel piano superiore» (bEr 84a).

Per di più si incontra in diversi passi una stretta relazione di tale struttura con la resurrezione. Elia risuscita il figlio morto della vedova di Zarepta nella stanza al piano superiore (*1Re* 17,19.23) della casa di lei (*1Re* 17,17-24). Allo stesso modo Eliseo risuscita il figlio morto della ricca donna di Sunem nella stanza al piano superiore (cfr. *2Re* 4,10.21.32) della casa di lei (*2Re* 4,18-37). Parimenti Pietro risuscita a Giaffa la discepola Tabità/Gazzella, la cui salma è posta in una stanza al piano superiore della casa (*At* 9,37.39). Cristo risorto appare ai discepoli nella stanza dove dimoravano in Gerusalemme (*Lc* 24,33.36), che dal contesto lucano sembra coincidere con il Cenacolo dell'Ultima Cena (cfr. *At* 1,13), e lì avrà luogo anche la Pentecoste (*At* 2,1-4).

Pertanto si ha l'impressione che proprio in tutti questi ultimi testi tale struttura architettonica, una *stanza al piano superiore*, a motivo dei miracoli e degli eventi straordinari che vi hanno luogo, arrivi a diventare un'immagine del Tempio, dove Dio si fa presente, e del Cielo, della Dimora celeste, vera dimora di Dio e dove si trova Cristo Risorto (es. *Ef* 1,20; *Eb* 1,3; 8,1; 9,24).

Bibliografia

Di Giovambattista, Fulvio

- (2023) “L’importanza della conoscenza del culto israelitico antico e del contributo della Letteratura Rabbinica nello studio dell’AT”, *SReF* 0/2: 219-233.

Jastrow, Marcus

- (1903) *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, I-II, Luzac & Co., London - G. P. Putnam’s Sons, New York.

Liddell, Henry George - Scott, Robert

- (1883⁷) *A Greek-English Lexicon*, Harper, New York.

“Mater mea, fiducia mea!” Maternità spirituale di Maria e sacerdozio ministeriale negli insegnamenti di Giovanni XXIII

CLAUDIO TAGLIAPIETRA *

L'ininterrotta devozione che papa Roncalli nutrì per l'immagine della “Madonna della Fiducia” sin dai suoi anni al Seminario Romano Maggiore fu senza dubbio una delle note toniche del suo insegnamento ai sacerdoti sul ruolo di Maria nel loro ministero. Dopo alcune considerazioni di carattere biblico-dogmatico, questo articolo si propone di ricostruire tale insegnamento, sviluppando poi alcune considerazioni di carattere teologico-spirituale.

La documentazione esaminata per questo studio include annotazioni personali, corrispondenza, discorsi e messaggi del pontefice dal 1901 al 1963. Dopo aver rintracciato le origini della devozione mariana di Angelo Roncalli per la “Madonna della Fiducia” nel suo primo soggiorno romano, concentreremo la nostra attenzione sulle parole di Roncalli durante le cinque visite all'immagine conservata e venerata nel Seminario Romano.

Riteniamo che le parole pronunciate da Giovanni XXIII durante queste visite negli anni del pontificato (1958-1963) siano particolarmente significative per comprendere il suo pensiero sul rapporto tra la maternità spirituale di Maria e il sacerdozio ministeriale. In occasione della festa della

* c.tagliapietra@pusc.it. Docente incaricato di Teologia Dogmatica presso la Pontificia Università della Santa Croce, dove insegna Teologia Fondamentale e Teologia Pastorale.

Madonna della Fiducia il pontefice, rivolgendosi abitualmente a un uditorio di seminaristi o sacerdoti, rievocava volentieri ricordi della propria vita sacerdotale, arricchendo così il suo insegnamento con la testimonianza della sua esperienza personale della maternità di Maria.

1. *Maria, Madre dei sacerdoti: breve inquadramento biblico-dogmatico*

«Donna, ecco tuo figlio!», «Ecco tua madre!» (Gv 19,26-27). Ormai agonizzante, Gesù dalla Croce affida il discepolo prediletto alla propria Madre. La tradizione ha riconosciuto in questo dialogo struggente l'istituzione della maternità universale di Maria come «supremo dono di Cristo crocifisso all'umanità»¹. Da quel momento la Madre di Dio, diventa madre di tutti i cristiani².

Infatti, se nell'incarnazione, attraverso il “sì” di Maria, il Figlio eterno del Padre venne a prendere dimora negli uomini (cfr. Gv 1,14), sotto la croce Maria viene accolta nella dimora del discepolo che l'accoglie *eis tà hídia* (Gv 19,27), cioè *tra i suoi beni*, «tra i doni preziosi a lui lasciati dal Maestro crocifisso» (Giovanni Paolo II)³, «nelle profondità del suo essere» (Benedetto XVI)⁴. Ai due “sì” che hanno cambiato la storia del mondo, quello di Maria all'angelo e quello di Gesù crocifisso, si aggiunge il “sì” del discepolo amato, sacerdote da poche ore. Gesù, infatti, stava chiedendo a questo sacerdote di amare sua madre Maria – e di farla amare – come lui stesso l'aveva amata. Da quel momento, non vi è sacerdote che non sia affidato alla protezione di Maria.

La devozione cristiana ha riconosciuto a Maria uno speciale ruolo di protettrice, indicandola come “rifugio”, ad esempio, nella più antica antifona mariana a noi nota: il *Sub tuum presidium*, un tropario alessandrino le cui prime testimonianze risalgono a un papiro della fine del terzo o quarto

¹ Giovanni Paolo II., *Catechesi del 29 aprile 1998*, in “Tertium Millennium”, (4), 1998.

² «On doit souligner que la maternité de Marie à l'égard de l'Eglise forme le cadre authentique et nécessaire de la maternité spirituelle, le fondement de l'amour maternel de la Vierge à l'égard de chaque chrétien» (Galot 1964 : 1180).

³ *Ibidem*.

⁴ Benedetto XVI, *Udienza generale*, 12 agosto 2009.

secolo⁵. Lo stesso verbo greco *kataphéugomen*, da noi tradotto con “cerchiamo rifugio”, richiama l’idea di una fuga verso un luogo “sotto”, come i bambini, che corrono e si stringono alla loro mamma; mentre la parola *eusplanchnía*, “protezione”, indica letteralmente la “benevola compassione” della madre che si commuove nelle viscere per i figli che a lei si affidano (cfr. Towarek-Modlitwa 2021). Fin dai primissimi tempi, dunque, i cristiani cercano rifugio nella maternità divina di Maria⁶, affidandosi con fiducia alla sua mediazione misericordiosa. E come “protettrice”, “aiuto”, “speranza” viene invocata nelle invocazioni delle litanie del Santo Rosario e in molte altre preghiere della tradizione.

Se Maria è rifugio per tutti i cristiani, lo è a maggior ragione per i sacerdoti a motivo della loro identificazione ministeriale con suo Figlio fin dal giorno dell’ordinazione⁷, e per il peculiare rapporto tra la carne materna di Maria e la carne eucaristica che essi consacrano⁸. Malgrado l’assenza di una definizione dogmatica sulla maternità spirituale di Maria⁹, la Scrittura, gli scritti dei Padri e il magistero degli ultimi pontefici hanno contribuito fortemente a consolidare il legame tra Maria e il sacerdozio. Il tema è teologicamente ricco e complesso, e qui vogliamo accennare solo ad alcuni insegnamenti degli ultimi pontefici sull’amore di Maria per i sacerdoti, e alla fiducia che i sacerdoti possono nutrire nell’assistenza di Maria come loro madre e protettrice nel ministero.

⁵ Il P.Ryl. III 470 (“Sub Tuum Praesidium”) è custodito nella John Rylands Library di Manchester. Il frammento ha una datazione ancora incerta, e abbiamo riportato la datazione offerta dal primo catalogatore, cfr. Roberts (1938). La datazione è ancora discussa, cfr. Mazza (2019).

⁶ Dichiarata dogmaticamente “Madre di Dio” (*theotokos*) al Concilio di Efeso nel 431 (*DH* 251), ma creduta tale da ben prima, alcuni dicono dai tempi di Atanasio di Alessandria (†373). Cfr. Roberts (1938).

⁷ “Renditi conto di ciò che farai, imita ciò che celebrerai, conforma la tua vita al mistero della croce di Cristo Signore” (*Rito di Ordinazione Presbiterale*).

⁸ Josemaría Escrivá affermava: «Gesù, infatti, concepito nel seno di Maria Santissima senza intervento di uomo, ma per sola virtù dello Spirito Santo, è del sangue di sua Madre: lo stesso sangue che è offerto in sacrificio di redenzione sul Calvario e nella Santa Messa» (Escrivá 2022: n. 89).

⁹ Troviamo nei documenti conciliari un riferimento a Maria come «Madre del Sommo ed Eterno Sacerdote, la Regina degli Apostoli, l’Ausilio dei Presbiteri nel loro ministero: essi devono quindi venerarla ed amarla con devozione e culto filiale», Concilio Vaticano II, *Decreto “Presbyteriorum ordinis” sul ministero e la vita sacerdotale*, n. 18.

Giovanni Paolo II faceva risalire la relazione tra Maria e il sacerdozio alla sua maternità, che ella accolse nello Spirito (il suo “sì” all’Annunciazione), nella carne (l’aver dato alla luce Gesù, Sommo Sacerdote), e nel suo effettivo esercizio (l’aver preparato Gesù alla sua missione sacerdotale)¹⁰. Il papa polacco concludeva: «Questa perfetta corrispondenza ci dimostra che tra la maternità di Maria e il sacerdozio di Cristo si è stabilita una relazione intima. Dallo stesso fatto risulta l’esistenza di un legame speciale del sacerdozio ministeriale con Maria Santissima»¹¹. Maria, inoltre, avendo vissuto in pienezza il Mistero di Cristo, accompagna il sacerdote «a penetrare nelle “inenarrabili ricchezze” del suo mistero per agire in conformità con la sua missione sacerdotale»¹². Anche Benedetto XVI sottolineò la predilezione di Maria per i sacerdoti, sia per la loro identificazione sacramentale con Cristo, sia perché impegnati come Lei nella missione di testimoniare Cristo e a donarlo agli uomini¹³. D’altra parte anche Paolo VI aveva parlato di una certa comunanza di missione tra Maria e i sacerdoti nel dare Cristo all’umanità «ma in modo diverso, com’è chiaro; Maria mediante l’Incarnazione e mediante l’effusione della grazia, di cui Dio l’ha riempita¹⁴; il Sacerdozio mediante i poteri dell’ordine sacro»¹⁵.

¹⁰ E per tale motivo, sosteneva Giovanni Paolo II ricordando quanto affermato in *Pastores dabo vobis*, ogni aspetto della formazione sacerdotale può essere riferito a Maria (cfr. Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica “Pastores Dabo Vobis”*, n. 82). In chiusura della medesima esortazione apostolica, Maria è chiamata “Madre dei Sacerdoti”.

¹¹ Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, 30 giugno 1993, n. 2.

¹² *Ibidem*, n. 4.

¹³ Cfr. Benedetto XVI, *Udienza generale*, 12 agosto 2009.

¹⁴ Papa Francesco ricorda l’importante ruolo di Maria di presentare al Figlio le necessità degli uomini, riferendosi principalmente all’episodio evangelico delle nozze di Cana di Galilea; cfr. Francesco, *Udienza generale*, 18 novembre 2020. Cana è il luogo dove il sacerdote impara da lei, “madre dei sacerdoti”, la capacità di essere vicini agli uomini; cfr. Francesco, *Omelia nella Santa Messa del Crisma*, 29 marzo 2018.

¹⁵ Paolo VI, *Udienza generale*, 7 ottobre 1964.

2. *La devozione del giovane Angelo Roncalli per la “Madonna della Fiducia”*

Dopo aver completato il secondo anno di teologia nel luglio del 1900, il giovane Angelo Roncalli fu inviato a Roma al Seminario Pontificio, allora presso il palazzo dell'Apollinare – oggi sede della Pontificia Università della Santa Croce. L'arrivo a Roma nel gennaio successivo è registrato da una lettera datata 12 gennaio 1901 nella quale il giovane seminarista racconta alla propria famiglia il suo primo incontro con l'immagine della “Madonna della Fiducia”, che si conservava già da tempo lì – nella cappella degli studenti di Teologia:

nella nostra cappella si venera una bellissima Madonna detta della Fiducia ed alla quale io vi raccomando tutte le mattine tutte le sere perché Ella vi benedica, vi dia pace e consolazione in tutte le vostre amarezze e tribolazioni (*Lettere (1901-1962)*: 3-4).

In questa immagine il bambino Gesù, in braccio a Maria, indica dolcemente la Madre con l'indice, una peculiare innovazione rispetto alla tradizione iconografica orientale della *Vergine Odighitria*, dove è la Madre di Dio a indicare il Figlio. L'intercessione di Maria davanti a quell'immagine è abitualmente invocata con la giaculatoria “Mater mea, fiducia mea!”.

Nel “Giornale dell'anima” si trovano due riferimenti a tale immagine a breve distanza da questo primo incontro. Il 24 febbraio 1903 egli ricorda con gioia la festa liturgica della “Madonna della Fiducia” andando con la mente al «pensiero dolce e soavissimo di Maria alla cui devota immagine venerata su nella piccola cappella dei Teologi tanti ricordi di storia intima si ricollegano» (*GDA-B*: 170). Inoltre, il 2 giugno dello stesso anno Roncalli si sarebbe consacrato alla «Madonna della Fiducia che si venera nel Pontif[icio] Sem[inario] Romano»¹⁶.

Questi primi tre indizi sono già indicativi di una devozione particolare incipiente di Roncalli, ma a fronte di un ormai consolidato amore mariano. A questi si devono aggiungere le annotazioni alla prima edizione del “Giornale dell'Anima” di Loris Capovilla, segretario particolare di Roncalli

¹⁶L'avvenimento risulta da una immagnetta che reca a stampa l'indicazione “Die 2^a Iunii 1903 Ego Angelus Roncalli Deiparae Immaculatae cor meum obtuli”; *ivi*: 198 nota 28.

dai tempi del patriarcato di Venezia fino alla sua morte (1953-1963), il quale ricorda che il patriarca conservava un'immaginetta della Madonna della Fiducia sulla sua scrivania, e che egli la fece riprodurre nelle immagini ricordino per il suddiaconato (11 aprile 1903; cfr. *GDA*: 206 nota 28).

Il tenero affidamento a Maria era un pilastro della vita interiore del futuro pontefice, come risulta da molte delle annotazioni nel "Giornale dell'anima" degli anni di formazione e di ministero, in molte delle quali egli si rivolge a Lei come "Mamma carissima"¹⁷. Il 10 agosto 1904 fu ordinato sacerdote, a soli 22 anni e mezzo. Negli appunti spirituali relativi a quel giorno, il primo pensiero va alla sua "mamma" celeste: «Quando alzai gli occhi, finito tutto, ... vidi la benedetta immagine della Madonna, a cui, lo confesso, non avevo badato prima, quasi sorridermi dall'altare e infondermi col suo sguardo un senso di dolce tranquillità spirituale, di generosità, di sicurezza, come se mi dicesse che era contenta, così che mi avrebbe protetto sempre, insomma comunicarmi allo spirito un'onda di dolcissima pace che non dimenticherò più» (*GDA*: 264)¹⁸. L'11 luglio, l'indomani, celebrò la sua prima Messa a San Pietro, nella cripta, e fu ricevuto in udienza da Pio X che gli rivolse all'orecchio delle affettuose parole paterne, ponendogli la mano sulla testa e congedandolo con la benedizione (cfr. *GDA*: 266-267).

Quando nel 1913, per volere di Pio X, il Seminario Maggiore fu trasferito accanto al Laterano, vi fu traslata anche l'immagine della Madonna della Fiducia, trovando collocazione in una cappella più solenne, seppur meno silenziosa e intima, di quella dell'Apollinare. Da lì essa divenne la protettrice dell'intero seminario. I seminaristi fecero un voto solenne per chiedere la protezione degli alunni al fronte: se fossero tornati salvi dalla guerra, avrebbero ornato l'immagine con una raggiera più preziosa e ricordato la ricorrenza con una festa. Il voto fu adempiuto nel 1920, e da quel momento l'immagine della Madonna della Fiducia divenne meta di pellegrinaggi sia di sacerdoti che di laici.

Roncalli a quel tempo si trovava a Bergamo. Fu destinato alla città lombarda nel 1905, quando fu scelto quale segretario dal nuovo Vescovo di

¹⁷ Si veda ad esempio 1-10 aprile 1903 in *GDA*: 221; 1,4,15,26 maggio 1903, in *ivi*: 231.

¹⁸ Con parole analoghe Giovanni XXIII ricorda l'episodio il 10 agosto 1962, a 58 anni dalla sua ordinazione sacerdotale, dirigendosi a Castel Gandolfo agli alunni di numerosi Seminari e Collegi; cfr. *AAS*, (54), 1962: 581-589.

Bergamo, Mons. Giacomo Radini Tedeschi. Anche don Angelo fu protetto dal voto mariano: egli fu chiamato alle armi nel maggio 1915, ma rimase a prestare servizio a Bergamo fino al suo congedo nel febbraio 1919.

Nel settembre del medesimo anno, già direttore della Casa dello Studente di Bergamo, il vescovo Marelli, riconoscendone l'intelligenza, l'amabilità e la prudenza nel gestire situazioni talvolta molto delicate, lo nominò padre spirituale del seminario per assistere i giovani chierici che tornavano dal fronte e dalle caserme. La Madonna della Fiducia in queste circostanze era per lui un sostegno costante nel ministero sacerdotale: «Ho grande fiducia nella Madonna: *Domina mea, fiducia mea!*» (14 gennaio 1919; *Diari (1909-1925)*: 389). La stessa giaculatoria veniva ripetuta a Roma qualche mese dopo, nella Cappella del Seminario davanti alla cara immagine mariana (6 novembre 1919; *ivi*: 459).

Il ritorno a Roma nel 1921, motivato dal servizio a Propaganda Fide, portò Roncalli a incontrare varie volte l'amata immagine mariana, a cui rinnovava la consacrazione del proprio servizio alla Chiesa universale (cfr. *ivi*: 517). A Roma fece inoltre benedire una copia dell'immagine della Madonna della Fiducia, che desiderava far esporre alla venerazione nella Casa degli Studenti di Bergamo (cfr. *ivi*: 517).

Nel marzo del 1921 egli diresse ai Seminaristi delle pie parole sull'Eucaristia, rivolgendo al Santissimo Sacramento un pensiero di ringraziamento, di amore e di desiderio apostolico proprio nella Cappella della Fiducia (24 marzo; cfr. *ivi*: 523). Pochi mesi dopo, presenziò all'inaugurazione dell'immagine mariana abbellita dalla nuova raggiera, portata in processione su un trionfo, sorretto a spalla da quattro seminaristi che erano tornati feriti dal fronte (5 giugno; cfr. *ivi*: 532).

Come noto, in seguito Roncalli venne consacrato vescovo il 19 marzo 1925. Partì dunque per la Bulgaria in qualità di Visitatore apostolico (1925-1934), poi come rappresentante pontificio in Turchia e Grecia (1935-1944) e in Francia (1945). Infine, creato cardinale il 12 gennaio 1953, divenne Patriarca di Venezia dal 15 gennaio 1953 al 28 ottobre 1958. In ogni nuova tappa del suo servizio alla Chiesa non lo abbandonarono mai il ricordo grato e la devozione alla Madonna della Fiducia¹⁹.

¹⁹ «La sua benedetta immagine fu sempre con me, dovunque la obbedienza mi conducesse: nella terra mia benedetta di Bergamo, a cui diedi i primi venti anni del

3. *La “Madonna della Fiducia” nel cuore del sacerdote: le cinque visite del pontificato*

La devozione per la Madonna della Fiducia si estese alla Chiesa universale quando il cardinale Roncalli venne eletto al soglio pontificio. Capovilla ricorda nelle sue annotazioni al “Giornale dell’anima” che Giovanni XXIII durante gli anni di pontificato si recò *sette* volte a pregare nella Cappella della Madonna della Fiducia, e che vi celebrò ogni anno (ovvero *cinque volte*) la messa nella ricorrenza liturgica, ovvero il sabato che precede il mercoledì delle ceneri (cfr. *GDA*: 206 nota 28)²⁰.

Siamo risaliti alle date delle feste liturgiche della Madonna della Fiducia dal 1958 al 1963, e abbiamo cercato negli scritti di Giovanni XXIII le tracce di una sua visita privata o di qualche sua allocuzione agli alunni del Seminario Romano²¹. Abbiamo quindi identificato le cinque allocuzioni in occasione di tale festa (1959-1963), la prima delle quali è probabilmente la relazione di un discorso ai seminaristi tenuto il 27 novembre 1958. Cerchiamo ora di riassumerne l’insegnamento sul rapporto tra la maternità spirituale di Maria e la vita del seminarista e del sacerdote.

*Prima visita (27 novembre 1958)*²². Il 6 gennaio 1959 Giovanni XXIII scrisse a Plinio Pascoli, allora Rettore del Pontificio Seminario Maggiore Lateranense, per inviargli la trascrizione dell’incontro avuto con i seminaristi 4 giorni dopo la solenne presa di possesso della sua Cattedrale, il 27 novembre 1958. In questa lettera il pontefice si mise a disposizione del rettore per far trasmettere ai seminaristi, *pupilla oculi e cor cordis* del

mio sacerdozio poi, poi per quasi trent'anni al servizio della Santa Sede nel prossimo Oriente: Bulgaria, Turchia e Grecia, poi a Parigi, ed infine, per questi anni estremi della mia umile vita, nella terra di S. Marco» (*Lettere (1958-1963)*: 85-87).

²⁰ Venne così dato inizio alla felice tradizione della visita del Vescovo di Roma al Seminario Maggiore in occasione della festa della Madonna della Fiducia, a tutt’oggi perdurante.

²¹ Le date della festa della Madonna della Fiducia nel periodo in questione sono il 15 febbraio 1958 (Roncalli non era ancora stato eletto pontefice), il 7 febbraio 1959, il 27 febbraio 1960, l’11 febbraio 1961, il 3 marzo 1962, il 23 febbraio 1963. Giovanni XXIII celebrerà la messa nella cappella della Madonna della fiducia l’11 febbraio 1959, il 27 febbraio 1960, l’11 febbraio 1961, il 3 marzo 1962 e il 23 febbraio 1963.

²² Nella documentazione consultata non si è trovata traccia di una visita in prossimità della ricorrenza liturgica della Madonna della Fiducia, che nel 1959 sarebbe stata il 7 febbraio.

Vescovo, la propria paterna vicinanza con le modalità che il rettore avesse ritenuto opportune.²³ L'allocuzione ai seminaristi contiene alcuni ricordi dei tempi del seminario. Tra questi brilla l'affettuoso riferimento alla Madonna della Fiducia:

Sopra tutti questi ricordi nel tempo ormai lontano, ma pur sempre presente al cuore, come piace scorgere il sorriso materno di Maria, nostra cara Madonna della Fiducia sempre onorata di cantici, di fiori e di preghiere che davano conforto, incoraggiamento e letizia alla nostra giovinezza felice. Sono piccole cose al richiamo del cuore: ma quanto preziose ed importanti! Andando poi per il mondo, osservando e studiando la esperienza altrui, si ripresentavano tanto care e tanto buone per noi che potemmo ritrarne un vantaggio spirituale soffuso di mistero e di grazia sacerdotale che tanto ci raddolcisce e ci consola. Il fatto è questo, che riferendoci alla Madonna nostra della Fiducia ognuno di noi sente di poter dire: "Omnia mihi venerunt pariter cum illa" (*Sap* 7, 11). ... Figlioli miei, pregate per me la Madonna, madre di Gesù e madre nostra carissima (*Lettere (1958-1963)*: 85-87).

Seconda visita (27 febbraio 1960). Sull'onda dei ricordi papa Giovanni XXIII imposta anche il suo discorso ai seminaristi in occasione della Festa della Madonna della Fiducia il 27 febbraio 1960, sempre nella sede del Seminario Maggiore in Laterano:

Festa della Madonna della Fiducia. Mi recai al Seminario Romano di buon mattino. Ero solo con mgr. Nasalli Maestro di Camera. Grande gioia spirituale nel ritrovarmi a quell'altare dove celebrai la domenica *Laetare* – 22 marzo 1925 e la terza messa dopo la prima consacrazione episcopale che ebbe luogo il 19, di s. Giuseppe. Distribuii la S. Comunione a tutti i seminaristi. Poi l'onda dei ricordi fluì nelle mie parole, e penso che tutto riuscì a comune edificazione (*Agende (1958-1963)*: 92-93).

Nel testo del suo intervento, il santo pontefice rievoca con tenerezza il conforto ricevuto dalla celebrazione della Messa sull'altare presieduto dall'amata immagine, il 22 marzo 1925, tre giorni dopo la sua consacrazione

²³ Una sintesi di tale incontro è presente in *DMC I*: 521-523. La versione da noi commentata è in forma di "Lettera di Capodanno" indirizzata al seminario, pubblicata in *Sursum Corda. Periodico del Seminario Romano Maggiore*, 1985, (nov.-dic.), 4-10, e riportata in *Lettere (1958-1963)*: 85-87.

episcopale, prima di partire per la sua prima missione diplomatica in Oriente (cfr. *DMC II*: 584-588). Il resoconto inizia con il ricordo di un'antica consuetudine propria della ricorrenza liturgica: durante la Domenica *Laetare* nell'Arcibasilica Lateranense il papa era solito benedire la Rosa d'oro, che veniva poi portata in processione sino alla Basilica di Santa Croce in Gerusalemme.²⁴ Giovanni XXIII prende spunto da questa immagine per invocare più volte Maria come "Mistica Rosa", e definirla «mamma incomparabile, che ogni buon alunno del Seminario Romano reca sempre con sé in tutte le parti del mondo ove l'obbedienza lo destina» (*DMC II*: 585). Roncalli ricorda che al suo arrivo a Venezia, con sua grande gioia, trovò nel Seminario Patriarcale una immagine della Madonna della Fiducia, risalente probabilmente al secolo XVII.

Aveva scelto l'immagine della Madonna della Fiducia come speciale destinataria del suo affetto, della sua quotidiana preghiera e della richiesta di aiuto per il suo ministero sacerdotale, episcopale e infine petrino, e nel suo discorso ne spiegava la motivazione spirituale:

Basta guardare a Lei per trovare la permanenza della pace nel cuore, la serenità dello spirito, la chiarezza delle cose e il pronto arrestare quanto, nel cuore di ogni uomo, può esservi di temperamento o di impulso, che, se talvolta aiuta alla prontezza e alla perfezione, tal altra può sospingere inconsapevolmente, al di là della pratica delle quattro virtù cardinali (*ivi*: 586).

Il papa aggiunge che il volto di Maria, Madre Celeste e Mistica Rosa fa risplendere la vita giovanile dei candidati al sacerdozio, la loro futura vita sacerdotale, la vita santa e santificatrice. Certamente per un futuro sacerdote sono importanti lo studio della Sacra Liturgia, la conoscenza della Scrittura e delle altre Scienze Sacre, ma lo devono essere anche l'ascetica e l'esercizio delle virtù e delle opere di misericordia che permettono di giungere alla quella perfezione di Gesù Cristo, la quale «costituisce l'incanto del volto di Maria, Madre sua e Madre nostra» (*ivi*: 588)

La devozione mariana di Giovanni XXIII durante il pontificato è legata alla maternità spirituale di Maria verso i suoi sacerdoti e i seminaristi, una dimensione legata alla pietà e alla devozione personale. Essa assume una

²⁴ Lo spunto a Giovanni XXIII venne dalla meditazione di Guéranger (1959).

dimensione spiccatamente ecclesiale in seguito all'annuncio dato il 25 gennaio 1959 di voler convocare un concilio ecumenico (cfr. AAS, (51), 1959: 65-69). Da quel momento, la preoccupazione per il futuro della Chiesa e l'affidamento dei lavori del concilio ecumenico a Maria diviene per il pontefice una intenzione di preghiera prioritaria e universale, più volte reiterata nei suoi interventi magisteriali (Galavotti 2001).

Il mattino del 12 settembre 1960 il papa si recò in forma strettamente privata a far visita ai seminaristi nella sede estiva del Seminario Romano a Roccantica Sabina. Giovanni XXIII desiderava celebrare la Messa insieme ai seminaristi nella Cappella dove 56 anni prima, due giorni dopo la sua ordinazione presbiterale (ovvero il 12 agosto 1904) egli aveva celebrato la sua seconda Messa,²⁵ sempre accolto da un'immagine della Madonna della Fiducia presente anche in quella sede.²⁶ Il Santo Padre in quell'occasione parlò della dimensione ecclesiale del ministero sacerdotale (*In Christo Iesu et in Ecclesia sancta*), della centralità di Cristo nella vita del sacerdote, della sua presenza sacramentale nel mondo (*rex et centrum omnium cordium*), e della Chiesa *una, sancta, catholica, apostolica* che il sacerdozio deve servire. Ma da lì voleva soprattutto invitare i seminaristi di tutto il mondo a pregare quotidianamente per il Concilio Ecumenico Vaticano II, affidandolo all'intercessione di Maria (cfr. *DMC II*: 466-472).

Pregate dunque, diletti figli, pregate ogni giorno per il Concilio. Voi sarete i primi a sperimentare la atmosfera unica e meravigliosa – lo ripetiamo – i primi ad applicarlo, forse all'alba del vostro Sacerdozio. ... O Vergine Santa, Madonna della Fiducia, che vegli materna sui tuoi seminaristi come un tempo allietasti col tuo sorriso gli Apostoli nel Cenacolo, guarda con speciale predilezione a questi tuoi figli: difendili dai pericoli dell'anima e del corpo, infondi in essi un'amore sempre più ardente verso Gesù, il figlio tuo benedetto, affinché, trasformandosi in

²⁵ «Alle 8 arrivammo a Roccantica Sabina: la villa del Seminario Romano. Celebrai la S. Messa all'altare della mia seconda Messa di 56 anni or sono: e lessi il discorso che fu la mia fatica di parecchie ore di preparazione: con proposta di associare tutti i seminaristi del mondo alla [[preparazione]] <celebrazione> – studio e preghiera – del Concilio. Poi trattenimento familiare nel cortiletto con tutti i seminaristi» (*Agende (1958-1963)*: 161).

²⁶ «Anche qui la benedetta immagine della cara Madonna della Fiducia qui Ci accoglieva, sempre devota e benigna, sempre in buona compagnia coi suoi figliuoli nell'Urbe e in campagna» (*DMC II*: 467).

lui, assecondino pienamente i desideri del suo Cuore divino (*DMC II*: 472).

Sempre a Roccantica, commenta Capovilla, fu recitata per la prima volta la preghiera alla Madonna della Fiducia, da lui personalmente composta,²⁷ e pubblicata il 7 aprile 1961 (cfr. *DMC III*: 859)²⁸. Nell'atto di affidamento che vi si esprime rilucono un ardente amore filiale per Maria e la passione per il sacerdozio, due assi portanti della predicazione del santo pontefice: "Opus tuum nos, o Maria", scrisse, servendosi delle parole di Paul Libermann (1802-1852), religioso di grande pietà mariana molto influente nella spiritualità del Novecento e dichiarato venerabile da Pio X nel 1910.

Terza visita (11 febbraio 1961). Nelle agende personali del pontefice è custodito anche il racconto della terza visita alla Madonna della Fiducia, l'11 febbraio 1961:

Oggi Madonna di Lourdes e Madonna della Fiducia. Letizia interiore. Mi recai di buon'ora al Seminario Romano. Tre scale faticose prima di arrivare alla cappella. I seminaristi mi attendevano dopo la loro Messa: mio discorso piano e penetrante, sparso di piccoli richiami di ascetica, buona sul tipo di quella di Padre Libermann (*Agende (1958-1963)*: 219).

Non abbiamo altre informazioni su questa visita, se non che in quell'occasione il papa pronunciò un discorso ispirandosi alle parole del motto mariano "Opus tuum nos, o Maria", già presente sia nel testo di Roccasecca, così come nella redazione datata 11 febbraio 1961 e in quella successiva pubblicata nell'aprile di quello stesso anno.²⁹

Guardando il complesso degli insegnamenti di Giovanni XXIII su Maria, si nota quanto fosse importante per lui affidare il proprio sacerdozio alla sua maternità: lei è Madre di Gesù, ma per lui anche "madre nostra carissima" "mamma incomparabile", "madre celeste e madre nostra" e i seminaristi e i sacerdoti sono "suoi". Capovilla ricorda poi che sul tema

²⁷ Cfr. *Agende (1958-1963)*: 219 nota 47. Confermata anche in *Lettere (1958-1963)*: 511-512.

²⁸ La preghiera era destinata ad essere recitata dagli alunni del Seminario. Giovanni XXIII associò alla recita delle preghiere l'indulgenza parziale di sette anni, e una indulgenza plenaria da lucrarsi una volta al mese per chi l'avesse recitata quotidianamente.

²⁹ Cfr. *Lettere (1958-1963)*: 520; testo identico a quello del 7 aprile 1961, in *DMC III*: 859.

“Maria, madre di Gesù e madre nostra”, Giovanni XXIII si soffermò non meno di cento volte nei suoi discorsi dal 1958 al 1963 (*Lettere (1958-1963)*: 520). Non sorprende pertanto che il 18 novembre 1961 il Santo Padre avesse annotato di aver commissionato ai “competenti nella Congregazione” (con ogni probabilità il Sant’Uffizio) lo studio di una definizione dogmatica della maternità spirituale di Maria. Il pontefice commentava:

in generale si ritiene che non sia né necessaria né opportuna. Non necessaria: perché questo punto di dottrina è sufficientemente contenuto e chiaro nell’insegnamento ordinario della dottrina cattolica. Non opportuna perché non ci sono incertezze o dubbi in questa materia di insegnamento comune, e tanto meno contrasti fra i cattolici (*ibidem*).

Al di là del fatto che non si sia ritenuto opportuno proseguire con una definizione dogmatica, Giovanni XXIII auspicava comunque che teologi e formatori continuassero ad approfondire e trasmettere tale insegnamento.

Quarta visita (2 marzo 1962). È proprio sulla filigrana della maternità spirituale di Maria per i sacerdoti (“interveni pro clero!”) e per i lavori preparatori del Concilio che si sviluppa l’intervento del pontefice in occasione della sua quarta visita al Seminario Romano nel vespro antecedente la festa della Madonna della Fiducia (3 marzo 1962). Le circostanze che talora possono rattristare il sacerdote, e che mettono alla prova il quotidiano esercizio di tutte le virtù – teologali e cardinali – lo rendono più vicino a Gesù sotto la Croce sul Calvario che davanti alla culla a Betlemme. Da sotto la Croce «Egli sempre ci sostiene, invitandoci a starcene presso la Madre Sua, a fianco del Discepolo prediletto». È dunque proprio lo scenario del Calvario di Gv 19,27 che richiama alla mente del santo pontefice la relazione tra Maria e i sacerdoti, nel loro quotidiano affidamento alle cure di Colei che Gesù ci ha consegnato come Madre e a cui siamo stati affidati come figli prediletti (cfr. *DMC IV*: 649-651)³⁰.

³⁰ Alla predilezione che Maria gli ha riservata negli anni il pontefice si riferisce anche durante la sua ultima celebrazione in occasione della Festa della Madonna della Fiducia, il 23 febbraio 1963: «è profondo gaudio per Lui raccogliersi con i futuri sacerdoti a onorare la Madre Celeste, che tante prove di dilezione Gli ha date sin dalla adolescenza e giovinezza» (*DMC V*: 373).

Un altro aspetto del rapporto tra Maria e i sacerdoti sta nella comune missione di offrire al mondo il Figlio. Proprio qualche mese prima, per gli auguri Natalizi al mondo e contemplando la scena della natività, il papa aveva detto: «Come il Padre celeste v'invita al suo Figlio, fattosi nostro fratello, così la Chiesa, ripetendo il gesto santo di Maria [che porge il Figlio al mondo, *n.d.A.*], vi porge Gesù attraverso il ministero sacerdotale che noi continuiamo» (*DMC IV*: 126). «A Lei, in modo particolarissimo, – dirà il 4 luglio 1962 – noi raccomandiamo la forza spirituale del sacerdozio; a Lei affidiamo la educazione, il formarsi ed il moltiplicarsi di tutte le anime privilegiate che si avviano al ministero santo, invocando il suo materno aiuto affinché Gesù Cristo, il Figlio suo, sia sempre più conosciuto, amato, benedetto, glorificato» (*DMC IV*: 828-829). In un'altra occasione, mentre rifletteva con gratitudine per le grazie ricevute durante il proprio ministero petrino, il santo pontefice ricordava di essere il vicario di Cristo, e che avvertiva molto la maternità di Maria nella sua vita. A questo aspetto di identificazione con Cristo, egli si appellava al proprio senso di affidamento alla Sacra Famiglia di Nazareth: «Sento di non potere fare di più per conto mio: ma mi sforzo di tenermi sempre più unito al Gesù Benedetto, alla Madonna sua e mia, a S. Giuseppe e a S. Giov. Battista che mi proteggono» (*Agende (1958-1963)*: 448-449).

Quinta visita (23 febbraio 1963). Giungiamo all'ultima festa della Madonna della Fiducia celebrata da Giovanni XXIII su questa terra (cfr. *Agende (1958-1963)*: 503)³¹. Le circostanze di questa quinta visita (identificata come tale dallo stesso pontefice nel discorso) sono descritte nelle *Agende del Pontificato*:

S. Messa nell'Anniversario della Fiducia a S. Giovanni nella sua cappella, e con tutti i Seminaristi. Messa devotissima alle ore 8. Alle ore 9.30 tutto finito e riuscito bene. Incontro intimo e festoso, e nello stesso tempo edificante e pio. Al termine della S. Messa parlai con semplicità e confidenza. Dissi di essermi fatto accompagnare questa volta dall'antico primo direttore spirituale del Seminario Romano da cui mi

³¹ Gli appunti nelle agende del pontefice si interrompono il 20 maggio 1963, sostiene Velati, pochi giorni prima della morte del pontefice, avvenuta il 3 giugno; cfr. *Introduzione*, in *Agende (1958-1963)*: XI.

feci ripetere la triplice buona lezione dai seminaristi: la purezza; l'amore a Maria; lo spirito di vero apostolato sacerdotale³².

Durante il commovente discorso, il pontefice prese spunto dalla vita santa di Vincenzo Pallotti, che recentemente egli aveva canonizzato, per trasmettere ancora una volta al suo uditorio l'importanza di una autentica pietà mariana nella vita del sacerdote, testimoni in tutto il mondo dell'amore di Cristo crocifisso. Pallotti, che era stato direttore spirituale del Seminario Romano per tredici anni, ne era stato un testimone vivente:

Il ricorso alla Vergine SS.ma deve essere continuo: ma la sua efficacia si avverte segnatamente nelle ore gravi, nei dubbi ed incertezze, nei momenti in cui più necessitiamo dell'intervento di Dio. Sempre poi, in tali fiduciose invocazioni e filiali atteggiamenti, la Chiesa ci istruisce e conduce con la limpida bellezza della dottrina cattolica, per cui le glorie di Maria sono quelle già annunciate dall'Angelo a Nazareth in nome dell'Altissimo. Lo stesso Salvatore, poi, sul Calvario ha dato Maria quale Madre a tutti noi e ci ha dichiarati figli di Maria cfr. (Gv 19,26-27) (DMC V: 376).

4. Maria, madre e modello del sacerdote: alcune considerazioni dogmatiche

Abbiamo finora esposto quanto Giovanni XXIII desiderasse trasmettere ai sacerdoti una profonda devozione per la Madre di Gesù come madre loro. A partire dal magistero mariano di Giovanni XXIII, ora offriamo qualche riflessione di carattere dogmatico sul legame tra la maternità di Maria e la vita del sacerdote.

Al riguardo la mariologia contemporanea può offrire sostegno a due idee. La prima è che la maternità di Maria non realizza una nuova forma di sacerdozio ministeriale, né essenzialmente, né analogicamente. Nel suo essere madre dei cristiani, e in particolare dei sacerdoti, Maria esercita in un modo del tutto unico il sacerdozio comune dei fedeli come discepola del Figlio. La seconda idea vede il legame tra Maria e i sacerdoti rafforzato dal Preziosissimo sangue redentore offerto dal suo Figlio in croce, e versato in

³² L'annotazione fa riferimento al discorso pronunciato ai seminaristi e raccolto in *DMC V*: 373-379.

ogni Messa attraverso il sacerdote. Il sangue di Gesù rende ogni cristiano “consanguineo” del Padre, ma anche Figlio di Maria, con un legame che è più forte del legame di sangue tra i figli e i genitori. Vediamo di approfondire brevemente queste due idee che possono nutrire la spiritualità mariana del sacerdote.

Quanto alla prima idea, il magistero della Chiesa non ha ritenuto opportuno attribuire a Maria il titolo di “sacerdote”, preferendo vedere in lei, piuttosto, la Madre di Cristo Sommo Sacerdote, discepola e Madre della Chiesa.³³ Questo aspetto è stato ribadito recentemente anche papa Francesco in una sua catechesi. Ricordando i primi passi della Chiesa nascente (At 1,14), e alludendo all’antico dibattito sul tema,³⁴ il papa ricorda: «Maria è lì, con i discepoli, in mezzo agli uomini e alle donne che suo Figlio ha chiamato a formare la sua Comunità. Maria non fa il sacerdote tra loro, no! È la Madre di Gesù che prega con loro, in comunità, come una della comunità. Prega con loro e prega per loro»³⁵.

Sia il giovane Angelo Roncalli che il pontefice Giovanni XXIII vedevano in Maria unicamente la madre di Gesù, la loro dolce mamma del Cielo. Nei Vangeli, infatti, non sembra essere stato conferito a Maria mandato diverso da quello di Madre del Salvatore. A questo, il Figlio Gesù in Gv 19,27 aggiunge un ulteriore mandato, quello di essere Madre nostra.

Jean Galot in un ancora attualissimo contributo affermava che nell'opera della salvezza, la cooperazione di Maria con Cristo si esercita sotto il segno della “complementarità”. Ciò significa che Maria non è un “secondo

³³ Secondo la tradizione, Maria discenderebbe simultaneamente da una stirpe reale (quella di Giuda) e da una stirpe sacerdotale (quella di Levi), e pertanto nel concepimento trasmetterebbe i natali reali e sacerdotali a Gesù, aggiungendosi questi ai natali della stirpe di Giuseppe per via adottiva (di questa idea furono anche Agostino, Ireneo, Ilario di Poitiers, Ambrogio, Epifanio, Severo di Antiochia, Giovanni d'Eubea, Giovanni il Geometra, ecc.). Si riferiscono ai natali da stirpe sacerdotale di Maria, tra i vari: Andrea di Creta (circa 660 - 740), *Prima omelia sulla Natività*, PG 96, col. 864B-865A; Teodoro lo Studita (826), *Seconda omelia sulla Natività*, PG 96, col. 693C-D. Se nella storia della spiritualità e nella devozione si è usato talvolta un linguaggio che alludeva al sacerdozio di Maria, esso deve essere valutato per come appartenente al registro mistico, poetico, metaforico, ma non fondato su solido fondamento teologico.

³⁴ Sintetizza bene la questione del sacerdozio di Maria, Cantalamessa (2010): 100-103. Cfr. il classico Laurentin (1952).

³⁵ Francesco, Udienza generale, 18 Novembre 2020.

Cristo”: senza alcun dubbio la sua maternità rappresenta un contributo insostituibile all’opera della salvezza, ma non ha in sé un carattere sacerdotale. Ricorda Galot:

Gesù è il sacerdote supremo e compie una missione essenzialmente sacerdotale. Maria non è sacerdote; la sua missione si svolge in un'altra linea, che conviene alla donna, quella della maternità. Per la maternità, la Vergine rappresenta un valore che Cristo non poteva incarnare. Ella apporta un contributo specificamente femminile e rivela il ruolo indispensabile della donna per la pienezza umana dell'opera della salvezza (Galot 1966: 23).

Dovremmo perciò concludere che, rispettando la duplice natura divina e umana del suo Figlio Gesù, Maria rispetta il ruolo che le è conveniente per divino comando, quello di essere madre del Salvatore, del Sommo Sacerdote. Dio, infatti, non le chiede di essere sacerdote *con, come o al posto* del Figlio; le chiede invece di darlo alla luce, e di prepararlo per la sua missione sacerdotale in modo che Egli stesso, al tempo opportuno e nella pienezza della sua libertà, possa offrirsi come vittima per la redenzione del mondo. È dunque unicamente Cristo a offrire se stesso come unico sacrificio, non la Madre, cui spetta il compito di mediatrice di tutte le grazie *in* Cristo, quindi *partecipando alla mediazione di* Cristo (non *al posto* e neppure *come* Cristo, neanche in senso analogico), in virtù del rapporto di maternità nella carne e nello Spirito che ella ha con il Figlio Redentore (cfr. LG, 60)³⁶.

Si può pensare a una diversa analogia tra Maria e il sacerdote, ma tale analogia deve correre evidentemente su un piano diverso: non quello del sacerdozio ministeriale, ma quello della maternità della Chiesa. La Chiesa stessa è madre (cfr. LG, 64), ricordò Raniero Cantalamessa nella terza predica di Avvento il 18 dicembre 2009: come «Maria, per opera dello Spirito Santo, ha concepito Cristo e, dopo averlo nutrito e portato nel suo seno, lo ha dato alla luce a Betlemme», così «il sacerdote, unto e consacrato di Spirito Santo nell'ordinazione, è chiamato anche lui a riempirsi di Cristo per poi darlo alla luce e farlo nascere nelle anime mediante l'annuncio della parola,

³⁶ Cfr. Coggi (2011): 218-235: «La mediazione di Maria è una partecipazione della mediazione di Cristo, come il sacerdozio ministeriale e battesimale è una partecipazione del suo sacerdozio, e la bontà della creatura è una partecipazione della bontà del Creatore. La mediazione di Maria è una mediazione in Cristo».

l'amministrazione dei sacramenti. In questo senso il rapporto tra Maria e il sacerdote ha una lunga tradizione dietro di sé, molto più autorevole di quella di Maria - sacerdote» (Cantalamesa 2010: 101-102). Quanto si dice della Chiesa nel suo insieme, intesa come sacramento di salvezza, può essere predicato in modo speciale anche dei sacerdoti «perché, ministerialmente, sono essi che, in concreto, generano Cristo nelle anime mediante la parola e i sacramenti» (*ivi*: 103)³⁷. A questa idea sembra alludere Giovanni XXIII, quando, contemplando la scena della Natività il 25 dicembre del 1961, tesse una similitudine tra la maternità di Maria, la Chiesa, e il proprio sacerdozio nel porgere il Figlio al mondo (*DMC IV*: 126; 828-829).

Quanto alla seconda idea, il legame tra Maria e i sacerdoti è ulteriormente rafforzato dal sangue di Gesù, grazie al quale, dice Nicola Cabasilas, noi veniamo resi figli di Dio³⁸. Nell'eucaristia, celebrata dal sacerdote, diveniamo consanguinei di Dio con un legame più forte di quello che ci lega ai nostri genitori per il fatto di essere nati da loro (cfr. *ivi*: 128). Se il sangue di Gesù ci rende consanguinei di Dio, quello stesso sangue, provenendo da Maria, ci rende anche Figli di Maria con un legame di forza analoga. Contemplando la scena della natività è sorprendentemente Jean-Paul Sartre, stavolta, a offrire ai compagni di prigionia a Treviri nel 1940 la consolante immagine di Maria che coccola Gesù appena nato: «L'ha portato in grembo per nove mesi, gli offrirà il seno, e il suo latte diventerà il sangue di Dio» (Sartre 2019: 94-95). È quello stesso sangue a essere sparso sull'altare nella Messa dai sacerdoti, è con quello stesso sangue che noi comunichiamo, è quello stesso sangue a redimerci, è quello stesso sangue a ribollire nelle nostre arterie (cfr. Aranda 2003).

Il rapporto tra Maria e il sangue di Gesù fu sottolineato in particolare con la devozione al Preziosissimo Sangue, cui san Giovanni XXIII fu assai legato fin da tenera età, e che è legata alla vita di altri due santi sacerdoti: san Gaspare del Bufalo (1786-1837) e san Vincenzo Pallotti (1795-1850). San Gaspare del Bufalo, oltre al crocifisso portava sempre con sé una immagine

³⁷ I luoghi patristici cui fa riferimento l'Autore sono Agostino, *Discorsi* 72 A, 8 (Misc. Agost. I, p.164).; Clemente Alessandrino, *Pedagogo*, I, 6.; Isacco della Stella, *Discorsi* 51 (PL 194, 1863).

³⁸Per Cabasilas i sacramenti «ci fanno consanguinei di quel sangue, partecipi delle grazie che egli ebbe in virtù della sua [577c] carne e dei patimenti da lui sostenuti (cfr. *1Pt.* 4,13)» (Cabasilas 2017: 95).

che raffigurava Maria con in braccio il bambino Gesù nell'atto di offrire, con la manina destra, un calice col suo sangue. Vincenzo Pallotti – che fu al capezzale di Gaspere del Bufalo – nella sua deposizione al processo canonico di beatificazione spiega le ragioni della devozione di san Gaspere per quell'immagine: la Madre di Dio non solo accetta la morte del Figlio sotto la croce, ma lo incoraggia a effondere liberamente il suo sangue per la redenzione (cfr. Pallotti 1964-1997, XI: 38-39)³⁹. Papa Roncalli incoraggiò il diffondersi della devozione sia con l'inserimento di una invocazione al Preziosissimo Sangue di Gesù nelle litanie per l'adorazione al Santissimo Sacramento, sia con la lettera apostolica *Inde a primis* (1960), nella quale egli accompagna l'esortazione ai fedeli sia con ragioni dottrinali che con la tenerezza del ricordo personale: «Questa devozione ci fu istillata nello stesso ambiente domestico in cui fiorì la nostra fanciullezza, e tuttora ricordiamo con viva emozione la recita delle Litanie del Preziosissimo Sangue che i nostri vecchi facevano nel mese di luglio»⁴⁰.

In conclusione, ci sembra che queste due idee di lunga tradizione possano alimentare una spiritualità sacerdotale mariana radicata nella Scrittura, negli scritti dei Padri, nel magistero e nella fede dei santi – tra i quali troviamo anche san Giovanni XXIII.

Conclusione

Nel suo ricco magistero mariano Giovanni XXIII incoraggiò i sacerdoti a coltivare una speciale devozione per la Madre di Dio, “madre del sacerdote” in ogni situazione, e a stabilire con lei un legame di amore e fiducia nell'esercizio del loro ministero.

Dagli scritti che abbiamo analizzato in questo articolo, prevalentemente annotazioni personali, corrispondenza e le parole pronunciate davanti a seminaristi e sacerdoti in occasioni delle feste liturgiche della Madonna della Fiducia, Giovanni XXIII allude frequentemente ai racconti evangelici dell'Annunciazione, della Natività, ma

³⁹ L'immagine nota come “Regina del Preziosissimo Sangue” o “Madonna Auxilium Christianorum”, è conservata nel Museo delle reliquie di san Gaspere in Albano Laziale. È implicito in essa il richiamo all'episodio veterotestamentario della madre dei sette fratelli martiri in *2Mac* 7, 27.29.

⁴⁰ Giovanni XXIII (1960): 545-550.

soprattutto al brano del vangelo della festa della Madonna della Fiducia: il drammatico dialogo sotto la croce nel quale Gesù affida alla madre il giovane presbitero, e in lui la Chiesa universale (*Gv* 19,26-27).

Malgrado non si sia ravvisata la necessità e l'opportunità di una dichiarazione dogmatica sulla maternità spirituale universale di Maria, Giovanni XXIII raccomandava a teologi e formatori di trasmettere questo insegnamento della tradizione tanto importante per la pietà dei sacerdoti, per i quali Maria è madre in modo speciale. Il pontefice enfatizzò questo insegnamento rievocando frequentemente la propria esperienza spirituale di figliolanza a Maria, alimentata dalla tenera devozione verso l'immagine della Madonna della Fiducia conservata presso il Seminario Romano. Gli insegnamenti che Giovanni XXIII trasmise sul rapporto tra il sacerdote e la "mamma carissima", la "Madre celeste" sono radicati nella sua testimonianza personale di uomo di preghiera e – abbiamo suggerito – sono radicati in una profonda teologia che lega il "sì" di Maria, al "sì" di Gesù al Padre, al "sì" del discepolo amato in cui ogni sacerdote si riconosce.

Dio creò l'universo pensando a Maria e al suo "sì", un assenso di fede che attraversa la creazione fino a giungere alla vita di ogni singolo essere umano. Nel tredicesimo secolo Raimondo Lullo affermava che se non ci fosse stato quel "sì" non sarebbe stata possibile l'Incarnazione, e se non fosse stata possibile l'Incarnazione, Dio non avrebbe creato il mondo (cfr. Lullo 2017). Quel primo "sì" di Maria, presente nel rantolo di Gesù dalla croce e presente in ogni Eucaristia, permette un nuovo silenzioso "sì" di Maria alla sua nuova maternità, quasi come una seconda annunciazione. L'insegnamento e la testimonianza di Giovanni XXIII mostrano che a questo "sì" di Maria è legata anche la vita di ogni sacerdote: pronunciando "Adsum!", egli accoglie Maria "nelle profondità del suo essere", a lei si affida, e da lei è maternamente protetto.

Bibliografia

Aranda, A.

- (2003) *Vedo scorrere in voi il sangue di Cristo. Studio sul cristocentrismo di san Josemaría Escrivá*, Armando, Milano.

- Cabasilas, N.
(2017) *La vita in Cristo*, III, 2. Città Nuova, Roma.
- Cantalamesa, R.
(2010) *Maria, madre e modello del sacerdote*, in *L'anima di ogni sacerdote*, Ancora, Milano.
- Coggi, R.
(2011) *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria*, ESD, Bologna 2011.
- Galavotti, P.
(2001) «"Madre di Gesù e madre nostra". Gli interventi mariologici di Giovanni XXIII nella preparazione e nella prima sessione del concilio Vaticano II», *Marianum*, 63: 245-272
- Galot, J.
(1966) «La missione della donna nella Chiesa», *La Civiltà Cattolica* II: 16-26.
- Escrivà, S.
(2022) *L'eucaristia, mistero di fede e d'amore* (14 aprile 1960), in *È Gesù che passa*, Ares, Milano.
- Giovanni XXIII
(1958-1967) *Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, voll. 5 (1958-1963), più il volume dell'Indice, Tipografia Poliglotta Vaticana (1960-1967) [= *DMC I-V*].
(1960) *Lettera apostolica "Inde a primis"*, in *AAS*, (52): 545-550.
(1978) *Lettere ai familiari. Vol. 1 (1901-1945)*, a cura di L.F. Capovilla, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma [= *Lettere (1901-1945)*].
(1978a) *Lettere 1958-1963*, a cura di L.F. Capovilla, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma [= *Lettere (1958-1963)*].
(1987) *Il giornale dell'anima. Soliloqui, note e diari spirituali*, edizione critica a cura di A. Melloni, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna [= *GDA-B*].

- (1989) *Il giornale dell'anima e altri scritti di pietà*, a cura di L.F. Capovilla, San Paolo, Cinisello Balsamo [= *GDA*].
- (2007) *Pater amabilis. Agende del pontefice (1958-1963)*, edizione critica a cura di M. Velati, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna [= *Agende (1958-1963)*]
- (2008) *Nelle mani di Dio a servizio dell'uomo. I diari di don Roncalli (1905-1925)*, edizione critica a cura di L. Butturini, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna [= *Diari (1905-1925)*]

Laurentin, M.

- (1952) *Ecclesia. Sacerdotium*, Nouvelles Editions Latines, Parigi.

Lullo, R.

- (2017) *Libro di Santa Maria*, Paoline, Cinisello Balsamo.

Pallotti, V.

- (1964-1997) *Opere complete*, a cura di F. Moccia, Curia Generalizia della Società dell'Apostolato Cattolico, Roma.

Sartre, J.P.

- 2019 *Bariona o il gioco del dolore e della speranza. Racconto di Natale per cristiani e non credenti*, Marinotti, Milano.

Prepararsi al cammino: chi è il pellegrino?*

LUCA FARRACE

1. *Il pellegrinaggio ieri e oggi*

La Bibbia è piena di esperienze di pellegrinaggio sia per quanto riguarda il popolo d'Israele che per Gesù e gli apostoli. Il tema del cammino è una vera e propria chiave di lettura del ministero pubblico di Gesù che si compie a Gerusalemme con il mistero pasquale. Soprattutto nel Vangelo di Luca vediamo come tutta la sua vita e la sua missione siano un lungo viaggio orientato verso la Città Santa:

Nel suo progetto narrativo si coglie come la forma del “camminare” rappresenta una dimensione costitutiva della novità cristologica: il discendere del Figlio nella storia (Lc 1,34-38; cf Gv 1,14), il camminare per le strade degli uomini recando loro il vangelo (Lc 4,18.43), la chiamata a seguirlo rivolta ai discepoli (Lc 5,1-11), la strada del suo pellegrinaggio diventa via di sequela (Lc 5,11), di evangelizzazione (Lc 9,1-6; 10,1-20) e di visita nelle “case degli uomini”, prima di fare l'ingresso a Gerusalemme e in particolare nel “tempio”, il cuore del mondo ebraico. Infine l'ascensione al Padre costituisce l'ultimo tratto del peregrinare del Figlio nella storia (Ef 4,9-10) (De Virgilio 2004: web).

Questo filo che accompagna i fatti vissuti da Gesù ci aiuta a vedere l'intero testo sacro come un lungo cammino che anche noi facciamo nella nostra vita e che la novità di Cristo proietta ancor più avanti, verso la Gerusalemme celeste. Se dunque la sensibilità verso la dinamica del cammino è molto radicata nella religione cristiana, vediamo adesso come si è sviluppato il tema

* Tesi di Licenza dal titolo “Il pellegrinaggio: uno strumento per affrontare le scelte di vita” discussa il 23/10/2023 Relatore prof. Paolo Asolan.

del pellegrinaggio cristiano nei luoghi santi, come si è evoluto negli anni e com'è che ancora oggi è una pratica molto attuale seppur con nuove modalità. Questo fenomeno è molto antico ed è testimoniato che già i Padri sub-apostolici intraprendevano dei viaggi verso Gerusalemme per visitare i luoghi santi. Chi compiva questi pellegrinaggi lì dove era vissuto Gesù cercava di comprendere meglio il Vangelo e avvicinarsi in qualche modo ai misteri che lì si erano verificati cercando così di ampliare la propria fede e vita spirituale.

Un momento storico di grande movimento verso i santuari e i luoghi sacri fu senza dubbio il Medioevo, periodo in cui si svilupparono anche diverse modalità e concezioni del pellegrinaggio. Giuseppe Scarvaglieri, nel suo libro *Il pellegrinaggio alle soglie del terzo millennio* individua tre modelli che inquadrano bene la concezione che si aveva nel periodo medievale di questi viaggi. L'autore riconosce il pellegrinaggio-crociata in Terra Santa, elemento presente nonostante poi ci si concentri quasi solo sui lati negativi di stampo politico e dinastico che si sono verificati tralasciando invece le finalità religiose e devozionali; il pellegrinaggio penitenziale, spesso imposto dagli ecclesiastici ai fedeli rei di gravi peccati e che quindi dovevano mettersi in cammino per scontare le loro colpe, a volte anche con l'aggiunta di ulteriori penitenze, obblighi di sacrifici ed offerte; il pellegrinaggio devozionale e ascetico, finalizzato alla preghiera, al ringraziamento e alla devozione a un santo (cfr. Scarvaglieri 1999: 91-94). Questi viaggi venivano fatti verso le regioni più disparate, segno di come questa sensibilità verso l'esperienza del pellegrinaggio fosse diffusa. Dal basso Medioevo in avanti, parallelamente agli eventi della storia della Chiesa, ci furono molti cambiamenti che hanno portato a quello che è il pellegrinaggio moderno e la sua impostazione. Gli esiti dei diversi concili e l'affermazione di nuovi dogmi hanno nel tempo favorito la riscoperta di luoghi e tradizioni che si erano andati via via perdendo e allo stesso tempo hanno fatto sì che si sviluppassero nuove forme di pellegrinaggio e devozione (basti pensare ai dogmi mariani con conseguente nascita dei santuari che oggi sono molto visitati). Se dopo il periodo medievale il movimento di pellegrini è stato molto altalenante, con periodi storici di grande movimento e tempi di arresto dei flussi, negli ultimi anni del secolo scorso l'esperienza del pellegrinaggio è tornato in auge portando con sé nuovi paradigmi. I pellegrinaggi odierni verso i luoghi

cristiani hanno molte sfaccettature e interpretazioni così come diversi sono i motivi che spingono le persone a intraprenderli. I due grandi aspetti che caratterizzano al giorno d'oggi i viaggi verso queste destinazioni sante sono fondamentalmente due: l'aspetto religioso e quello turistico. Scarvaglieri individua tre tipologie fondamentali di pellegrinaggio che derivano dall'unione di questi due aspetti a seconda della prevalenza dell'uno o dell'altro.

Se prevale il fattore religione, il tipo che ne deriva può essere definito pellegrinaggio devoto, nella misura in cui esso è la risultante di una buona concezione, interiorizzazione ed esecuzione dei vari atti del pellegrinaggio stesso. Se i due fattori si bilanciano, si ha il tipo intermedio, e cioè il turismo religioso, nella misura in cui gli aspetti soggettivi e oggettivi sono percepiti e vissuti in equilibrio e comunque con connotazioni in parte turistiche e in parte religiose. Se invece prevale il fattore turismo, si ha il tipo di viaggio senza alcuna connotazione esistenziale di carattere religioso anche se la destinazione è un santuario; si può chiaramente chiamare turismo culturale o uso turistico del santuario (ivi: 102).

Come ho detto precedentemente l'esperienza del pellegrinaggio è un fatto antropologico perché tocca dei tratti della struttura umana. Tutte queste tipologie e modalità di accostarsi al cammino interpellano le quattro sfere dell'umano: fisica, psichica, intellettuale e spirituale. La prima viene toccata ovviamente dalla mobilità del pellegrinaggio. Durante il cammino il pellegrino sperimenta una partecipazione fisica a ciò che si porta dentro rendendolo concreto e in qualche modo tangibile con il movimento del suo corpo. Inoltre quello dello spostamento è un impulso che è sempre stato presente nell'uomo fin dalle prime popolazioni nomadi. Ancora oggi vediamo come sia comune il movimento verso una meta per le più disparate motivazioni: economiche, religiose, sociali, turistiche. Il pellegrinaggio, dunque, intercetta il bisogno di movimento e partecipazione fisica dell'uomo agli eventi della vita. La dimensione psichica è intesa come il coinvolgimento delle emozioni. Il pellegrinaggio è staccato dalla quotidianità, è uno spazio in cui chi si mette sulla strada può vivere un tempo di ascolto di sé stesso che nelle condizioni normali di vita non è facile trovare. Questa possibilità di approfondimento interiore quindi spinge l'uomo, che è sempre alla ricerca di esperienze e stimoli nuovi, a mettersi sulle strade dei pellegrinaggi. Per sfera

intellettuale si intende la dinamica di ricerca che l'uomo da sempre vive. Egli ha sempre dentro di sé il desiderio di andare oltre, di proiettarsi in avanti verso ciò che ancora non conosce e di cui non ha esperienza. Da qui hanno origine anche le grandi domande esistenziali a cui cerca continuamente di rispondere. Lungo il cammino alcune di queste domande vengono fuori dalle dinamiche stesse che il pellegrino vive lungo la strada. Gli eventi, gli incontri, i momenti di luce e di buio che egli sperimenta aiutano la persona a creare un ponte tra le dinamiche vissute e quelle domande della vita a cui cerca risposta. Come per la dimensione psichica anche quella intellettuale è stimolata anche grazie ai tempi che il cammino dà. Infine la dimensione spirituale, forse quella non da tutti vissuta ma che comunque viene toccata durante un pellegrinaggio. Non tutte le persone che si mettono in viaggio infatti partono con particolari desideri di ricerca spirituale ma anche solo il fatto di mettersi in cammino su di un percorso legato alla religione e alla spiritualità fa capire che in qualche modo viene agganciata e raggiunta questa sfera antropologica. Nello specifico essa potrebbe essere simile alla dimensione intellettuale ma va oltre, è il passo successivo, è la ricerca di qualcosa di Altro che possa rispondere ai dubbi che nemmeno le conoscenze scientifiche riescono a sciogliere. Il clima, le tradizioni e il simbolismo che il pellegrinaggio porta con sé conducono anche l'uomo più avverso alla fede ad aprirsi a una novità, all'ascolto di una domanda interiore propria della persona umana. Se dunque i tratti della struttura dell'essere umano vengono vissuti durante il cammino, è possibile pensare a una correlazione tra l'esperienza e le dinamiche del pellegrinaggio e la quotidianità. Questo parallelismo tra la vita di ogni persona e l'esperienza di cammino ci aiuta a entrare nella prospettiva di questa tesi che vuole proporre il pellegrinaggio come strumento per le scelte di vita, come valido spazio di ascolto interiore e riflessione su sé stessi e sul proprio percorso esistenziale. Su questo tema, don Riccardo Tonelli, sacerdote salesiano e docente universitario, aveva scritto un articolo pubblicato sulla rivista *Note di pastorale giovanile* affermando che:

l'esperienza è un frammento di vita quotidiana, sottratto al ritmo normale, per essere controllato e governato nella sua capacità propositiva. [...] Certamente l'esperienza richiede ritmi diversi da quelli normali. Esige la capacità di separarsi un poco, abbandonando cose,

abitudini, amici, per immergersi nel vissuto provocante (Tonelli 1995: web).

Da queste parole comprendiamo che un'esperienza come il cammino, in virtù del suo legame con la vita reale e proprio perché staccata dalla normalità e dai suoi tempi frenetici, se vista come concreta parte della quotidianità, può essere il luogo in cui ci si può fermare per fare memoria della propria vita e direzionare la propria esistenza seguendo i desideri e le provocazioni che muovono chi si mette in cammino.

In conclusione, avendo osservato il modo in cui il fenomeno del pellegrinaggio cristiano si è sviluppato nel tempo, di come ancora oggi è presente e vive di nuova linfa, comprendiamo l'importanza e il coinvolgimento umano nelle dinamiche di cammino e di come esso ancora oggi sia significativo per le persone. Analizzando inoltre le sfere antropologiche che il cammino tocca e muove, e riconoscendole come tratti presenti nella quotidianità di ogni uomo, viene di conseguenza automatico identificare una stretta correlazione tra la vita e l'esperienza del pellegrinaggio.

2. Il pellegrino: uomo alla ricerca

Abbiamo visto fino ad ora come il tema del pellegrinaggio cristiano si è sviluppato nel tempo e quali sono le caratteristiche della sua concezione odierna, i tratti antropologici che tocca e come può essere un'esperienza carica di domande e provocazioni. Da ciò che abbiamo affermato si possono individuare le caratteristiche del pellegrino e cos'è che lo muove e lo spinge a uscire di casa abbandonando per un periodo i ritmi della sua quotidianità per immergersi in un viaggio di questo genere. Egli è una persona in movimento, che davanti agli eventi della vita, sia positivi che negativi, di fronte alle grandi domande esistenziali o anche ai dubbi che gli si presentano, non si ferma, non rimane immobile. Queste sue domande lo spingono a proiettarsi in avanti e muoversi sempre verso nuovi orizzonti. Il pellegrino è una persona che nonostante tutto cammina, va avanti e cerca sempre nuove risposte alle domande e ai desideri che porta nel cuore. Questi due elementi, domande e desideri, sono la molla che mette in movimento l'uomo. La questione del porsi domande è di estrema importanza. Nel mondo di oggi è forte il rischio

di appiattirsi su sé stessi nella monotonia delle proprie giornate senza guardarsi intorno e chiedersi dove e come si vive, senza prendere realmente in mano le redini della propria esistenza e appaltando ad altri le scelte che dovrebbero vederci come protagonisti. Le domande e i grandi interrogativi esistenziali aiutano ad allargare il proprio sguardo e allenano all'osservazione del mondo in cui viviamo. Le risposte poi ci portano a trovare la nostra strada e il nostro posto, ad analizzare il nostro stile e i nostri obiettivi di vita e ci spingono a muoverci e ad agire per perseguirli. Padre Gaetano Piccolo, gesuita e professore di filosofia e metafisica presso l'Università Gregoriana di Roma, spiega come allo stesso modo il desiderio è il motore della nostra vita. Chi non ha desideri resta fermo, non ha ragioni per le quali mettersi in moto per raggiungerli. La parola stessa "desiderio" indica una mancanza e quindi il desiderare significa innanzitutto riconoscere cosa ci manca. Il pellegrino dunque è quella persona che si mette in cammino proprio per seguire un desiderio, quella mancanza che diventa però un'indicazione per il cammino. Un'immagine del dualismo tra mobilità e immobilità ce la fornisce il Vangelo di Matteo con il racconto dei Magi e di Erode (Mt 2,1-12). Gli uomini venuti dall'oriente hanno osservato il cielo e hanno visto un nuovo astro. In esso hanno trovato un nuovo desiderio, nuove domande che li hanno portati a seguire la stella per molto tempo e per lunghe distanze alla ricerca del re dei Giudei. Il desiderio di incontrare il bambino li ha portati lontani da casa ma li ha guidati fino all'incontro con Gesù. Opposto al loro movimento c'è l'immobilità del re Erode che per trovare le risposte alle sue domande non si muove in prima persona ma usa gli altri restando fermo nelle sicurezze del suo palazzo (cfr. Piccolo 2002: web). Il pellegrino dunque è come i Magi, si incammina lungo una strada anche molto ignota e incerta alla ricerca delle risposte alle sue domande o inseguendo i desideri che ha nel cuore. In un articolo pubblicato dal Servizio Diocesano per la Pastorale Giovanile di Bari-Bitonto in vista della Giornata Mondiale della Gioventù del 2016 a Cracovia, don Donatello De Felice propone un interessante spunto sul tema del pellegrinaggio e delle domande che muovono il pellegrino:

C'è un aforisma che trovai scritto su un muro di un ostello sul cammino per Santiago che recita: «il turista viaggia, il viandante cammina, il pellegrino cerca!» [...]. Forse l'avrete già sentito in altre occasioni ma

mi piace ricordare che nel Vangelo di Giovanni le prime parole dette da Gesù formano una domanda per quei due che avevano preso a seguirlo: «che cosa cercate?». Le prime parole di Gesù scritte nel Vangelo sono una domanda, e non una domanda qualsiasi ma la domanda delle domande: che cosa cercate! Credo sia importante che ognuno la senta rivolta a sé questa domanda questa sera: che cosa cerchi? E se questa è la domanda delle domande, non ci si può accontentare di dare risposte preconfezionate, semplici o frettolose. A cosa dobbiamo guardare per trovare cosa cerchiamo veramente, che cosa mi rende veramente felice, quale direzione sto dando alla mia vita? Penso che occorra guardare, fermarsi a guardare la propria vita, intendo la propria quotidianità, gli affetti, le emozioni, le gioie e i dolori, i sogni, i desideri ma anche le ansie e le paure per il domani. Occorre guardare in profondità il proprio cuore. E probabilmente cercando di rispondere alla domanda delle domande ci imbatteremo in altre domande, le mie domande, quelle che vengono fuori dal profondo, quelle che senza fare troppo rumore accompagnano e segnano ogni mio passo. Esattamente come quei due che poco prima delle quattro del pomeriggio seguivano Gesù. Alla domanda: che cosa cerchi? Spesso la risposta è un'altra domanda. Cosa cercate? Maestro dove abiti? Una domanda di senso. Ci potremo forse sentire impantanati nei perché. [...] Perché? O forse la domanda sarà: per chi? Per chi vale la pena spendersi, impegnarsi, decidersi? O forse qualcuno impatterà con la domanda: come? Come posso rendere questo mondo migliore di come l'ho trovato? Come vuoi che ti segua Signore? Come posso vincere queste mie fragilità o curare queste ferite del cuore? Oppure come posso andare avanti in questa relazione o in questa situazione o in questo corso di studi o chissà che altro... Il pellegrino cerca! Partiamo da pellegrini stando, rimanendo anche se faticosamente in compagnia delle nostre domande, portiamocene con noi, anche quelle più ingombranti. Ho capito infatti che sa trovare la risposta alla domanda delle domande solo chi riesce a stare solo con se stesso. Solo chi vince la paura di ascoltare il proprio cuore e questo un pellegrinaggio ti obbliga ad impararlo perché anche se si cammina insieme ad altri, il cammino ti chiede di guardarti dentro, di leggerti dentro e per questo molto spesso anche gli altri, quelli che camminano con te, ti aiutano a conoscerti, a capirti (De Felice 2016: web).

Questo susseguirsi di domande spinge il pellegrino a muovere i suoi passi e trovare la sua strada. Attenzione, perché fare questo ovviamente non è facile,

anzi ci vuole coraggio. Così come i Magi si sono avventurati alla ricerca dell'origine della stella, così il pellegrino, mettendosi in cammino, va incontro a una strada che può essere anche tracciata ma che ha sempre in sé un grosso fattore di rischio. Se pensiamo ad esempio a chi segue la via verso Santiago de Compostela, possiamo vedere che, nonostante la strada sia segnata e i posti dove poter pernottare sono abbastanza facili da trovare dando quindi la possibilità di organizzare con precisione il viaggio in tutti i suoi momenti, i pellegrini che si incontrano sono sempre aperti a qualcosa di inatteso, a un imprevisto, a un evento che può sconvolgere tutto. Per questo motivo il pellegrino è una persona coraggiosa, che non teme di andare incontro all'incertezza. Sicuramente agli occhi delle persone affette da questo "immobilismo esistenziale" il pellegrino è uno squilibrato, uno che quasi va alla ricerca dei problemi e dei rischi. Ma è proprio questo squilibrio che porta colui che si mette in viaggio ad andare sempre più avanti. Un'immagine molto significativa in questo senso è proprio quella del compiere un passo: ogni passo è composto da due momenti di equilibrio intervallati da uno di squilibrio. Per poter camminare bisogna sbilanciarsi in avanti, tentar di mettere un piede avanti rischiando magari di incappare in un terreno dissestato, in una buca o in qualcosa che ci può far cadere a terra. Il padre gesuita Jean-Paul Hernández sottolinea anche che proprio la fede fa di ogni squilibrio il motore della vita.

Credere vuol dire sapersi sbilanciare, avere il baricentro spostato in avanti, al di fuori di sé stessi (cfr. Hernandez 2018: web). Abramo è il primo grande pellegrino biblico ed è perciò il nostro padre nella fede. Lo stesso patriarca, infatti, ha intrapreso un pellegrinaggio per rispondere alla chiamata di Dio senza aver la strada segnata, mettendosi nelle mani del Signore lungo una strada ignota e pericolosa. Il pellegrino, quindi, è una persona che ha consapevolezza dei suoi desideri e delle domande che porta dentro di sé. Questa consapevolezza lo aiuta a capire cos'è che lo muove e in che modo può agire per camminare verso di essi. A questo proposito è particolarmente significativo questo passaggio del dialogo tra Alice e lo Stregatto nel libro di Lewis Carrol *Alice nel paese delle meraviglie*:

Potrebbe dirmi, per piacere, da che parte devo andare per andar via di qui?» «Questo dipende in buona misura da dove vuoi andare» disse il Gatto. «Non m'importa tanto il dove...» disse Alice. «Allora non

importa neanche da che parte vai» disse il Gatto. «...purché arrivi da qualche parte» aggiunse Alice come spiegazione. «Oh, questo è sicuro» disse il Gatto «se solo fai abbastanza strada (Carrol 2023: 70-71).

Essere dunque consapevoli di ciò che si ha nel cuore, di ciò che anima la propria vita e la direziona nelle scelte che si fanno è un punto fondamentale del cammino di ogni uomo. Le risposte alle domande e la consapevolezza dei desideri che sono dentro ciascuna persona indicano in qualche modo la strada, aprono a quello che è il pellegrinaggio della vita e possiamo allora dire che il primo passo da fare prima di un pellegrinaggio è fare un atto di consapevolezza di sé stessi, ascoltando il proprio cuore per capire cosa manca e quali desideri si hanno. Ricapitolando, abbiamo iniziato ad analizzare quelle che sono le caratteristiche del pellegrino e i motivi che lo spingono a partire e ne è uscito fuori come egli sia una persona dinamica, in movimento, che si sbilancia per ricercare le risposte ai desideri e alle domande che lo muovono, che lo spingono a uscire di casa e a mettersi in cammino. Il pellegrino è colui che non si accontenta di ciò che ha ma che è alla continua ricerca di senso, che si ascolta profondamente dentro per poi mettersi in strada per vivere la propria esistenza attraverso scelte libere, consapevoli e radicali.

3. *Il pellegrino: uomo ferito*

Un altro elemento che spinge l'uomo a farsi pellegrino e a uscire di casa sono le ferite che ha dentro di sé. La spiritualità ignaziana è pregna di discorsi sulle ferite perché il primo a essersi messo in cammino portando queste con sé è stato lo stesso fondatore della Compagnia di Gesù, un uomo ferito nel corpo dalla palla di cannone della battaglia di Pamplona che lo costrinse per molto tempo a letto e che originò le profonde ferite interiori che lo portarono a vedere in quell'evento doloroso la fine dei suoi desideri. In un solo istante ad Ignazio era crollato il castello fatto di potere, ambizione, donne, che in trent'anni si era costruito. Per un uomo di mondo che aveva sempre sognato di diventare cavaliere infatti il vedersi zoppo, con una gamba più corta dell'altra, era inaccettabile e questo lo portò a procurarsi dell'ulteriore dolore fisico nel tentativo di far scomparire quella deformità, quell'ostacolo ai suoi progetti di vita e di gloria (cfr. Ignazio di Loyola 2007: 85). La paura di

Ignazio di perdere tutto lo ha bloccato e lo ha portato a tentare di evitare l'ostacolo che aveva davanti facendo finta che non ci fosse, aggrappandosi alla sua vanità di uomo mondano che non voleva accettare la sua ferita. Facendosi segare l'osso sporgente, che a suo dire lo rendeva tanto deforme da essere sconveniente per continuare a seguire il mondo, il santo di Loyola ha provato ad opporsi e negare le sue ferite facendosi ancora più del male. È questo un passaggio molto importante: la ferita fisica è un qualcosa di doloroso, che perde sangue e che se non si cura, se non gli si presta la giusta attenzione finisce per infettarsi peggiorando la situazione. Allo stesso modo se non ci si prende cura delle proprie ferite interiori, se si negano anche quando sono evidenti, se in qualunque modo si prova a evitarle facendo finta che non ci siano, esse comunque tenderanno a riemergere perché ormai fanno parte di noi e del nostro agire umano. Ogni persona infatti ha le proprie ferite che in qualche modo (a volte anche inconscio) influiscono sulle scelte, sugli atteggiamenti, sui modi di vivere. Facendo un esempio estremo possiamo pensare al fenomeno del bullismo in cui coloro che esercitano violenza nei confronti di ragazzi più deboli nascondono quasi sempre una fragilità, delle ferite che cercano di risolvere e compensare facendo del male ad altre persone. È dunque necessario riconoscere le proprie ferite e farci i conti per evitare che esse ci blocchino e che siano loro ad avere il controllo su di noi, sulle nostre scelte e sulla nostra vita piuttosto che noi su di loro.

Nella storia di sant'Ignazio è proprio da qui, dalla condizione di uomo ferito, di persona completamente a terra e apparentemente fuori dal proprio sé in cui il santo basco si trova, che Dio ha agito. Se dunque per Ignazio le ferite sono state un punto di partenza per la sua conversione e il suo pellegrinaggio, allo stesso modo lo sono per chi si mette in cammino alla ricerca di risposte ai propri desideri e alle proprie domande nella speranza di trovare la propria strada. Bisogna però fare una precisazione per quanto riguarda il discorso sulle ferite. Come detto poc'anzi queste ultime possono essere un elemento che muovono il pellegrino e che lo pongono alla ricerca di risposte su di esse, e ciò avviene solitamente quando, prima di partire, nel tempo in cui si decide di intraprendere un pellegrinaggio, viene fatto un esercizio di introspezione profondo che tocca intimamente tutte le sfere del proprio Io. Accade anche però che nel preparare un pellegrinaggio si dia loro poco peso e si ponga l'attenzione esclusivamente su domande e desideri che

spingono a partire senza andare troppo a fondo nel leggere la provenienza di questi ultimi. In questi casi le ferite verranno inesorabilmente a galla proprio durante il cammino e aiuteranno il pellegrino nella ricerca di sé stesso e delle risposte sperate. Infatti le ferite sono sia un elemento che spinge a partire ma anche qualcosa che, seppur a volte in maniera inconscia, farà parte del bagaglio con cui il pellegrino inizierà il suo viaggio. Per concludere quindi, un'altra caratteristica del pellegrino è quella di essere un persona capace di leggersi dentro, di guardare al proprio passato e alla propria vita scorgendo le fragilità, le ferite e tutte quelle cose che lo bloccano e che non lo fanno vivere pienamente. Il pellegrino è colui che non nasconde a sé stesso le proprie mancanze ma che le mette nel proprio zaino e ne fa bagaglio prezioso con cui camminare.

4. *Prepararsi alla partenza*

Abbiamo fin qui tratteggiato i tratti fondamentali del pellegrinaggio odierno, le caratteristiche del pellegrino e i motivi che lo spingono a mettersi in cammino. Prendendo coscienza delle sue domande, dei suoi desideri e delle sue ferite il pellegrino sceglie di muoversi, di uscire di casa e mettersi in cammino. Ma verso dove va? Tradizione vuole che il punto di partenza di un pellegrinaggio non sia direttamente il paese o la città da dove si comincerà a camminare ma l'inizio è posto proprio oltre la soglia della propria casa. Questo viene detto proprio per sottolineare il fatto che il pellegrino è colui che si sbilancia, che non rimane fermo e immobile ma che è alla ricerca di qualcosa e che questa ricerca lo porta a uscire dai propri luoghi di comfort e scoprire luoghi, fisici ma anche interiori, che prima non erano stati esplorati. Al giorno d'oggi le tre mete più famose per i pellegrinaggi sono Gerusalemme, Roma e Santiago de Compostela, ognuna con la sua storia e le sue peculiarità. A Gerusalemme ad esempio, ma più in generale in Terra Santa, va chi vuole scoprire i luoghi dove Dio si è manifestato al popolo ebraico, dove si sono svolti molti degli avvenimenti narrati nelle Sacre Scritture e dove si trovano le radici della religione cristiana visibili attraverso i posti dove Gesù ha vissuto e camminato fino ad arrivare alla Città Santa per la sua passione, morte e risurrezione; a Roma si va in pellegrinaggio per onorare le tombe dei santi Pietro e Paolo, per visitare il centro della cristianità e ascoltare e vedere

il papa; a Santiago invece, dove si trovano le spoglie dell'apostolo Giacomo il Maggiore, si va per vivere una profonda esperienza di cammino, di incontro e condivisione con pellegrini provenienti da tutto il mondo. A queste mete si aggiungono tutti quei luoghi dove sono conservate le reliquie dei santi come ad esempio Assisi e San Giovanni Rotondo in Italia e i luoghi mariani come Lourdes, Fatima, Loreto e Medjugorje. La scelta della meta che il pellegrino fa dunque è legata al proprio percorso spirituale, alla vicinanza con l'una o l'altra sensibilità religiosa e anche alle proprie capacità fisiche. La proposta di un percorso di discernimento che possa aiutare nelle scelte di vita che con questa tesi voglio elaborare si sposa bene con un pellegrinaggio a piedi svolto in un contesto per lo più naturale che offre al pellegrino la possibilità di spazi di silenzio e di contemplazione del creato e di sé stesso. Dopo il discorso sulla scelta della meta è importante affrontare il tema della preparazione al cammino. Non ci soffermeremo qui su un discorso pratico, legato soprattutto al tipo di bagaglio da portare durante un pellegrinaggio e alla logistica delle tappe, ma affronteremo il tema dell'essenzialità, sottolineando l'importanza dell'apertura che chi si mette in strada deve avere nei confronti del cammino e di tutte quelle situazioni che possono verificarsi, e del bagaglio interiore da portare con sé. La prima cosa che bisogna considerare è che il pellegrinaggio è uno sforzo fisico non di piccola entità e che questa fatica può andare a toccare anche sfere emotive che magari inizialmente non vengono considerate. Gli avvenimenti positivi come gli incontri, il peregrinare per incantevoli paesaggi, l'accoglienza che si riceve nei luoghi dove si passa, si alternano a momenti di difficoltà come la solitudine, problematiche logistiche, cattivo tempo, e mettono alla prova i pellegrini. Il rischio dunque di partire con un pellegrinaggio già pensato e fissato su determinate tempistiche, tappe e dinamiche impostate da casa rischia di far vivere il cammino con dei paraocchi che impediscono di vedere e gustare tutto ciò che la strada pone innanzi al pellegrino. La pretesa che il pellegrinaggio sia la realizzazione di qualcosa che è stato pensato a tavolino è difficilmente attuabile dal momento in cui tutto ciò che è stato preparato e organizzato può improvvisamente venire stravolto e quindi necessitare di modifiche. L'organizzazione logistica è quindi importante per non ritrovarsi completamente disorientati e impreparati di fronte alle situazioni che si verificheranno ma è anche necessario lasciar fare al cammino il resto. Con

questo si intende essere disponibili e aperti a ciò che avverrà lasciandosi guidare dalla strada e dalla provvidenza. Per quanto riguarda le cose da portare dentro al proprio zaino troviamo sicuramente gli obiettivi con cui si parte, i desideri e le domande che spingono a intraprendere il pellegrinaggio. Inoltre, come abbiamo già detto, saranno parte integrante del bagaglio del pellegrino le ferite che porta dentro di sé. Per capire cos'altro va portato è necessario fare un esercizio di essenzialità, sia materiale che mentale, per evitare di appesantire lo zaino e sovraffollare la testa di pensieri che possono essere tranquillamente lasciati a casa. Per questo esercizio è necessario staccarsi da tutto ciò che è quotidiano entrando profondamente dentro sé stessi e dentro la propria vita per capire le cose di cui davvero non si può fare a meno. Don Giorgio Basadonna, sacerdote molto conosciuto nell'ambiente scout internazionale per essere stato per dieci anni assistente Cig (Conferenza internazionale cattolica del Guidismo) e in Italia per essere il primo assistente ecclesiastico generale dell'Agesci dal 1974 al 1976, nel suo libro *Spiritualità della strada* sottolinea il momento della preparazione dello zaino in questo modo:

Mettere nello zaino solo ciò che è necessario, solo ciò che serve e non può mancare, ciò che fa parte della propria vita. Questa scelta è molto difficile: spesso ci si trova di fronte a problemi insolubili, e più ancora ci si carica di cose inutili che sono solamente un peso in più da portare. Fare lo zaino richiede una certa libertà di spirito. Solo ciò che è necessario deve rientrarci: ma che cosa è necessario? A poco a poco, vengono alla mente cose di cui sembra di non poter fare a meno, perché ci siamo abituati, perché le abbiamo rese indispensabili: ma a un certo punto ci si accorge che non si può portare tutto (Basadonna 2020: 65).

Questa libertà di spirito aiuta il pellegrino a fare ordine dentro di sé prima di partire per vivere al meglio e in piena coscienza l'esperienza di cammino. Sempre citando un sacerdote, in questo caso il gesuita Dani Cuesta, vediamo anche come l'atto di preparare lo zaino sia intrinsecamente un tempo per preparare sé stessi al cammino:

E, in fondo, quando si fanno le valigie e si viaggia, più lontano o più vicino, temporaneamente o permanentemente, c'è sempre qualcosa in noi che muore, qualcosa che rimane e qualcosa che va. Qualcosa che muore, come le cose che buttiamo via, poiché per uscire verso un nuovo orizzonte è necessario in qualche modo rompere con il luogo che ci ha

ospitato fino ad ora. E questo è qualcosa che né le comunicazioni né i social network sono stati in grado di risolvere. Qualcosa che rimane, come le cose che regaliamo ai nostri cari, perché ci sono un certo numero di persone che paradossalmente rimangono al nostro fianco quando ce ne andiamo. Sono quelle persone che ci hanno segnato, di cui ci siamo fidati e con le quali manterremo un rapporto più o meno frequente, ma con la consapevolezza che da lì saranno con noi. E qualcosa che parte, che viene con noi dentro il bagaglio, come i regali di addio che vengono attaccati alle nostre cose. Perché quando lasciamo un luogo, portiamo sempre con noi tutte quelle persone ed esperienze che ci hanno segnato, facendoci crescere e maturare, cambiando il nostro modo di essere e di pensare (Cuesta 2022: web).

È in questo modo dunque che il momento della preparazione dello zaino diventa un tempo fondamentale di introspezione da fare con attenzione e senza fretta, facendo emergere dentro di sé le paure e le sensazioni che ci abitano nei giorni prima della partenza lasciandosi andare a quello che accadrà lungo la strada. Bisogna però dire che per quanto il pellegrino si possa preparare sia concretamente che spiritualmente, l'esperienza di cammino sarà sempre soggetta a variazioni. Il discorso dello zaino con il necessario da portare per il viaggio va di pari passo con il "materiale spirituale" con cui si parte ed evidenzia come questo bagaglio è intrinsecamente incerto, variabile, e che solo l'esperienza in sé poi aprirà la strada all'essenziale di cui la persona necessita per andare avanti nella sua strada. Il cammino stesso "sfina" con il tempo lo zaino del pellegrino cambiandone a volte il contenuto, fino anche a stravolgerlo, ma questo è possibile solo dopo che si è calpestata la strada del pellegrinaggio. È proprio sul discorso dell'essenzialità che si apre un altro tema, quello dell'accoglienza di Dio e della fiducia nei suoi confronti. Dopo aver lasciato il superfluo fuori dallo zaino, dopo aver posto l'attenzione su ciò che è per noi essenziale per affrontare questo cammino, dopo esserci liberati da tutte quelle catene e strutture che impegnano e muovono la nostra vita quotidiana, possiamo essere più disponibili ad accogliere il Signore e più aperti a incontrarlo. Infatti l'esercizio volto a trovare il necessario da portare in cammino ha fatto decadere tutte quelle resistenze che ci legano alla vita ordinaria e che spesso ci impediscono di incontrare il Signore ponendoci ora nella condizione di essere più liberi spiritualmente. Quest'ultimo passaggio prima della partenza

ci fa ulteriormente capire che un pellegrinaggio non è il solo camminare per arrivare a un luogo fisico, ma comprende tutto il percorso che si fa per arrivare alla decisione di partire fino al ritorno a casa, ed è in questa prospettiva che si rende ancor più chiaro il parallelismo tra il pellegrinaggio e il grande cammino della vita, tra un'esperienza specifica e limitata nel tempo e la nostra storia personale. Per riassumere e concludere il discorso sulla preparazione e il tempo che precede la partenza del pellegrino possiamo utilizzare un esempio biblico suggerito da padre Giuseppe De Virgilio, sacerdote e biblista, che dice:

La fase della preparazione diventa già una prima “purificazione” delle motivazioni per le quali si sceglie di camminare. L'esempio ci deriva dalla narrazione dell'esodo dall'Egitto, che si compie nella notte della Pasqua: il popolo si prepara al “pellegrinaggio” nelle condizioni di un popolo nomade, in piedi, senza il tempo di far lievitare i pani (Es 12,17-20.39), cinti i fianchi e pronti per partire (Es 12,10ss.). La tentazione è quella del ripensamento, della stasi, della pretesa di sapere e di calcolare ogni cosa, di portare con sé ricchezze, ori, pretese sicurezze che nel corso del viaggio potrebbero diventare idoli (cf Es 32,1-6). Il pellegrinaggio della vita implica l'essenzialità, è contrassegnato dall'imprevedibilità, così come l'itinerario esodale fu caratterizzato dalla nostalgia della schiavitù e dall'invito ad un perseverante obbedienza di fronte ai segni che Jahvé poneva sulla strada del popolo nel deserto. È quindi fondamentale avere la consapevolezza che la preparazione del viaggio non segue la legge umana dei calcoli e dei compromessi, ma chiede a ciascuno di avanzare nella fiducia, di assumersi quotidianamente la responsabilità del cammino e della condivisione (De Virgilio 2004: web).

Bibliografia

Basadonna, Giorgio

(1991) *Spiritualità della strada*, Edizioni Fiordaliso, Roma 2010².

Balbo, Francesco - Bertoglio, Rosanna

(2008) *Pregare con i piedi. Spiritualità del cammino*, Ancora Editrice, Milano.

Cuesta, Dani

- (2022) *Equipajes*, <https://pastoralsj.org/equipajes/>, (consultato il 14/09/2023).

De Felice, Donatello

- (2016) *Che cosa cerchi? I passi di un pellegrino*, <http://www.doveabiti.it/2016/07/19/che-cosa-cerchi-i-passi-di-un-pellegrino/>, (consultato il 18/03/2023).

De Virgilio, Giuseppe

- (2004) *La categoria biblica del pellegrinaggio e il suo simbolismo biblico*, https://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=7356:la-categoria-biblica-del-pellegrinaggio-e-il-suo-simbolismo&Itemid=101, (consultato il 14/09/2023).

Hernández, Jean Paul

- (2018) *Vivere il cammino*, <https://www.youtube.com/watch?v=TUA9RFZpcck&t=1182s>, (consultato il 13/09/2023).

Ignazio di Loyola

Gli scritti, trad. E comm. A cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, Edizioni Apostolato della Preghiera, Roma 2007¹.

Iriberry, José Luis - Lowney, Chris

- (2017) *Il cammino di sant'Ignazio*, Terre di Mezzo Editore, Milano.

Nieuviarts, Jacques

- (2009) *Con il passo del pellegrino. Manuale per chi cammina*, Edizioni Qiquajon, Magnano.

Piccolo, Gaetano

- (2022) *Riscoprire il desiderio*, <https://www.youtube.com/watch?v=hnTRMETkobE>, (consultato il 14/09/2023).

Scarvaglieri, Giuseppe

- (1999) *Il pellegrinaggio alle soglie del terzo millennio. Aspetti e orientamenti socio-pastorali*, Edizioni Paoline, Milano.

Tonelli, Riccardo

- (1995) *Il pellegrinaggio come scuola di vita cristiana*,
[https://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=3580:il-pellegrinaggio-come-scuola-di-vita cristiana&Itemid=1018](https://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=3580:il-pellegrinaggio-come-scuola-di-vita-cristiana&Itemid=1018), (consultato il 14/09/2023).

Sitografia

<https://www.notedipastoralegiovanile.it/>

<https://pastoralsj.org/>